





САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЕ ОБЩЕСТВО
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ

Е. С. ЛИНЬКОВ

ЛЕКЦИИ РАЗНЫХ ЛЕТ ПО ФИЛОСОФИИ

ТОМ ПЕРВЫЙ



Издательство
«УМОЗРЕНИЕ»
Санкт-Петербург
2018

УДК 1/14, 16
ББК 87
Л 59

Редакционная коллегия:
И.А. Батракова, А.Н. Муравьёв, А.Л. Пестов

Материалы лекций Е.С. Линькова для окончательной редакции были предоставлены *И.Н. Родионовым, В.В. Макаровым* и *С.В. Смирных*. Ответственный за художественную редакцию *С.В. Смирных*. Отредактированный текст в нескольких местах дополнен и одобрен к выходу в свет *Е.С. Линьковым*.

Редакционная коллегия рада назвать имена тех, кто своим искренним участием способствовал началу авторизованного издания лекций разных лет Евгения Семёновича Линькова и предоставил материалы, делающие возможным продолжение этого издания: *Цветину Рачеву* (Болгария), *Аннету Камберову* (Германия), *Александра Ерофеева* (Россия), *Владимира Быстрова* (Россия) и *Владимира Попова* (Россия).

Л 59 **Линьков Е.С.**

Лекции разных лет по философии. Т. 1. Изд. 2-е, испр. и доп. — СПб. : Умозрение, 2018. — 580 с.

ISBN 978-5-9906730-3-8

ISBN 978-5-9906730-8-3 (т. 1)

Первый том является авторизованным изданием курса лекций по истории классической немецкой философии, прочитанного Евгением Семёновичем Линьковым для студентов философского факультета Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета в 1988/1989 учебном году. Форма и содержание курса уникальны: он включает развёрнутое феноменологическое введение в философию, определение её понятия, основных этапов исторического развития философии и философское рассмотрение его результата, представленного учениями Иммануила Канта, Иоганна Готлиба Фихте, Фридриха Вильгельма Йозефа Шеллинга и Георга Вильгельма Фридриха Гегеля.

Издание адресовано всем интересующимся настоящей философией и вершинами её развития.

УДК 1/14, 16
ББК 87

ISBN 978-5-9906730-8-3 (т. 1)
ISBN 978-5-9906730-3-8

© Линьков Е.С., лекции, 2012
© Линьков Е.С., лекции, 2018
© Редколлегия, предисловие, 2018
© Батракова И.А., вступительная статья, 2012
© Издательство «Умозрение», 2018

ОТ РЕДАКЦИОННОЙ КОЛЛЕГИИ

Мы продолжаем выход в свет «Лекций разных лет по философии» Евгения Семёновича Линькова. С радостью отмечаем тот факт, что читающая и мыслящая публика проявила столь большой интерес к данному проекту, что спустя шесть лет потребовалось переиздание первого тома. По сравнению с вышедшей в 2012 году в издательстве «Грант Пресс» книгой в текст добавлены окончание записи восьмой лекции Введения, а также записи восьмой и девятой лекций по философии Канта.

Текст в квадратных скобках принадлежит редакторам. Всё ещё недостающая запись шестой лекции по философии Канта, как и в прошлый раз, восполнена в приложении конспектом, составленным А.Н. Муравьёвым.

Редакционная коллегия активно работает над продолжением настоящего авторизованного издания, для чего приглашает всех обладателей материалов лекций разных лет Е.С. Линькова к сотрудничеству. Материалы, отзывы, предложения и замечания просим отправлять по адресам: pestovaleks@gmail.com, batrakovairina@mail.ru, muravyovan@mail.ru.

Санкт-Петербург, 5 ноября 2018 года.

И.А. Батракова, А.Н. Муравьёв, А.Л. Пестов

ШКОЛА МЫСЛИ

Э тот том представляет собой начало авторизованного издания лекций Евгения Семёновича Линькова, которые он читал на философском факультете Санкт-Петербургского (Ленинградского) государственного университета.

Звучит довольно сухо и неясно для тех, кто не знаком ни с личностью лектора, ни с его делом. Однако потенциальный читатель не станет закрывать раскрытую им книгу, если узнает, что по справедливости Е.С. Линькова можно назвать просто — Философ, как в средневековой литературе называли Аристотеля, прекрасно понимая, что речь идёт о прямом продолжателе дела Платона, усилиями которого любовь к мудрости была возведена в ранг науки, направленной на систематическое рассмотрение всего сущего. Именно как Философ, а не преподаватель философии воспринимался и воспринимается Евгений Семёнович теми, кто слушал его лекции, работал на его семинарах и, сверх того, имел мужество и необыкновенное счастье после учебных занятий быть участником его поистине сократических бесед, продолжавших исследование поставленных вопросов до тех пор, пока его собеседники могли следовать за ходом мысли. Линьков — личность почти легендарная; он оказал влияние на умы не только нескольких поколений студентов, но и всех духовно ищущих людей, при встрече с ним испытывавших то удивление, которое, согласно Аристотелю, *побуждает обратиться к философии*. Лекции Линькова изумляли свободой мысли; она восхищала одних и приводила в бешенство других. Достаточно вспомнить, что всемогущий на тот момент хозяин Смольного Г.В. Романов личным распоряжением отлучил Евгения Семёновича от преподавания на факультете на пять лет за принципиальное нежелание присоединяться к хору *философствующих из-под трона*, согласно язвительной характеристике самого изгнанного. Тем самым удельный партийный князь продолжил давнюю традицию власти *грешить против философии*, по аристотелевскому выражению, а Линьков подтвердил истинность высказанной им же мысли, что философия несовместима ни с какой идеологией, ни с какой превратной теоретической и практической деятельностью. Напротив, люди, близкие ему по духу,

радостно откликались на разумное слово, вопреки всему звучавшее в довольно мрачном царстве марксистско-ленинской ортодоксии. Так, один из самых ярких мыслителей советской поры Эвальд Васильевич Ильенков случайно наткнулся в Москве на небольшую книжку никому там не известного молодого ленинградского учёного о диалектике субъекта и объекта в философии Шеллинга (кстати, несмотря на четырёхтысячный тираж, быстро ставшую раритетом) и был настолько поражён глубиной исследования, что, бросив дела, поехал в Ленинград знакомиться с её автором, в котором обрёл, несмотря на разницу в возрасте, близкого друга и духовную поддержку.

Четверть века, с 1969 по 1994 год, Евгений Семёнович работал на кафедре истории философии и приобщал своих многочисленных слушателей к философии единственно возможным для этого способом — путём рассмотрения вместе с ними её предмета в необходимости его исторического развития от Фалеса и Парменида до Гегеля включительно. Чрезвычайный интерес вызывали у публики лекции Линькова по курсу немецкой классической философии, читавшемуся им ежегодно по два семестра на протяжении пятнадцати лет. Они неизменно проходили в атмосфере духовного подъёма и стали заметным явлением в культурной жизни города, встав в ряд университетских лекций, имевших особое научное и общественное значение, сопоставимое с тем, какое в XIX веке имели лекции Шиллера, Фихте и Шеллинга в Иене, а лекции Грановского — в Москве. Лекции Евгения Семёновича собирали весьма разнообразную по составу аудиторию. Их посещали не только студенты, выпускники и аспиранты философского факультета, но и студенты, а также преподаватели других факультетов университета, иных учебных заведений (филологи, историки, востоковеды, физики, математики, медики, слушатели духовной семинарии), вольнослушатели, словом, — все, кому была неотложно необходима разумная мысль. Молва о настоящей философии распространялась по городу и как магнитом тянула неравнодушных к ней на Менделеевскую линию Васильевского острова. Порой самая большая факультетская аудитория не могла вместить в себя всех желающих: они сидели на подоконниках, стояли в проходе у окон в конце аудитории, около входной двери и даже снаружи за открытой дверью. Энергия лектора захватывала слушателей; исходившая от него сила деятельного разума, или разумной воли, держала присутствующих в таком напряжении,

что время и пространство для них исчезали. Евгений Семёнович всегда читал свои лекции без каких-либо подручных записей, а потому ни одной из них не повторял. Каждая лекция была живым развитием мысли, рассматривающей с большей определённой то один, то другой момент всеобщего предмета философии, то одно, то другое философское учение, и те, кто слушал лектора из года в год, не могли не восхищаться гармонией целого, форма которого совершенствовалась прямо у них на глазах. Кроме этого курса, по требованию руководства кафедры Линьков в течение семи последних лет работы на факультете был вынужден каждый семестр заявлять и читать новый спецкурс, тематически связанный с вершиной исторического развития философии — учением Гегеля. Так появились его лекции по феноменологии духа, философии природы, философии духа и философии права, студенческие конспекты которых по сей день можно найти в интернете. Но хотя, к сожалению слушателей и самого лектора, он в силу академической перегрузки не имел возможности раскрыть содержание этих спецкурсов в полном заявленном объёме, тем не менее их связанный ряд вместе с основным курсом лекций по немецкой классической философии представляет собой систематическое развитие философского понятия.

То, что говорил Линьков, вызывало неподдельное воодушевление у столь разных людей потому, что они находили в его лекциях отнюдь не изложение какого-то недоступного, но привлекательного для них материала и не произвольное мнение, по каким-то субъективным основаниям смело расходящееся с официальной доктриной, а живое рассмотрение предметного содержания *sub specie aeternitatis*, говоря словами Спинозы, то есть с точки зрения вечности, или самого понятия философии — всеобщего, определённого в нём самом. В отнюдь не благоприятных для этого условиях Евгений Семёнович продолжал классическую линию развития философии, неустанно продвигая философское познание вперёд — туда, где ещё никто не бывал. Вспоминая Гераклита, можно сказать, что речь Линькова неоспоримо доказывала развитие логоса мира в *самовозрастающем логосе* человеческого духа. Сосредоточенное движение его мысли, вскрывающей всеобщую диалектику мышления и бытия, само было диалектическим, артистически-пластичным и с лёгкостью обращалось с высот того, что Гегель называл *царством чистой мысли*, или *самодвижением понятия*, к обнаружению этой диалектики в природе, обществе

и мышлении, к самым злободневным вопросам человеческой жизни — экономической, общественно-политической, международной, нравственной, научной и псевдонаучной. Безошибочное распознавание самой сути в окутывающей её пелене видимости, неподражаемое умение Евгения Семёновича видеть и наглядно показывать выступающую в явлениях всеобщую природу вещей, их понятие, изумляли слушателей. Аудитория то замирала, заворуженно внимая процессу самораскрытия всеобщего логоса, то взрывалась хохотом, отвечая на язвительный сарказм лектора по отношению к дофилософскому, рассудочному сознанию, которое извращает всё, к чему оно прикасается — саму философию, религию, искусство, общество, воспитание, свободу и так далее. Наследуя афинской школе Сократа, Платона и Аристотеля, Линьков показывал, что без диалектического процесса разумного мышления, вскрывающего диалектику бытия, невозможно разобрататься в эмпирическом, чувственно-конкретном многообразии жизни. В рассмотрение втягивалось богатейшее содержание всех формаций реальности от неорганической природы до вершин духа; многое отчётливо прояснялось в фокусе философского понятия. Так, например, природа всеобщей воли и всеобщей формы собственности, природа мирового исторического процесса и его движущего противоречия как бы сама собой раскрывалась в понятии конкретно-всеобщей, то есть живой и разумной действительности, которая в мучительном ходе своего становления сбрасывает с себя омертвелую кору рассудочных абстракций, представленных в виде безличной или частной собственности и стоящего на её страже бюрократического или частнокапиталистического государства.

По этой причине лекции Евгения Семёновича имели, помимо сугубо научного, вполне определённое гражданское и политическое звучание, органично возникавшее из виртуозного логического анализа собственной определённости философского содержания. Те, кому было ещё не вполне доступно рассмотрение действительности с точки зрения вечности, получали для себя разъяснение так называемых «проклятых русских вопросов». В атмосфере застоя, пропитанной идеологической ложью, а также откровенным карьеризмом и стяжательством бюрократии, которые изнутри разлагали советский строй, явственно ощущалась потребность в нравственном очищении и обновлении. Юношество, как говорится, питало надежды на возможное преодоление разрыва общества и государства, интересов народа и клановых интересов партийной

верхушки, никак не ожидая окончательного отрыва и предательства со стороны последней. Ситуация требовала разумного осмысления, понимания, без чего нет духовной свободы и свободной деятельности; за этим и шли на философский факультет слушать Линькова. Разворачивая для слушателей и вместе с ними диалектический процесс всеобщей необходимости, Евгений Семёнович одновременно показывал, как она прокладывает себе дорогу в сфере особенного и единичного существования. Разумная мысль, для которой нет пределов, проникала в многообразие привычного, но непонятого существующего, вскрывала его внутренние изъяны. Эта действительная свобода мышления избавляла многих от ощущения слепой судьбы, непознанного рока и была тем катарсисом, который вдохновлял их на развитие в себе разумности и свободы. Лекции Линькова производили на слушателей огромное воздействие, во-первых, силой звучавшей в них правды, во-вторых, ответственной позицией самого лектора, чуждого всякой позе и самолюбанию. Свобода и необходимость, субъективное и объективное — эти чистые понятия при рассмотрении природы человека обнаруживали своё высокое нравственное значение и воспринимались как обращённые лично к присутствующим. Рельефные образы, экспромтом создаваемые Евгением Семёновичем, врезались в душу, поражая своей выразительностью. Чего стоит, например, сравнение Сократа с чиновником тех времён по одному лишь пункту — соответствию природе человека: «Сократ — почти бомж по советским меркам, другого возят на дорогих машинах, но именно первый соответствует природе человека, а второй — нет. Каким бы богатством ни обладал, у каких бы кормушек ни находился, что бы о себе ни мнил и что бы из себя ни изображал, но если человек преступает нравственный закон, то он и не человек вовсе! От этой видимости суть дела не меняется!» Такие выводы и сегодня звучат убийственно. Хотя, казалось бы, ничего нового после Сократа и Канта не сказано, но как сказано — ярко, афористично и, главное, в духе исконно нравственной традиции классической философской мысли.

Повторим, что по форме и содержанию лекции Е.С. Линькова по немецкой классической философии являются отнюдь не пересказом учений великих идеалистов и не тенденциозным истолкованием этого материала на основании произвольного мнения лектора, а собственно философским рассмотрением историко-философского процесса и притом насквозь авторским

произведением. Философская позиция Евгения Семёновича возникла в ходе освоения им мирового историко-философского и культурного наследия, ибо без этого невозможно приблизиться, *подобраться*, по его выражению, к философии. Ещё в студенческие годы Линьков сосредоточился на самостоятельном изучении обширного круга первоисточников, выполняя разработанный им самим и утверждённый ректором Ленинградского государственного университета, крупным учёным и организатором науки Александром Даниловичем Александровым, оценившим его серьёзность, план индивидуального обучения на философском и параллельно ещё на нескольких факультетах университета. Затем Евгений Семёнович продолжил свои штудии в библиотеках Германии как стажёр и окончил аспирантуру защитой диссертации о Шеллинге. После этого он не один десяток лет наряду с историей философии занимался историей религии, историей искусства, гражданской историей, политической экономией, следил за развитием опытных наук, в частности физики и генетики. Таким путём Линьков прошёл по сути все те всемирно-исторические ступени духовного развития, которые столь глубоко и во многом на личном опыте изложены им во вводной, феноменологической части публикуемого курса лекций. Благодаря этому титаническому труду он вслед за Гегелем осуществил снятие исторической, особенной формы развития философской мысли, усвоил её всеобщую необходимость и потому продвинулся дальше гегелевской философии, этого первого результата всего историко-философского процесса. Вопреки тому, что вместе с его фамилией до сих пор часто употребляют расхожее словечко «гегельянец», избавляющее тех, кто делает это, от необходимости вникать в суть его позиции, следует признать, что философия Линькова уникальна и по-настоящему современна. Она не повторяет ни одно из исторически существовавших учений, в том числе гегелевскую систему, а является дальнейшим развитием философии как науки после Аристотеля и Гегеля и в этом своём качестве требует особых исследований.

Лекции Е.С. Линькова, с которыми читатель имеет возможность познакомиться на страницах этого тома, представляют собой философское познание самого философского познания, раскрывающее — настолько, насколько это можно сделать в аудитории — действительную необходимость его истории. Чтобы помочь слушателям встать на столь высокую точку зрения, лектор делит курс на две части, первая из которых вводит в понятие

философии, раскрывает необходимые предпосылки и этапы его развития в историко-философском процессе, подводя, таким образом, к рассмотрению во второй части высшего этапа истории философии — классической немецкой философии.

Первые вводные лекции носят ярко-полемический, преимущественно отрицательный характер; они расшатывают привычные представления обыденного сознания о философии и её предмете. Как Сократ, по словам Платона, подобно электрическому скату парализовал слушателей своими речами, так и Евгений Семёнович прежде всего приводил аудиторию в смятение. Его едкая ирония по отношению к самодовольному здравому смыслу и рассудочно-догматическим положениям диалектического и исторического материализма, на которых тогда ещё строился весь процесс обучения на факультете, сначала вызывала у слушателей ощущение опустошённости, сменявшееся затем чувством освобождения и готовности свободно следовать вместе с лектором за положительным движением разумной мысли. Помимо сократовской иронии, эта скептическая артподготовка философского наступления напоминала также знаменитые апории Зенона Элейского и универсальное сомнение, предвещающее метафизические размышления Рене Декарта. Как у предшественников Линькова на руинах мнения должна была возникнуть истинная философия, так и он сам во введении ведёт дело к тому, чтобы саморазрушение плюрализма и догматизма мнений о философии обернулось не нигилизмом, а осознанием необходимости постижения её собственного понятия.

В связи с этим Евгений Семёнович подчёркивает, что проблема понятия, то есть определённого во всех своих моментах всеобщего, отличает философию от дофилософского способа мысли и замечает, что философия, в отличие от позитивных наук, должна доказать необходимость своего понятия. Вслед за Гегелем Линьков поднимает труднейшую проблему начала философии как проблему определения её понятия, исходя из выяснения истинного отношения исторического и логического. Он указывает на то, что путь философской науки является обратным историческому пути становления этой науки, отчего в основании философского рассмотрения истории философии должно лежать понятие философии, или философское понятие, которое само есть результат всего исторического процесса развития философии. Поэтому высказанное в качестве начала философии понятие философии ещё

непосредственно и, чтобы не быть лишь случайным субъективным заверением, оно должно доказать собственную необходимость, то есть раскрыть свою определённую через снятие определённости его духовных предпосылок. В качестве таких духовных предпосылок философии, раскрывающих необходимость и определённую её понятия, Евгений Семёнович рассматривает дофилософские способы духа — опыт, искусство и религию. Каждый из этих способов духовной деятельности и познания характеризуется им как определённый способ отношения сознания и предмета, как одна из содержательных форм развивающегося отношения всеобщности и особенности в сознании, взятом не в обычной абстракции от всякого бытия, а в его конкретном отношении к предмету. Таким образом, опосредствование и обоснование начала философии раскрывается лектором как процесс развития самого духа в его необходимых формах, которые являются вместе с тем определёнными ступенями развития отношения сознания и предмета, мышления и бытия. Линьков последовательно развивает понятие, то есть собственную определённую и ограниченность каждого из этих способов, анализируя сначала сознание, каким оно является в опыте, затем рассудок как рефлексию опыта, после него — эстетическое созерцание и, наконец, религиозное представление.

Эта часть лекций делает нас свидетелями феноменологической трагедии духа, в концентрированном изложении лектора переживающего острейшие коллизии, но шаг за шагом преодолевающего свою разорванность, зависимость от предмета и достигающего тождества с предметом в разумном способе мышления. Источником, ответчиком и судьёй в этом драматическом процессе выступает сам человеческий дух. Он развивается от своего первого, почти бездуховного явления в виде чувственного сознания до философского познания себя самого как истинного духа, благодаря чему трагедия духа венчается его освобождением от своей конечности. Исследование крутого пути духовного восхождения к истине, из простого наброска в «Пире» Платона ставшее в «Феноменологии духа» Гегеля сложнейшим хитросплетением фаз и моментов, в исполнении Евгения Семёновича при чтении воспринимается, если использовать его собственное выражение, как *захватывающий роман* о духовной истории человечества, к которой неизбежно оказывается причастен каждый мыслящий, ибо он сознательно или бессознательно проходит в индивидуальном развитии духа

необходимые ступени этой истории. В аудитории же эта симфоническая увертюра феноменологического введения в философию, которой дирижировал Линьков, подчас доводила слушателей до интеллектуального транса. Полностью погружая их в мир развивающейся мысли, в основание собственного опыта освоения всемирно-исторического наследия духа, она подвигала их к осознанию своего индивидуального положения на этой магистрали духовного развития.

Самодвижение духа к его самопознанию и свободе в рассмотрении Евгения Семёновича завершается понятием философии — её началом, в непосредственности которого снимается интенсивная протяжённость духовного опосредствования. В философии как результате феноменологического развития духа снимаются все её предпосылки, поскольку философия и начинается как отрицание предшествующих ей способов духовной жизни, в которых ещё не достигнута ступень всеобщего единства мышления и бытия, всеобщности и особенности. Именно определённости этого отрицания, согласно мысли Линькова, позволяет раскрыть саму природу философского понятия, которое выступает как разрешение всех предшествующих противоречий формы и содержания мышления. Понятие философии, заключающее в себе всеобщее единство мышления и бытия, обнаруживает себя как подлинное основание своих предпосылок, всех особенных форм духа — как абсолютная возможность существования всех этих форм относительного единства сознания и предмета. Феноменологическое введение в философию не случайно занимает у лектора целый семестр; по своей значимости и содержанию оно представляет собой новое научное изложение опыта сознания, снимающего себя в понятие философии. Евгений Семёнович даёт собственное, независимое от гегелевского, изложение феноменологии духа. Он обращает своё и наше внимание на логику феноменологического развития, не вдаваясь во все его исторические перипетии, от которых сам Гегель ещё был не вполне свободен, и тем самым даёт ключ к пониманию феноменологии духа. Особый акцент Линьков делает на критике опыта и рассудка, развивая заложенную ещё Кантом традицию отрицания бессознательного способа мышления эмпиризма и метафизики Нового времени. Отрицательностью самого рассудка и всех дофилософских способов духа выступает разум как всеобщая форма мышления, имеющая своим содержанием всеобщее бытие и тем самым преодолевающая ограниченность

этих способов. Разум является той формой мышления, для которой только и может выступить предмет философии — всеобщее единство мышления и бытия. Поскольку же само это всеобщее единство есть диалектический процесс саморазвития, постольку и разум есть диалектическая форма мышления, самодвижение понятия. Феноменологическое введение в философию Евгений Семёнович завершает рассмотрением определённости самого предмета философии, её всеобщего понятия, в трёх его моментах — всеобщности, особенности и единичности (бытии, мышлении и их конкретном единстве). Поскольку всеобщее единство мышления и бытия есть внутреннее противоречие, всеобщая отрицательность, постольку оно есть процесс саморазвития в себе самом и определения себя к своим особым формациям природы и духа, которые в силу отрицательности всего конечного снимаются в своё развитое, конкретно-всеобщее единство познающим разумом. Таким образом, философия есть, согласно мысли Линькова, познание и развитие этой всеобщей диалектики мышления и бытия — развитие самого разума, познание мышлением себя самого в своих всеобщих определениях, истинная свобода. Всеобщее понятие философии, которое Аристотель определил как *мышление мышления*, а Гегель — как *субстанцию-субъект*, Линьков понимает как *всеобщую диалектику мышления и бытия, диалектику отрицательности, или всеобщую отрицательность*. Эти выражения есть не просто новые наименования того же самого, а различные формулировки его собственной философской позиции, которая развивает всеобщее понятие философии, самого разума. Подхватывая мысль Евгения Семёновича о том, что Гегель начал осуществлять снятие исторической формы философии в её логической форме, можно сказать, что сам он продолжил этот процесс разработки логической формы и содержания философии — процесс разумного познания и развития всеобщего логоса, манифестирующего себя в особенных формациях природы и духа и выступающего в соответствующей себе форме диалектического мышления. Подчеркнём ещё раз, что уже упомянутая книга Е.С. Линькова «Диалектика субъекта и объекта в философии Шеллинга» (Л., 1973), его статьи «Всеобщая диалектика мышления и бытия как основание и результат отношения мышления и бытия в философии Гегеля» (см.: Вестник Ленинградского государственного университета. 1984. № 11. Вып. 2) и «Становление логической философии» (см.: Гегель. Наука логики. СПб., Наука,

1997), а также его лекции, авторизованная публикация которых, надеемся, будет продолжена, содержат дальнейшую разработку философской науки после Аристотеля и Гегеля. Благодаря этому в работах Линькова мы находим логическое обоснование и развитие традиции классического гуманизма, согласно которой разумно мыслящий и в силу этого свободный человек — не случайная частица, не модус вселенной, а необходимая суть её бытия, осуществление её внутренней цели и сознательно реализующая себя сущность.

На основе раскрытого в главных моментах понятия всеобщего предмета философии и его внутреннего противоречия с особенной, исторической формой его познания Евгений Семёнович определяет необходимость вовлечения этого предмета в исторический процесс и даёт ёмкую характеристику основных этапов его исторического развития. Этот процесс имеет целенаправленный характер; высшим является этап классической немецкой философии, на ступени которого противоречие мышления и бытия достигает своей всеобщности и разрешается в философии Гегеля.

Рассмотрение этапа классической немецкой философии во второй части лекций несравнимо с обычным учебным изложением этого материала. Евгений Семёнович рассматривает каждое из философских учений, созданных на этом этапе, согласно его принципу, или его особенному понятию, представляющему собой необходимый момент развития всеобщего понятия философии. Если продолжить начатое сравнение всего лекционного курса с монументальным симфоническим произведением, то можно сказать, что основная тема обоснования необходимости философского понятия, заданная увертюрой феноменологического введения и определившая контрапункт противоречия понятия философии, в рассмотрении учений Канта и Фихте достигает своей кульминации. Лекции же, посвящённые учениям Шеллинга и Гегеля, представляют собой мощное симфоническое завершение, подобное финалу Девятой симфонии Бетховена, напряжение которой разрешается, как известно, положенной на музыку одой Шиллера свободе. Эти последние аккорды курса лекций тоже звучат как исполненный радостью гуманистический гимн свободе и самосознающему разуму. Философия как наука, в которой разум приходит к знанию себя самого, является, согласно мысли Гегеля, развитой Линьковым, истинной формой развития логоса — всеобщей диалектики мышления и бытия.

Представляется, что значение лекций Е.С. Линькова несколько не уменьшилось, а, наоборот, возросло в наше время, когда настоящую философию едва ли не повсеместно вытеснило то, что Кант вслед за Платоном иронически назвал *филодоксией*, то есть любовью не к мудрости, а к мнениям. Эти лекции и в период их создания были направлены, прежде всего, против рассудочного догматизма, свирепствовавшего тогда в виде ортодоксальных доктрин диамата, истмата и так называемого «научного атеизма», которые по содержанию выражали самое что ни на есть обывательское сознание, мнившее себя, однако, высшей формой самой философии. Образ мыслей этой агрессивной обывательщины несколько не изменился не только за последние двадцать лет, но и вообще со времён Гегеля. Более того, устранение официальной марксистско-ленинской философии, спекулировавшей на опытных науках и являвшейся их наивной рефлексией, обернулось, вопреки ожиданиям, не взлётом, а падением общего уровня философской культуры. В связи с этим приходится констатировать, что та критика бессознательного способа мысли, которая была обращена Линьковым против воинствующего позитивизма диамата и истмата, ещё более справедлива по отношению к анархизму современной эклектики, готовой начать с любого произвольного представления, не исследуя его происхождения, как будто Сократ и Кант никогда не существовали. Главный урок классической немецкой философии, подробно разобранный в лекциях Евгения Семёновича, остаётся не усвоенным многими нашими современниками. Этот урок состоит в том, что рассмотрение бытия в отрыве мышления, а мышления — в отрыве от бытия, разделяя содержание и форму мышления, порождает все превратности онтологии и гносеологии и через них неминуемо ведёт к агностицизму. До сих пор мало кто понимает, что стихийное мышление, не поднявшееся до исследования своего необходимого отношения с бытием, — не знающее своей всеобщей природы, то есть не ставшее разумом, — в лучшем случае будет повторять уже пройденные этапы исторического развития понятия философии, а в худшем — не сознавая того, возвращаться к дофилософским формам сознания.

Популярная сегодня «критика разума» («критика инструментального разума», как и любая другая) имеет своим предметом отнюдь не действительный разум как результат всего исторического процесса развития философии, а лишь рассудочно понятый разум. На самом деле она является бессознательной критикой рассудком

собственных фикций, принимаемых и выдаваемых за разум. Поскольку эта критика не знает ни действительного разума, ни себя самой, она возвращает современную мысль к чисто эмпирическому способу отношения к реальности. В нём и пребывают все ныне доминирующие направления филодоксии — *рационализм* позитивизма, этого новоявленного номинализма, *иррационализм* чувства, который, заменив феноменологию феноменализмом, забросил человека в стихию индивидуальных переживаний, а также *интуитивизм*, соединяющий в себе обе эти крайности. Современная псевдофилософия, объявив присущее философской классике стремление разума к познанию всеобщего основания знания и нравственной деятельности причиной тоталитаризма, в своей безудержной погоне за оригинальностью породила какофонию бесчисленного множества индивидуалистических рефлексий. Не случайно в том, что называют постмодерном, уже не осталось не только всеобщего основания, но и вообще никакого основания, так что он действительно есть явление полной нелепицы. Для него умер сначала Бог, а затем и субъект со всеми его смыслами. Осталась одна лишь *игра в смыслы*, причём игра без правил, у каждого своя, хотя и неизвестно чья, ибо субъект-то умер! Начав с отрицания разума и доигравшись до отрицания смысла вообще, постмодерн дошёл до самоотрицания. Можно сказать, что наше время есть время абсолютного скептицизма не только в филодоксии, но и во всём духовном или, правильнее сказать, бездуховном укладе современной цивилизации.

Конец всему? Нет, только ему, этому окончательно выжившему из ума укладу, ибо чем более абсурден так называемый «современный мир», тем острее и сильнее заявляет о себе потребность в обретении духовной почвы, всеобщего основания разумной и, значит, нравственной жизни, ибо только на таком основании может быть побеждён чёрствый эгоизм, господствующий в этом, по известному выражению Гегеля, *духовном животном царстве*. Обращение к классическому философскому наследию — насущная потребность каждого мыслящего человека, не желающего отказываться от познания себя самого, от поиска всеобщего основания разумности и нравственности, которое и есть основание всего человеческого, не желающего рвать свою духовную связь с природой и другими людьми. Отвечающие этой непреходящей потребности лекции Е.С. Линькова есть не просто прекрасное введение в философию, но и приобщение к самой философии в её классическом,

образцовом развитии. Эти лекции представляют собой открытую для всех *школу мысли*, по выражению их автора, задача которой всегда была, есть и будет одна — помочь человеку придти к себе самому, то есть к истинной самостоятельности и свободе.

И.А. Батракова

*Санкт-Петербург,
19 февраля 2012 года**

* В работе над текстом вступительной статьи «Школа мысли» принимал участие А.Н. Муравьев.

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВВЕДЕНИЕ

*Лекционный курс
для студентов 3-го курса философского факультета
Ленинградского государственного университета
1988/1989 учебный год.*

Осенний семестр



ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Мы с вами будем иметь дело с историей философии. Само понятие истории философии есть уже в себе самом выражение противоречия, о котором мы даже и не догадываемся. Почему? Потому что само это выражение содержит два пункта. Если говорить по порядку, то первым из них является история, а вторым — философия. Значит, если их расчленишь, то можно иметь дело не только с историей философии, но и с историей очень многообразных предметов. И вам это очень хорошо известно. В данном случае нас интересует не история каких-то иных предметов, а история именно философии. Значит, речь может идти по существу, чтобы не было каких-либо превратностей, только об одном: о философии в её же собственной истории. Вот это, наиболее узко определяемое пока, содержание, с которым мы с необходимостью имеем дело.

Но дав больше определений и избавившись сознательно от первоначальной абстрактности этого выражения, мы тем самым отнюдь не избавились от противоположений. Почему? Потому что хоть мы и хотим иметь дело с философией в её собственной истории, всё равно нам не удастся избежать простого и первого возникающего вопроса: а что есть сама-то философия? Вот это и есть вопрос, который резюмируется в самом простом, детском, доступном выражении «понятие философии». Вся проблема у нас очень простая: найти понятие философии. И на первый взгляд кажется, что нет ничего проще, чем это сделать. Но, увы, только на первый взгляд.

Возьмите любую из существующих форм человеческого познания, любую научную дисциплину и задайтесь простым вопросом: что есть понятие в данной науке? И вы сразу, при первом же знакомстве, обнаружите, что существует бесчисленное множество так называемых понятий того или другого предмета в каждой отдельной науке. Приведу пример, чтобы вам не держаться в сфере абстрактного представления без содержания. Возьмите, например, что перед нами стоит задача дать понятие того, что есть человек. Но присмотритесь к истории мысли во всех её сферах и формах человеческой культуры. Какие только понятия того, что такое человек, не давались и не существуют! Видите, какая трудность?!

Возьмите другое: что такое государство? Вы думаете, что только то, что вы знаете по курсу истмата, что Ленин определял государство вот так-то, резюмируя Маркса и Энгельса? Ошибаетесь. Понятие государства представлено так пёстро и так многообразно, как и сама история государства. И каждый шаг политической истории был определённым материалом для осмысления и выработки новой дефиниции государства.

Это я вам даю пример той трудности, с которой сталкивается наука, которая имеет дело с достаточно очерченным предметом. Ну а что касается философии, то здесь, даже при первоначальном знакомстве, выступают трудности, казалось бы, абсолютно непреодолимые. Почему? Перво-наперво, у нас из-под ног уплывает почва, присущая любой другой науке. Вот хорошо бы указать сначала предмет данной науки, а потом приступить к раскрытию, усвоению, присвоению определённости этого предмета, выражаемой в концепциях, учениях, доктринах, догмах. Так просто! И в других науках, действительно, этот лёгкий момент имеется. Берёте физику — у неё предмет достаточно очерчен. Берёте химию — тоже ясно с самого начала, с каким предметом она имеет дело. Любую науку возьмите, кроме философии, — предмет более-менее очерчен. То же самое касается и истории самых разных дисциплин. Берёте историю искусства. Ну что искусство! «Искусство есть искусство». Представление в исходном пункте есть, предмет более-менее очерчен. Иди дальше, занимайся самой историей этого предмета. Увы! Философия — это такая каверза, что, сколько бы мы ни хотели, мы не можем указать её предмет, который наличествовал бы для нашего познания как нечто отличное от самого познания. И в самом деле, что такое философия? Каков её предмет? А ведь чтобы разобраться в понятии философии, нам нужно указать её предмет. Не делаем этого? Простите, но тогда мы сразу отказались от самого пути получения понятия этой науки.

Ну и что же является философией и каков её предмет? Вы уже народ опытный в этой проблеме и знаете, как обстоит здесь дело. Всё опубликованное по философии имеется у нас в огромном наличии и пестроте. Можете открыть все учебники, все имеющиеся публикации. Вместе взятые, они очень интересны в одном пункте. В каждой публикации, в каждой работе, статье, монографии и так далее обсуждается сразу какой-нибудь момент, какой-нибудь пункт, который по непонятно как установившейся традиции считается философским. Но возникает вопрос: по какому праву этот момент,

этот пункт, эта проблема относятся к философии? На каком основании? Автор, мол, так считает, ему так кажется. Но это его личное дело. Мало ли что кому кажется и как кто считает. Субъективная позиция совершенно не дает никакого объяснения. И в отчаянии мы с вами бросаемся: ну ладно, эти авторы ничего нам не дают, посмотрим других, может быть, там что-то имеется. Что ни учебник, то начинается за здравие, а кончается за упокой. Что такое философия? Для некоторых это — процедура, рассудочная рефлексия. Многие следуют от этимологии: философия — это «любовь к мудрости». Следствием этого является мудрость как предмет, а тот, кто занимается им, должен быть мудрецом. Но что интересно! Начинают все вроде бы с одного абстрактного пункта, а кончают абсолютным плюрализмом, то есть тем, что, оказывается, вокруг полно мудрецов и, соответственно, таких предметных мудростей! Почему происходит такая форма обработки этимологии? Потому, что начисто выбрасывается даже то, что проделала история с этим первоначальным словом и его содержанием. Какое нам дело до того, что в эпоху семи мудрецов считали мудростью и кого признавали мудрецом?! Разве две с половиной тысячи лет развития после этих мудрецов ничего не значат? Улавливаете, в чём суть? Значит, апеллировать к мудрецам есть простой приём: первоначальную архаическую историю, которая ещё и не определена в отношении к философии, выдавать за единственный критерий философии, за философию по преимуществу! Великолепно! Но в таком случае дальнейшая история будет деградацией этих мудрецов, то есть историей превращения семи мудрецов в современных обывателей в философском мире. Вот в том то и дело, что этимология ровным счётом ничего нам не даёт.

Но тогда рассудок, мечась в этом неразрешённом противоречии, — а он неистощим в своей энергии и своей априорности, — всё время находит что-нибудь иное. И что он находит? И в самом деле, учение это никуда не годится, но есть философские учения, и они известны всему миру. Вот тут-то нам и спасение! Начинается движение в объятия к этим философским учениям. А их было столько много за такую длинную историю духовной жизни человечества. И притом, к какому философскому учению ни приступаешь, — например, к Сократу, — у него свой взгляд, своё понимание того, что такое философия. Приступаешь к Аристотелю — у него своё понимание философии. Приступаешь к Джордано Бруно, а он говорит, что философия — дисциплина, которая занимается причинами начал

физики. Берёшься за Спинозу, а он говорит: да нет, все это не то, что говорили предшественники, философия — рассмотрение всего под углом зрения вечности. Выступает на сцену Бэкон и говорит: да нет, философия — это движение от чувственно воспринимаемого к обобщениям оного. Это и есть, мол, единственный путь философии. Выступает Кант и говорит: а вообще-то философии до меня и не было. Была, конечно, естественная потребность философии, врожденная, природная, инстинктивная, а философии как науки не было. Значит, проблема предстает резко: а есть ли вообще философия как дисциплина, и каким образом она может быть вообще? Выходит после Канта Фихте и говорит: а знаете, философия есть не что иное, как исследование оснований опыта. Я вам просто проиллюстрировал.

Но тут присоединяется ещё и другое бедственное положение. Наше философствование с 1924 года шло исключительно под колпаком политических доктрин. Это была своеобразная историческая форма зависимости философии от политики, подобно тому, как в Средние века философия развивалась в зависимости от теологии. К чему это исторически приводит, мы с вами хорошо знаем. В Средние века пошли, правда, на уловку: раз философия поставлена в такую зависимость от теологии, нужно выдвинуть доктрину двух истин. Одна из них принадлежит теологам, другая же, светская — философам. Уловка была чрезвычайно интересной. Намерения авторов этой концепции были в высшей степени субъективно благородными. В чем это благородство состояло? Раз уж философия попала в бедственное положение зависимости, а не свободы, то нужно создать видимость, что философия податлива, и пусть теология обладает своим царством, а философия — пусть хоть маленьким, преходящим, но своим. То есть была цель сохранить самостоятельность философии. К чему это привело практически? К тому, что философия попала в ещё большую зависимость от теологии. Церковь быстро раскусила этот приём и сказала, что если философский разум претендует на существование вне всякого отношения к истинам церкви, то он, в общем-то, разум от дьявола. Двух разумов быть не может. И укоренилось состояние ещё большей подчинённости и зависимости философии от теологии.

У нас философствование выступило как вторичная форма этого средневекового отношения, примерно в тех же коллизиях, только моменты поменялись. Вместо церковной политики выступила политика государства, которое было объявлено целью,

а гражданское общество — средством для сохранения и процветания этой цели. Что собой представляет философствование сталинско-брежневского периода? Оно представляет собой определённую экзегезу основоположников марксизма. Да-да, в буквальном смысле слова! Правда, тут есть и второй момент: на экзегезе, истолковании, очень верноподданническом, дело не удержалось, и выступила рас-судочная рефлексия. Современное состояние диамата таково, что когда с его представителями заговаривают о порицании Маркса и Энгельса в философии, то они уже откровенно заявляют теперь, в эпоху демократизации: «Ну сколько можно пережёвывать эту старую жвачку?» Отсюда следует гордость современного диамата. Он настолько шагнул (правда, остается открытым вопрос: вперед или назад) от философской позиции Маркса и Энгельса, что они абсолютно устарели. Я не случайно обратил внимание на эту фразу.

Что представляет собой экзегеза вообще? Чтобы для вас она не была пустым представлением, в буквальном смысле слова — истолкование. Как видите, оно очень скромно, настолько скромно, что скромнее позиции и не придумаешь. Я, дескать, сам вообще-то ничто, и дело не во мне, а в том, чем я занят по содержанию. Значит, содержание дано. Это прежде всего работы Маркса и Энгельса. А я — скромный слуга их, занимаюсь истолкованием. Правда, скромная позиция? И притянуть-то не за что. Он — ничто, а всё — работы Маркса и Энгельса. Эта песенка повторяется в истории не впервые. Разве история развития религиозной формы сознания не демонстрирует нам это? Разве христианская церковь не занималась на первой стадии с необходимостью именно экзегезой? Это та стадия, которая с необходимостью выступает как начальная стадия развития чего-либо в духовной сфере. Но развития своеобразного, не знающего себя самого, поэтому мало что дающего по сути дела, по содержанию. Обратите внимание: здесь предпосылкой выступает то, что я буду достаточно достоверно, без искажений следовать первоисточнику, занимаясь только механическим его разъяснением. Вот и вся позиция. Но, простите, пожалуйста, независимо от того, какому автору принадлежит работа, разве она есть механический агрегат, разве это какое-то предметное, вещественное существование? Ведь все-таки это плод какой-то духовной жизни. Вот если бы мы взяли за истолкование предметов, то независимо от того, адекватно или неадекватно мы разъясняем, истолковываем вещественный субстрат, он от этого ни на йоту не изменяется. Понимаете? Хотите — трактуйте кислоту так или иначе, от этого

она не перестанет быть той кислотой, какая она есть, она всё равно сохранит себя как кислота. Так обстоит дело в предметном мире. Любому из существующих предметов безразлично, осваиваем мы его или нет, хотим мы его знать или нет, подходим к нему или уходим от него, смотрим на него или не смотрим. Он пребывает, он есть. Но в духовной сфере эта уловка, которая ясна из отношения предметов, прежде всего вещественных, оказывается своей собственной противоположностью.

Итак, центральным пунктом выступает искреннее, без всяких амбиций, пожелание быть скромнейшим истолкователем или разъяснителем. А теперь я ставлю вопрос: а как сие возможно? Вот человек взялся быть не каким-нибудь теоретиком-истолкователем, а всего-навсего для развития индивидуальной культуры занимается чтением какой-то философской концепции, работ какого-нибудь философа. Оставим пока открытым вопрос, философ он или нет. Не в этом дело. Вот он читает непосредственно. Ему не нравится современная казённая доктрина марксизма-ленинизма и он говорит: «Я это всё отбросил и занят самим первоисточником, и более меня ничто не интересует». Обратите внимание, эти же песни поют с позиции экзегезы. А теперь вопрос детский: «Как вы думаете, даже при простом чтении он действительно сохраняет содержание и непосредственность того учения, которым занят?» Вот это и есть колоссальнейший самообман, как и обман, если он насаждается другим. Даже простое чтение есть изменение читаемого!

Дальше вступаем в сферу перевода философского произведения с одного языка на другой. Философский язык перевода, независимо от того, сознаётся это переводчиком или нет, выступает уже полной интерпретацией подлинника. Поэтому когда мы с вами в «борьбе с космополитизмом» достигаем того пункта, что всякое знание языка, кроме родного, является «преступлением против коммунизма», потому что это вредит «всестороннему развитию индивидов», то мы с вами уже крепко засели в интерпретации переводчиков. Это нешуточный вопрос, который я сейчас поднимаю. Эта проблема тесно связана с нашей темой. Возьмите того же самого Платона, его работы, и сравните разные переводы. Вроде бы название работ одно и то же, и имя на обложке одно и то же. Но читаешь и видишь, что перед тобой совершенно два разных Платона. Интересно! Вам не верится в отношении Платона — хорошо. Посмотрите разные издания Маркса и Энгельса. Опять получается два Маркса и два Энгельса. А суть проста: нужно обладать величайшей бескультурностью, чтобы

думать, что экзегеза возможна. Всякое истолкование — это не до-тошнейшее и преданнейшее следование учению, а его изменение. Если мы не знаем этого простейшего пункта, то рано нам что-либо делать даже для индивидуальных целей в области философии.

Вывод отсюда следует простой: именно поэтому экзегеза перешла в рассудочную рефлексию, в резонёрство. Что обнаружила экзегеза? Что ни истолкователь, то получается что-то иное, и в конце концов истолкователи оказываются противоположными друг другу, а исходный пункт один. То есть истолкование с необходимостью на определенной фазе приходит к тому, что истолковываемое содержание оказывается истинным в совершенно противоположных позициях. Обратите внимание, какая своеобразная антиномия Канта выступает на сцену. Как у Канта: мир вроде один, но его можно определить так, что он имеет начало во времени, и это можно обосновать и доказать, притом без всякого обмана, и так же можно доказать обратное. Доказательство истинно и в том, и в другом случае. Он, этот проклятый мир, оказывается имеющим начало во времени и не имеющим его. Точно так же и в отношении толкования первоисточника. Вот вам иллюстрация. В христианстве исходным пунктом толкования является библия. Первоначально вся ставка делалась на то, что содержание библии является для нас святым. Мы — слуги этого содержания и не имеем ничего от себя. Ну и что же возникло в дальнейшем ходе исторического развития этого добродетельного истолкования? То, что библия выступила основой религиозной доктрины, а затем выступила и основой всех ересей в истории. Великолепно! А посмотрите на основоположников марксизма. Ведь мы дошли сейчас до той стадии в истолковании основоположников марксизма, что они в этом истолковании выступили своей собственной противоположностью, притом не только в философской или экономической сферах, но даже и в политической. Марксизм в лице политики, в лице современной формы, — это одна линия, и те кто, борется с марксизмом, тоже исходят из того же марксизма. Я просто стараюсь разъяснить для вашего сознания, что если мы ставим задачей своей практической или теоретической деятельности удержать предмет в его непосредственности, то это величайшая практическая и теоретическая ошибка. Нам никак не избавиться теоретически и практически от того, чтобы на определённой ступени этот предмет не обнаружил себя в своей собственной противоположности. Вот как раз на этом моменте и выступает вся форма рефлексии, так называемая духовная жизнь. Но как же так?

То, что было истиной, теперь оказывается заблуждением. То, что было священной политикой при Сталине, теперь оказывается преступлением. Вот где крах обыденного сознания.

Итак, «философия занимается прежде всего истолкованием». У нас много теперь таких апологетов, которые громко кричат о том, что исходят из текстов, из первоисточников, а остальное их не интересует. Это наивнейший, первоначальнейший обман самой экзегезы. Эти люди даже не подозревают, что нельзя иметь дело с духовным предметом и заниматься его усвоением, не подвергая его изменениям соответственно со своей собственной индивидуальностью. Интересно было бы дать задание Всемирной ассоциации социологов провести исследование во всех странах мира того, как при чтении того же самого Платона получается столько-то миллиардов Платонов. Сколько читателей — столько Платонов. Каждый полагает, воспринимает соответственно своей индивидуальной форме развития. Поэтому неудивительно, что говорящие об одном и том же говорят на совершенно разных языках. Вот как дело обстоит.

Я специально взял пример, который по содержанию вовсе не касается философии. Что касается философии, то здесь двойная трудность, ибо особой трудностью является то, что в отличие от других наук в философии не все обозначили предмет для нашего сознания. Поскольку в работах Маркса и Энгельса вообще не сохранилось дефиниции того, что такое философия, то это вызвало еще больше трудностей по сей день. Что только не проделывали наши «плясуны» на канате философии! Надо же дать дефиницию того, что такое философия, и более-менее научную, а у Маркса и Энгельса её нет. Ужас! Вот если была бы, то ничего не надо и делать. Как же вышли из этого затруднительного положения? Очень просто. Нашли у Энгельса рассуждение о том, что такое диалектика. Энгельс определял диалектику как «науку о всеобщих законах развития природы, общества и мышления». Но мешало одно: предложение начиналось со слова «диалектика». Неужто всякая философия есть диалектика? Да нет, люди у нас образованные и прекрасно усвоили, что на протяжении целых исторических эпох господствовало метафизическое мышление, а вовсе не диалектика. Очень мудро сообразили, что пользоваться этим словом, как Энгельс, нельзя. И заменили: «Философия есть наука...» и так далее. Но обнаружилось ещё и другое: у Энгельса присутствует странное выражение «наука о всеобщих законах». Как же быть? «Всеобщее» — что это такое? Всё не охватить, охватить

можно только нечто и кое-что. Значит, «всеобщее» не подходит. Это замашки субъективизма. Энгельс ошибся. Поэтому видоизменим со знанием дела. «Философия — наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления». Все, дефиниция получилась. Вот какой генезис у этой «строжайше научной», партийной позиции. Всё перевёрнуто на ноги. Если считать, что первоначально всё стояло на голове.

Что здесь интересно? Откуда вышло выражение «наиболее общие законы»? Из простого, очень хитрого, не формулируемого здесь определения, но которое всё же есть. Что такое философия? Что-то непонятное. Нечто вроде призрака. Вроде бы чем-то занят, но всегда такое ощущение, что имеешь дело с ничто, с абсолютной пустотой. Но стоит ли нам заниматься призраками? Уж если заниматься, так чем-то. А чем-то занимаются науки о природе, обществе и мышлении. Вот они-то, по крайней мере, что-то. А философия — неизвестно что. Ну а поскольку это — абсолютный фундамент, то, значит, эти науки есть знание и настоящее знание. Ну а философия, в лучшем случае, может быть субъективной рефлексией и обобщением того, что делается в этих науках. Философия вообще не есть наука и не есть познание. Это в интересах заработка, в интересах политического состояния её сохраняют ещё, хоть она и держится объедками со стола остальных наук просто потому, что людям, занятым фундаментальными исследованиями, некогда и нет желания заниматься обобщениями в своей сфере. Поэтому они оставляют эти крохи для профессионалов-философов, которые благодаря доброте представителей этих наук засаживаются обобщать и получают наиболее общие законы. Одно только непонятно. Скажите, пожалуйста, что общего можно найти в законах механической формации и в законах памяти? Если даже память механическая, то в ней всё равно нет толчка, инерции. Посудите сами, что это была бы за память, если бы эта формация развития во вселенной ровным счётом ничем не отличалась бы от механической природы?! Хоть какое-то различие должно быть. Значит, механическая память есть исключительно лишь апология, которая фиксирует неудовлетворительность внешних моментов памяти или некоторые её определенности, но не более. Память в её собственной природе в этом выражении ещё не вскрыта, а вскрыта лишь её неудовлетворительность. Поэтому затея весьма интересна. Сколько бы мы ни обобщали все науки, все предметы этих наук в качестве природы, общества и мышления, сколько бы ни ставили перед собой задачу вывести наиболее общие

законы, увы, мы не можем выполнить эту задачу. Потому что наиболее общих законов не существует.

Когда начинают серьёзно относиться к этому тезису и ищут, например, наиболее общие законы органической природы и общественной жизни (а почему бы и нет, ведь общество можно рассматривать с периода дикости как часть дикой природы, то есть как говорящую природу), то практически возникают такие учения, как социал-дарвинизм, мальтузианство, то есть приходят к выводу, что одни народы, в буквальном смысле слова, должны питаться другими. В самом всестороннем смысле этого слова, то есть не просто эксплуатировать, выкачивать прибавочную стоимость, а в буквальном смысле слова пожирать, уничтожать. Хорошая штучка этот поиск наиболее общих законов! Когда почитаете труды Кропоткина, который имел исходным пунктом доктрину Чернышевского, то найдёте ту же самую предпосылку. Она прямо содержится в работах Чернышевского. Чтобы не быть голословным и не клеветать на «великого революционера-демократа», звавшего к топору, рассмотрим, к чему сводится позиция Чернышевского. Например, к тому, что в природе имеются разные вещества и их свойства (это новый вклад после Ломоносова!), железо окисляется, ржавеет. Ну а что такое сознание? Это нечто вроде ржавчины мозга. Начало окисляться, ржаветь, загорелось и... вспыхнуло сознание! Без шуток. Почитайте его знаменитую работу «Антропологический принцип в философии». Она вся содержит рассуждение о том, как связано окисление вещества в неорганической природе с возникновением сознания в органической. Кропоткин, следовавший этой доктрине, сделал вывод: для того чтобы понять, что такое нравственность человека, необходимо найти зоологические понятия нравственности. Великолепно! Между прочим, подобные рецидивы есть даже у Герцена, который всё же не опустился до такого философского бескультурья. В одном из писем он пишет: «У меня появился друг, который серьёзно занимается химией, и в конце концов он выводит, что такое мышление». Итак, зоологическое понятие нравственности, зоологическое понятие прекрасного... А в самом деле, что есть прекрасное для дикаря? Вы думаете, это то, что есть живое, как учил Чернышевский? Что прекрасное есть жизнь? Ничего подобного. Прекрасное — это то, что можно съесть. Пока оно ещё живое — оно не прекрасно. Когда я его съедаю — оно самое прекрасное.

Вот представьте себе, что я, а может быть, и все мы, дружно встали на позицию Кропоткина: вот это и есть философия и больше

ничего. А почему нет? Чем эта позиция хуже любой другой, отстаивающей точку зрения субъективной определённости («мне так кажется», «у меня такое представление», «я на этом стою»)? Чем она хуже? Да ничем! Ну хорошо. Пусть нас какой-то инстинкт предохранит от этих крайностей рассудка, и мы скажем, что, вы знаете, это как-то безвкусно воспринимается, были ведь и более изящные, аристократические подходы к философии. Хорошо. Давайте пойдём по изящному, аристократическому пути. Но изящных подходов много за две с половиной тысячи лет. Ну что будем делать? Все вместе взять? Увы, они противоречат друг другу. И в самом деле, сосчитайте, сколько было разных точек зрения на то, что есть философия. Как быть? Значит, снова идем по пути рассудка: нужно выбрать. Хорошо бы видеть что. У Фомы Аквинского дурная слава. Неотомизм — «идеологическая служба умирающей буржуазии». Не годится. Выбираем последних. И начинается контрабандная подтасовка. Выступает верный ленинец, начинает бурно и шумно доказывать, что он — единственный марксист-ленинец, а потом как-нибудь в доверительной конфиденциальной беседе обнаруживается, что он больше придерживается взглядов Поппера. Но обнародовать это нельзя — опасно, поэтому он вообще-то марксист-ленинец. Обратите внимание, эта раздвоенность сознания прошла через всю нашу философствующую публику. Публичное исповедование марксизма-ленинизма и молчаливое, про себя, — то Кропоткина, то Поппера, то Рассела. Это интересное зрелище. Ведь, посудите сами, когда дух человека оказывается разорванным, то это отнюдь не лучше, чем разорванность его тела. Разорванность духа — гораздо большая форма гибели человека в целом, чем разорванность его тела. Но интересное дело, если бы у философов с таким разорванным сознанием отсутствовала голова, то философия бы от этого ни на йоту не пострадала. Вероятно, кто-то пророчески поставил в Эрмитаж скульптуру философа без головы. Её нужно вынести из Эрмитажа и поставить в качестве монумента советскому философу. И обратите внимание на то, что это не шутка, а трагедия духа.

Политика и политические мудрецы знали, что такое философия и чем она должна заниматься, а профессионалы, промышляющие философией ради куска хлеба, философствовали так, как требовали. Кто у нас был первым философом? Иосиф Виссарионович Сталин. Вторым — Ленин. Потому что Сталин гениально истолковал то, что содержалось в качестве мешанины и набросков у Ленина. Вы с этим уже не сталкивались. Но вам, наверное, встречалась другая сторона

той же медали, что, мол, Ленин гениально систематизировал то, что разработано в работах Маркса и Энгельса. Значит, кроме политического бедствия второго порядка имеется действительное незнание того, что такое философия. Если бы эти индивиды знали, что такое философия, то они бы не писали того, чего не думали.

Значит, в этой ситуации возникает одно: у нас подходов много и нужно только выбрать один из многих. «Раз надо сказать, что такое философия, то я выбираю то, что сказал о философии Фейербах». Простите, а как же быть с остальными философскими учениями? «А они не философские». Пристаёшь к представителям данной позиции и спрашиваешь: «Ты хоть действительно понял философию Чернышевского?» А он с гордостью отвечает: «Конечно!» Или, например, когда хотят похвалить кого-то, то говорят: «Вот этот человек — специалист по Зенону, вот тот — по Фоме Аквинскому, а вот этот — по Ленину». Я без шуток перебираю вам постоянно встречающиеся явления. А теперь задаю вам серьёзный вопрос: а можно ли дать понятие философии Чернышевского? Вопрос нешуточный. Скажите, а можно ли дать понятие какому-либо определённом камню, который я воспринимаю в своих ощущениях? Улавливаете, в чём вопрос? Вот в связи с этим я и спрашиваю с полной серьёзностью: «Как можно дать понятие философии Фейербаха или понятие философии Чернышевского?» Мне скажут: «Да нет ничего проще. Стоит только рассказать то, о чём говорил Чернышевский, в каких выражениях, и разъяснить, в чём взгляды Чернышевского отличались от взглядов Писарева или Фейербаха. Вот и всё». Но правда ли, что понятие сводится к тому, чтобы показать отличие данного предмета в одной его эмпирической определённости от других? Не правда ли, вам хорошо известны многочисленные попытки дать систематическое отражение наиболее существенных свойств, качеств и так далее? Должен сказать, что это — не понятие. Почему? Потому, что если бы мы имели дело с понятием независимо чего и о чём, то понятие должно было бы служить исходным пунктом дефиниции предмета, а из этого понятия не сделать исходного пункта дефиниции. Потому что дефиниция в простейшем уже есть суждение, а это понятие в суждение не втянуть. Вот в том и состоит наивность современного философствования во всем мире, что оно слишком много кричит о понятии чего-либо, в том числе и о понятии самой философии, но что такое понятие, никто не взял на себя труд исследовать, по крайней мере, в нашей стране. Да и за рубежом. Я не говорю, что не было исторических попыток исследовать

природу понятия. Приведу один лишь пример. Откройте «Науку логики» Гегеля, третий том, который составляет учение о понятии. Но, прочитав третий том, вы обнаружите, что учение о понятии отнюдь не исчерпывается этим томом, а предполагает ещё и первый, и второй. Для того чтобы раскрыть, что есть понятие, человеку потребовалось три тома объёма и вся жизнь. Ну, мучались люди, да и ладно. Мы, слава богу, избавлены от этого. К тому же Гегель был абсолютный идеалист, а мы — материалисты.

Итак, без шуток. У нас речь идёт о понятии, а следовательно, и о понимании чего бы то ни было. Можно ли понять учение того или другого философа? Нельзя. Почему? Потому что понимать — не значит схватить и выразить определённую особенность. Чего не хватало бы этому схватыванию? Одного: гармонии. Один схватывает одно особенное, другой — другое особенное, и этому особенному нет конца. Значит, нет конца и так называемым понятиям. Что же делать? Раз особенное не даёт понятия, выпрыгиваем из него и идём в другое — истинное — царство, во всеобщее, и говорим, что мы понимаем, когда имеем дело со всеобщим. По крайней мере, преодолена ограниченность особенного, бесконечность многообразия форм особенного. Наконец-то мы понимаем. Но правда ли, что мы понимаем, добравшись до всеобщего? Нам этот пункт чрезвычайно важен. Увы! Что же это за всеобщее такое, за пределами которого осталось всё особенное? Как связать это всеобщее с особенным? Получается интересно. Пока мы набрасывались только на особенное, понятия и понимания не было, когда мы набрасываемся только на всеобщее, понятия и понимания тоже нет. Совсем худо.

Как же быть с понятием философии? Беру Фейербаха, беру Платона. Увы, это не философия как таковая, не всеобщность философии. Берём все философские учения исторически. Все охватили, все удерживаем. И столько много философий, что не знаем, что с ними делать. Объединяем в своем представлении, как в пустом пространстве Ньютона, всё многообразие особенных философских учений. Получилось понятие философии? Нет. Оказывается, можно изучить в первоисточниках всю историю философии, начиная с фрагментов древнегреческих мудрецов и вплоть до мыслителей наших дней, и не получить понятия философии. Ирония судьбы! Но коль вся совокупность особенных философских учений не даёт понятия философии, следует вывод, что нужно отказаться от особенных философских учений. Раз они не составляют понятия философии, то нужна философия как таковая.

Мы добрались с вами до формулировки пункта, который является исходным для всех метаморфоз, противоречий, путаницы и бедственного состояния философии в наши дни. Простая форма собирания, комплектации всех исторически существовавших философских учений не заменит философии. И обратный ход тоже равным счётом ничего не даёт. Уловили, в чём противоречие? Почему нам без этого проклятого противоречия шагу не сделать и почему мы не можем закрыть на него глаза? Да вот почему. Допустим, что мы бросим эту затею и не будем искать философию как таковую и её понятие. Будем довольствоваться особенной формой. А теперь зададим вопрос: «Откуда мы знаем, что какое-либо особенное учение является философским?» — «Ну, так считают». У меня был такой случай недавно. Я одного мудреца спросил: «А правда ли, что „антропологический принцип“ является философским?» Он мне ответил: «Но ведь Фейербах считал, что это философия». Это без юмора. Печальный, горький факт. Правда, просто? Платон ведь считал своё учение философским, так какое мы имеем право исключать его из числа философов?! И в самом деле, нехорошо. Но ведь что самое интересное, так это то, что не только Платон считал своё учение философским. Выступает один физик в Новое время и пишет произведение: «Натуральные начала естественной философии». И что вы думаете, он без ложной скромности считает, что это и есть настоящая философия. А по содержанию — обычная физика. Но простите, ведь он-то считал своё учение философским. «Мы-то теперь знаем, что все они заблуждались, уходя от точных наук. А ведь если философия где-то и имеется, то исключительно в сфере содержания самих наук. Вот когда мы возьмём проблему производительных сил и производственных отношений и озаглавим: „Диалектика производительных сил“, — вот это будет философия!» Одно остаётся без ответа: а по какому праву автор или два миллиона авторов считают, что это философия? — «А так считает большинство». Но большинство считает, что бог есть. Большинство считает, что бога нет. Как же быть? Значит, никуда не годится. Вот почему я вас так мучаю, так разъясняю на пальцах эту исходную проблему величайшей важности. Потому что нам, хоть умри, нужно получить понятие философии. И пока мы не получили понятия философии, у нас всё выпадает из рук. Ваше субъективное намерение таково, что вы решили твёрдо иметь дело с философией, заниматься философией, содействовать философии и развивать философию. Таков исходный пункт, и для этого мы и собрались здесь с вами.

А вдруг окажется, что мы всю свою жизнь затратим, преследуя эту цель и идя по такому пути, который никакого отношения к философии не имеет?! Тогда как? Представляете, мы подходим к концу нашего телесного бытия и сознаём, что всё, чему мы отдали свою жизнь, оказывается ложным?! Согласитесь, не очень интересно посвятить свою жизнь просто ошибке.

Значит, нам действительно нужно получить *понятие* философии. И нужно получить не что-то особенное и не всеобщее по ту сторону этого особенного, а что-то совсем другое. Пока ясно в общем виде, что нам нужно получить какое-то единство всеобщего и особенного. Но как? Особенное вроде бы эмпирически есть. Но, увы, коллекционирование, сложение особенного не есть всеобщее, как всеобщая воля не есть совокупность всех волей индивидов. Понимаете? И всеобщая форма собственности не есть сложенная собственность индивидуально каждого. Но, может быть, это такая форма собственности, которая по ту сторону индивидуальной формы собственности? Тогда это и есть наше государство. А к чему пришло наше государство, являясь абстрактным владельцем собственности всех граждан, членов общества, мы с вами хорошо знаем. Оно издало теперь такой тоненький писк: «Общество гражданское, спасай меня!» Но вместо помощи ему говорят: «Нужно объявлять борьбу с бюрократией», то есть с государством и его представителями. Значит, война с органами милиции, КГБ, Советом Министров, министерствами и так далее. Итак, как видите, не только в философии, но и в политике повторяется одна и та же мучительная проблема.

Что нам даст понятие философии? От чего нас избавит и что даст положительного? От чего избавит — я специально долго обрисовывал вам весь клубок мук, тупиков, противоречий. А вот что даёт положительного? Итак, допустим, мы нашли понятие философии. Нашли. И что же оно нам даст? Даст оно в первую очередь вот что: мы теперь будем иметь не индивидуально многообразно различённое, а объективно самим содержанием обоснованное единое понятие философии. Это не так уж плохо, ибо всякой форме субъективного мнения, случайности представлений о том, что такое философия, будет положен хоть какой-то конец. Ну, посудите сами, ведь это просто. Если каждый индивид имеет своё представление о красоте, которая не существует объективно как предмет, независимый от воспринимающего, то самой красоты не будет. Если мы хотим стоять на почве науки, то должны избавиться от субъективных представлений о философии и через содержание получить

объективное понятие философии. Понятно? Оно будет одно. И двух понятий быть не может. Но единое понятие не исключает того, что осознание, освоение и развитие этого понятия проходит бесконечное множество фаз, формаций, метаморфоз.

Узнав, что такое философия, мы можем установить то, чем отличается философия от других форм и способов духовной деятельности человека, то есть мы сможем точно отличить то, что входит и что не входит в философское познание. Значит, не будет смешения разных форм духовной деятельности, разных дисциплин, разных предметов.

Установление этого понятия должно нам дать возможность установить точно, без гипотез, без субъективных уверений, где по своему содержанию, по своему предмету, по своему способу освоения предмета начинается историческая философия. Это тоже немало значит. Таким образом, мы пойдём обратным путём. Не будем искать, копаясь в анналах истории, к тому же ещё и неписаной первоначально, где же начиналась философия, в какой стране, и что это такое было. А наоборот, зная и имея понятие философии, точно определим, что в такой-то стране такой-то способ духовной жизни и был философией. Значит, мы с вами отнюдь не пустимся в рассуждения по такому пути: вот, мол, древнегреческая мифология и была первоначальной философией. И не будем читать «очень глубокомысленные» работки «от мифа к логосу» или «от логоса к мифу» и так далее. Обратите внимание, в этом пункте мы идём противоположным путём, чем сама история, ведь, в самом деле, сначала была мифология. Но что делать, научное исследование не является механическим повторением исторического пути. Оно было бы ненужным, если бы по форме это была та же история. Назначение научной деятельности состоит в том, чтобы избавить человека и человечество от простого повторения процесса исторического развития. Суть духовной деятельности состоит в том, чтобы при научном рассмотрении высшее в развитии предмета сделать основанием для рассмотрения его самой первоначальной и примитивной формы. Ход научного исследования — обратный ходу исторического развития самого предмета. Высшая ступень предмета должна оказаться предпосылкой и исходным пунктом для объяснения начала и исторического движения этого предмета.

И последнее. Мы добъёмся ещё одного немаловажного пункта, а именно рассмотрения связи всех исторических ступеней развития философии — не внешней, а внутренней связи, — а следовательно,

того, что должна представлять собой философия сейчас. Поэтому я сломаю традиционный способ апеллирования непосредственно к работам Маркса и Энгельса. Их философское учение не заслуживает большего рассмотрения, чем предшествующие ему. Это тоже особенная историческая форма философии, и мы должны подходить к ней, не превращая её во всеобщую форму.



ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

Итак, напомним вкратце, в последний раз мы прервали ход мысли на том, что для рассмотрения философии в её исторических формах нам не обойтись без установления самого понятия философии. По сути дела, мы с вами сейчас подходим к самой, пожалуй, трудной задаче, с которой вообще имеет дело философия. Я уже в прошлый раз путем примеров из разных сфер постарался разъяснить вам, что достичь понятия любого предмета отнюдь не так просто. Если резюмировать это, уже не прибегая к разъяснениям через предметы, которые очень благоприятны для представления, то сущность заключается в том, что понятие в процессе познания чего бы то ни было, какого бы то ни было предмета отнюдь не является исходным пунктом. Наоборот, какой бы предмет мы ни стремились познать, понятие, в конечном итоге, является результатом всего процесса познания этого предмета. А насколько важно понятие, в общем-то, исторически вы уже знаете даже из сферы развития самой философии. Если бросить краткий взгляд на историческое развитие философии в целом, то человек, который впервые приступил к разработке понятия философии, был известный вам Сократ. Как видите, разработка понятия философии имеет древнюю историю.

И тем не менее, если мы в двух словах остановимся на современном состоянии, то оно может быть выражено совершенно отрицательно. В настоящее время нет понятия философии. Увы, это, к сожалению, так. Откуда это я установил? Доказательство здесь бесконечно подробное, с опорой на всю совокупность явлений, не нужно. Это явствует уже из того, что на современном этапе существует бесчисленное множество представлений о философии. А раз это множество представлений ещё не упразднило себя, не свело себя к единству, естественно, понятия нет.

Я не буду сейчас, забегая вперёд, опережая само содержание, с которым мы с вами дальше встретимся непосредственно в исторических формах философии, рассматривать подробно и по существу, что представляет собой понятие в какой бы то ни было его определённости. Укажу только на главные пункты для начала. Что понятие нам даёт? Отнюдь не то, как понимают понятие в настоящее

время, потому что под понятием, по правде говоря, в марксистско-ленинской философии ничего не понимается. Откройте любые сочинения, которые у нас возникли за последние шестьдесят с лишним лет на тему, что представляет собой понятие в области философии, и вы обнаружите одно: поскольку у Маркса и Энгельса нет такой темы и они не обсуждали, что представляет собой понятие философии, постольку всё дело сводится к аналогии и механическому перенесению одной сферы, определённости на другую. Что в таких случаях делают? Открывают экономические работы, прежде всего Маркса, и находят по содержанию, а легче по предметному указателю в приложении, что Маркс понимает под понятием чего бы то ни было: товара, стоимости, капитала и так далее. После того как весь этот эмпирический скарб взят в исчерпывающей полноте, делается вывод о том, что представляет собой понятие непосредственно для философии. Как видите, экономические понятия здесь служат шаблоном для того, чтобы рассуждать о философском понятии. Что здесь происходит? Происходит ни многое, ни малое — простое: совершенно особая сфера, сфера прежде всего определённой формации общества, его определённой исторической ступени сразу выдается за всеобщий предмет. Интересно, с каких это пор особенное оказывается критерием для всего? Именно этот механический перенос и осуществляется, поэтому многие прикрываются основоположниками как авторитетом, будто это избавляет от необходимости мышления. К тому же в итоге получается, что за понятием остается одно: это нечто субъективное, которое имеет дело с какими-то существенными свойствами, признаками... Но вот как раз это и есть верх превратности в понимании понятия. Я не буду входить в детали рассмотрения этого дальше, укажу только, чем понятие является по существу, если это понятие любого предмета.

Что прежде всего понятие собой представляет? Во-первых, какой бы предмет мы ни хотели познать, понятие в освоении этого предмета начинается лишь с того момента, на той ступени познания, когда раскрывается *всеобщая* определённость данного предмета. Следовательно, если мы ставим перед собой задачу дать понятие человека, как я упоминал в качестве примера при прошлых встречах, то что это означает? Дело вовсе не сводится к тому, чтобы изучить одного, другого, третьего, десятого и так до бесконечности, а желательно всех индивидов на земном шаре, и, выискивая что-то существенное у этих индивидов, то бишь общее, получить понятие. Вот тут мы подошли к одному из капризнейших пунктов в связи с первым

моментом, где понятие должно быть выражением всеобщей природы любого предмета. Сразу трудность возникает в связи с тем, что такое всеобщее? Но вообще-то отношение к всеобщему имеет многочисленные формы. И всеобщее на самом деле очень трудно. Можно даже сказать, что современное псевдофилософствование базируется исключительно на полном непонимании всеобщего. Что обычно понимается под всеобщим? Я не буду перечислять все бесконечные формы, тем более как исторические этапы познания и определения всеобщего — это у нас с вами заняло бы слишком много времени, не хватило бы даже двух семестров. Укажу только на самые типичные способы определения всеобщего.

Перво-наперво всеобщее понимается как совокупность всего единичного. Это самое распространённое представление. Значит, если в гимне у нас поётся: «Всеобщая воля народов», — то что это означает? Взяли воли всех индивидов, всех граждан нашего государства, сложили их и как сумму получили всеобщую волю? Это очень простой способ. Вся беда только в том, что сколько бы единичного ни складывали, от этого единичное не перестаёт быть единичным. Складывайте единичность в дурной бесконечности и ничего, кроме прогрессирующей единичности, не получите, это будет дурная бесконечность единичного и не более! Как видите, всеобщее совсем не таково, в данном случае мы будем иметь в буквальном смысле слова дурную бесконечность: единичное и выход за его ограниченность. Наконец-то вроде вступаем во что-то, что вовсе не является единичным. Вышли. Здравствуйтесь, вместо того, чтобы избавиться от единичности, вновь нападаем на эту же самую единичность! Значит, происходит в буквальном смысле слова утомительная смена: одна единичность, отрицание её, выход за неё, опять единичность, опять отрицание и так без конца. Уловили? Но ведь даже язык противится этому превратному представлению. Если всеобщность есть лишь совокупность единичного, то тогда не нужно даже слова «всеобщность», так и говорите: «Единичность, столько-то единичностей, все единичности», — не надо прибегать к другому словоупотреблению. Это первый, самый распространённый способ трактовки всеобщего.

Второй способ. Рано или поздно рефлексия рассудка набредает на то, что эта трактовка всеобщего неудовлетворительна. Ну а где искать? Единичность сама не есть всеобщее, совокупность, вся совокупность единичного тоже не есть всеобщее. Тогда где же, встает вопрос, искать всеобщее? — Сразу по ту сторону единичного вообще.

Значит, если мы хотим опять искать всеобщую волю народов нашей страны, то всеобщая воля должна быть по ту сторону воли всех индивидов, всех индивидуальных волей. То есть это такая всеобщая воля, к которой вообще-то индивиды и их волеизъявления никакого отношения не имеют. Правда, такая всеобщая воля по воле исторических предпосылок у нас и выступила в виде родного социалистического государства. Это действительно всеобщая воля как потусторонняя воля для всех. Теперь сопоставьте, что получается в метаниях в этих двух крайностях. В одном случае мы не вылезаем из единичности, а следовательно, из случайности, из природности, а во втором случае мы бросаемся в обратную крайность: ищем всеобщее по ту сторону единичности. Великолепно! И вот тут-то начинается интересное: эта прославленная всеобщая воля, поскольку она — по ту сторону единичных волей, оказывается исключительно мёртвой, абстрактной всеобщностью. Но как-то же надо ей быть и существовать, какое-то содержание у этой воли должно быть. Всеобщая воля она только по наименованию, если угодно, по пустой форме, а что-то же должно наполнять эту форму. И оказывается, что эта воля никакого иного содержания, кроме обыденных вожделений индивида, увы, получить не может. Интересно, что всеобщая воля оказывается по своему содержанию единичной. Думаю, я достаточно раскрыл, откуда коррупция в нашем государстве, прежде всего власть имущих, то, что теперь именуется публично советской формой мафии, — именно из этой всеобщей государственной воли. Итак, как видите, эти две крайности, хоть и кажутся прямо противоположными друг другу, на самом деле представляют одно и то же содержание, только выраженное по видимости в противоположной форме. Вот как! Как видите, и это всеобщее оказывается отнюдь не всеобщим, а только мёртвой общностью.

Отсюда следует крайне для нас важное, что, оказывается, всеобщее не есть ни совокупность единичного, ни потусторонность единичного. Что же оно есть? — Отрицание единичного. Но отнюдь не такое отрицание, как это имеет место с абстрактной всеобщностью: там отрицается единичность как единичность, то есть единичность подвергается абстрактному отрицанию, потому-то мы и не получаем всеобщего. Уловили? Значит, нам нужно не абстрактное отрицание единичного, а особенное отрицание единичного. Вот тогда мы и получим что-то, что не будет ни единичным, ни абстрактно-мёртвым всеобщим. Обратите внимание, я даю специально это разъяснение для того, чтобы понять, какая трудность коренится при достижении

понятия любого предмета. Значит, чтобы добраться до понятия любого, даже конечного, предмета, мы не можем ни зарыться в единичной определённости этого предмета, ни броситься в абстрактную всеобщность определённости этого самого единичного предмета. Ни там, ни там мы понятия не получим. Вот насколько трудно.

Но даже если мы с вами добрались до какой-то всеобщности предмета, встает вопрос: «Избавившись от этих двух основных опасных крайностей и односторонностей, достигли мы понятия или нет?» — Ничего подобного. Значит, если мы достигли момента всеобщности в самом предмете, в его природе, понятия об этом предмете мы с вами еще не достигли. Почему? Да потому, что здесь выступает вторая важнейшая трудность: мало добраться до всеобщности момента любого предмета, нужно, чтобы этот всеобщий момент был самым необходимым образом связан с *особенной* определённостью этого предмета. Это чрезвычайно важный момент. И какая должна быть связь двух разъяснённых абстракций, которые я вкратце рассмотрел? Конкретизация этого вопроса состоит вот в чём. Что же в конце концов должно быть: особенная определённость предмета должна быть основанием его всеобщего момента или, наоборот, всеобщий момент предмета должен быть основанием его особенной определённости? Вопрос не пустячный. Если он не имеет значения для опытной науки, то для философии как раз этот вопрос является решающим, о чем я сегодня буду говорить. Почему и откуда это следует? Это следует прежде всего из различия предмета философии и предмета остальных наук. А соответственно, из различия философского метода и тех многочисленных методов, которые вырабатывают сами науки. Не буду забегать вперёд и поэтому не буду давать различия, но в качестве наименования различия скажу: суть дела в том, что это различие предмета философии и предмета остальных наук, как мы убедимся далее, является предпосылкой, исходным пунктом для различения методов в остальных науках и в философии. И это различие сводится к главному и одному-единственному: все методы всех наук вместе взятых являются эмпирическими и метафизическими. Какие бы наименования ни давались этим методам, как бы процедура определения этих методов ни была раскрыта и объяснена — в этом ничего не меняется по сути. А философский метод исключительно один, единственный, диалектический и ничего более. Откуда это, я сейчас не буду разъяснять, чтоб не забегать вперед и не давать предварительно каких-нибудь разъяснений. Вот насколько это важно. Значит, если мы с вами идем

от особенного лишь, увы, мы с необходимостью можем оказаться в объятиях обычного метафизического метода. Хотя необходимость эта вовсе не обязательна, потому что можно двигаться и от всеобщего и точно так же попасть в объятия чисто метафизического метода. От чего это зависит? От того, как понимается особенное и как понимается всеобщее. Забегая вперед, скажу: каждая философия с необходимостью вынуждена начинать с всеобщей природы предмета, и только благодаря этому философия через свой диалектический метод является революционной. В противном случае, с какого бы особенного предмета ни начинали, особенность сразу выдают не только за основание, но и за всеобщий критерий всего иного. Представляете себе, к чему это ведёт. Берётся, например, наш советский гражданин эпохи сталинизма в развитии нашего общества и выдается за меру человека как такового вообще. Насколько здесь присутствует человеческая природа, нетрудно сообразить, то есть почти полная утрата человеческой природы как человеческой оказывается критерием человечности в каждом индивиде. Отсюда и апологетика всего этого преходящего, превратного.

Итак, резюмирую. Понятие какого бы то ни было предмета с необходимостью включает два момента: момент всеобщности данного предмета и момент его особенности. И поскольку мы убедились, что ни то, ни другое в односторонности не составляет понятия, остается только последнее — нужен ещё момент единства этих двух пунктов друг с другом. Вот это единство всеобщего момента предмета и его особенности и есть то, что на философском языке называется *единичным*, в буквальном смысле слова. Нефилософское сознание связывает с единичностью прежде всего единичный предмет, так как он воспринимается прежде всего нашим чувственным сознанием. В чём тут различие между тем, что я сказал, и этим обыденным сознанием в восприятии единичности? Это различие уходит в различие философского и нефилософского, собственно говоря, способов познания. И это серьёзная тема, которую я сегодня для вас буду развивать.

Итак, для понятия философии нам нужно установить (потому что как бы одно понятие ни отличалось от другого, всё равно оно с необходимостью имеет в себе эти три момента), во-первых, всеобщность философии, во-вторых, особенность философии и, в-третьих, единство того и другого. Больше того, поскольку всеобщность и особенность не только связаны, как мы с вами видим уже из самих определений, но и одновременно различаются, то, собственно

говоря, это и есть то противоречие, развитие которого и есть развитие философского понятия. Как происходит это развитие? Это вопрос, которого я коснусь немного далее.

Итак, для того чтобы получить понятие философии, как видим, мы не можем начинать с понятия, которое обычно выступает лишь представлением в нашей голове. Это не будет понятием. Мы можем как угодно составлять субъективное представление о философии, это дело вкуса каждого индивида, но речь идет о понятии, следовательно, о всеобщем моменте содержания философии, об особенном моменте содержания философии и об их единстве — это разные вещи. Ясно это, да?

Итак, если понятие о каждом предмете для науки есть результат, то что ж в таком случае сказать о философском понятии по отношению к этим понятиям? Только одно: в самом абстрактном виде и вначале ясно, что человеческое познание и человеческая история не начинаются с философского понятия. То есть если уже о понятии любого предмета мы говорим, что оно есть результат освоения этого предмета, то философское понятие тем более есть результат, имеющий своей предпосылкой другие формы познания, другие способы и другие понятия. Значит, если мы хотим для рефлексии хоть чуточку осознать необходимость философского понятия или понятия философии, мы должны начать с противоположности философии. Да собственно, необходимость чего бы то ни было именно так только и раскрывается, непосредственной необходимости нет. Эта непосредственная абстрактная необходимость — самое бытующее представление в наш нефилософский век. О чем бы ни шла речь, сразу встаёт вопрос в абстрактном виде: «Ну как, это необходимо или случайно?» Как видите, сама постановка вопроса выдаёт сразу, что здесь никакого понятия необходимости, случайности нет. Есть только временное противопоставление необходимости и случайности, именно абстрактная необходимость и абстрактная случайность и манипулирование этим. В результате чего с самым серьёзным видом начинаются дискуссии, дебаты, споры о том, что имеет место одно из этих двух. Удивительная форма неразвитости философского мышления, потому что абстрактная необходимость и есть сама случайность! И поэтому непонятно, о чём здесь идёт спор.

Итак, для понятия философии, повторяю ещё раз, нам нужно начать с того, что является противоположностью самой философии. Что тут следует? Что философия требует определённой ступени человеческой культуры вообще. Это не какой-то способ духовной

деятельности человека, а совершенно определённый способ и не с него начинается духовная деятельность человека, а с других форм, которые вовсе не являются философскими. Что же выступает самой ближайшей предпосылкой? Я не буду перечислять все способы и формы духовной деятельности, я остановлюсь только на наиболее главных как предпосылках философского познания. Что они собой представляют? Прежде всего это сфера теоретического и практического *опыта*. Я не буду вдаваться сейчас в генезис отношения этих двух форм отношения человека к внешнему миру: имеет ли место в практическом отношении уже теоретический момент и, наоборот, в теоретическом отношении уже практический момент — остановлюсь сразу на главном, на развитой форме опыта: каковы его предпосылки, что он собой представляет и что он может давать в своём результате. Это, пожалуй, самые главные пункты.

Итак, что такое опыт? Нетрудно сообразить, что природа, например, не производит никаких опытов для самой себя. Для опыта нужна некоторая различённость, и, если угодно, даже некоторая противоположность моментов внутреннего и внешнего, субъективного и объективного, внешнего мира и человека в отношении к этому миру. Одним словом, в предпосылках опыта выступает уже некоторая различённость или некоторое отличие человеком внешней природы от себя самого, в буквальном смысле слова. Обратите внимание, почему первобытный природный человек не имеет ни производства, то есть практического опыта, ни, соответственно, теоретического опыта? Потому что этот человек ещё не отделил себя от природы, как и, соответственно, природу не отличает от себя самого. Первобытный человек — дикарь в буквальном смысле слова, лишь явление природы, но не более. И, обратите внимание, не природа делает себя чем-то внешним для человека, а наоборот, лишь с того момента, когда человек начинает отличать себя от природы (независимо, какова форма этого отношения: чисто практическая, теоретическая или смесь и разновидности смеси того и другого — не в этом суть дела), природа для него оказывается чем-то внешним. Вот эта различённость человека и внешнего мира есть предпосылка и теоретического, и практического опыта. Почему? Да потому, что, во-первых, в опыт с необходимостью входят эти два момента, во-вторых, если бы эти два момента были лишь едины ещё, образуя природное единство, то, собственно говоря, ни практический, ни теоретический опыт не был бы возможен. Ведь опыт есть не нечто неопределённое, а как раз достижение единства этих двух

различённых моментов. Что такое производство и история человеческого производства? Да не что иное, как достижение единства человека и природы в самом процессе производства. Что такое теоретический опыт? То же самое. Независимо от того, что исходные пункты теоретического и практического опыта прямо противоположны друг другу, тем не менее теоретический опыт имеет ту же самую основную цель — достичь в теоретическом опыте единства человека и внешнего мира. Вот это для нас в высшей степени важно. Значит, предпосылкой для опыта выступает уже раздвоение человека и внешнего мира, независимо, какая это форма опыта: практическая или теоретическая, — и сам опыт есть не что иное, как процесс достижения этого единства.

Возьму сразу теоретическую форму опыта, чтобы не затягивать время на рассмотрение практического опыта, теоретической формы их отношения друг к другу, их односторонности и прочего. Итак, в теоретическом опыте в отличие от практического не человек уже противостоит внешнему миру, а прежде всего сознание человека противостоит внешнему миру. И сознание, в буквальном смысле слова, есть сознание того, что находится и существует вне сознания. Значит, сознание с необходимостью предполагает в своем существовании внешнее бытие предмета сознания. Для того чтобы сознание выступило на сцену, это различие должно уже быть: с одной стороны — сознание, с другой — предмет, находящийся вне сознания. И вся деятельность сводится к тому, что сознание старается раскрыть определённую предмет и этим самым идёт по пути раскрытия единства предмета и себя самого, то есть сознания. Рассмотрим, насколько удаётся это в опыте и каков результат опыта, учитывая, как Кант любил выражаться, его абсолютную возможность, то есть бесконечную продолжительность, в нашем рассматриваемом примере — опыта теоретического. Итак, в опыте — два момента, они достаточно ясны: предмет и сознание об этом предмете. Откуда этот предмет выступил для сознания, почему он существует самостоятельно для сознания и отличен от сознания, сознание об этом ровным счётом ничего не может сказать. Увы, теоретический опыт начинается с того, что уже есть предмет, есть, значит, сознание и есть какое-то отношение сознания и предмета. Всё, больше здесь ничего и не имеется.

Присмотримся вначале к этим моментам пристальнее. Здесь выступают — на первый взгляд это кажется весьма убедительным — два возможных подхода. Раз сознание есть, предмет есть, то, значит,

встаёт вопрос о том, что является первичным и вторичным, то есть выступает пресловутый вопрос о материализме или идеализме. Сразу! Итак, предмет есть, сознание есть. Ну и каково же отношение здесь: предмет первичен, а сознание вторично, или, наоборот, сознание первично, а предмет вторичен? Неплохо бы решить вопрос: может ли в сфере опыта решаться вопрос о материализме и идеализме, хотя бы в главных пунктах?! Нас уверяли очень долго, десятилетиями, что опыт может быть или материалистическим, или идеалистическим. Вот то, что он может быть и тем, и другим, в высшей степени важно, хотя при этом данное выражение связывают с тем, что «вообще-то настоящий опыт всегда материалистический, потому что предмет существует самостоятельно, сознание лишь осваивает предмет и поэтому существует благодаря освоению». Здесь продемонстрировано полное непонимание того, что на самом деле имеется в отношении между сознанием и предметом.

Допустим, что предмет первичен, начнём с этого. Это какой угодно предмет, прежде всего природный, любая формация. «Ну как же, природа-то разве не существовала до человека?» — Конечно, существовала, но вот в чём дело: скажите, пожалуйста, откуда взялось сознание? Допустим, что предмет первичен, предмет сознания. А ведь этим предметом что угодно может быть, почему предметом сознания, например, не может быть Луна, кто запретит этот предмет сделать предметом сознания? Правда, хороший материализм: Луна была прежде, чем наше сознание приступило к познанию этого предмета?! Великолепно! Это красиво звучит, но тем не менее от вопроса, откуда взялось сознание, мы не избавились, тем более что «сознание, — как учили французские материалисты, — есть отражение». Что это означает? Это означает прозаически только два возможных пункта. Или сознание уже есть, оно есть и отражает предмет, но если оно есть, тогда простите, пожалуйста, ликвидируется вопрос самой проблемы: откуда сознание, какова его необходимость, каково происхождение. Улавливаете? Если же, наоборот, сознание есть рефлексия самого предмета, то есть сам предмет доходит до формы своего бытия и выступает как сознание, то надо ещё объяснить, как это Луна стала сознанием. А ведь не только Луну, можно что угодно сделать предметом сознания. Понимаете это? Значит, можно взять любую неорганическую форму природы, мы ж тоже её хотим познавать, познаём и знаем кое-что, и встаёт та же самая проблема: если сознание ещё должно возникнуть как рефлексия самого предмета, тогда покажите, как сознание возникает

в рефлексии самого предмета, в рефлексии его собственного содержания. Вы думаете, кто-нибудь когда-нибудь брал это на себя в качестве задачи и пытался дать её решение? Никто и никогда! Понимаете, лучше отделяться лозунгами: «Сознание есть отражение предшествующего ему предмета»! Улавливаете? Ведь если сохранять простейший смысл этого выражения, «предшествующий предмет» означает только одно: предмет есть, а сознания нет. И теперь будьте любезны разъяснить, как предмет доходит до формации сознания, как теперь предмет выступает в форме сознания и как сознание. Улавливаете? Поэтому когда ораторы от философии утверждают, что предмет предшествует сознанию, то, в общем-то, здесь не осознаётся, что на самом деле имеет место. Допустим, что предмет и предшествовал сознанию, но как мы пришли к сознанию?

А что в таком случае представляет собой сознание, независимо от того, истинна или ложна эта предпосылка предшествования предмета сознанию? Допустим, что сознание есть исключительно погружённость в определённый предмет, ведь чтоб быть истинным, оно готово следовать определённости предмета, малейший отход от определённости предмета есть заблуждение сознания. Великолечно! А теперь я ставлю прозаический вопрос для глубокомыслящих лиц, рассуждающих так о сознании: «Скажите, пожалуйста, а что это сознание представляет собой?» Сознание погрузилось в определённый предмет, ничего в себе больше не имеет, оно есть лишь определённый предмет. Представляете, мы берём любой предмет, например камень, делаем его предметом сознания, и сознание должно абсолютно слиться с определённой этого камня. Ну, как это сознание вам нравится? Собственно, сознания-то нет, мы опять получаем лишь определённый предмет. А поскольку сознание исчезло, то и определённости предмета теперь тоже больше нет. Улавливаете? Значит, погружённость сознания в предмет, то есть даже рефлексия предмета в себя не даёт нам сознания. Это так и есть рефлексия предмета, но вовсе не сознание. Чего здесь не хватает? Не хватает, как вы догадываетесь, одного из простейших моментов. Мало того, что сознание должно быть сознанием определённости предмета, нужно, чтобы сознание ещё и отличало себя от определённости предмета. Обратите внимание, в другой форме мы с вами опять вертимся в определении понятия сознания. Момент тождества, так называемый, сознания и предмета это сознание даёт. Сознание оказывается само моментом тождества. А нужен ещё и момент различия. Уловили? Значит, опять, если тождество, то оно есть

момент всеобщности, ведь ясно, что момент различения сознания и предмета и есть особенность; хотим мы того или не хотим, а природа сознания требует этого. Значит, отсюда следует, что мы можем сознавать что бы то ни было только тогда, когда сознание отличает себя от предмета, а не только знает тождественность этого предмета и определённости этого предмета.

Но коль скоро сознание отличает себя от предмета, то что это означает? Что определённость есть только в предмете, а в сознании нет, да? Хорошо, берём ещё раз этот пункт. Значит, сознание есть *tabula rasa*^{*}, как учили нас великие мыслители, и оно живёт определённостью предмета? Но мы опять возвращаемся к тому, с чего мы начали, что рассмотрели! Сознание не может отличать себя от предмета, если оно не имеет в себе самом своей собственной определённости. Значит, для того чтобы было элементарнейшее, самое жалкое сознание о каком бы то ни было предмете, помимо определённости предмета нужна ещё и определённость сознания, и потом отнюдь не исчерпывающаяся определённостью предмета! Это тот пункт, на котором потерпела поражение вся линия англо-французского эмпиризма. Представляете, оказывается, отсюда следует очень простое: сознание только тогда и начинается, по сути, относиться к предмету (именно относиться, а не быть погружённым) и быть сознанием, когда сознание относится к себе самому. Вот это да! А ведь такое отношение сознания к себе самому, как вы думаете, что это такое? Сознание, оказывается, выступает предметом для себя самого. Удивительная вещь: чтобы знать что-то вне сознания, сознание уже должно относиться к себе самому, быть предметом для себя. Значит, предметность сознания для себя есть простейшая предпосылка, чтобы было сознание о каком бы то ни было предмете вне сознания.

Но это ж махровый идеализм! Да, это действительно было бы идеализмом в одном случае: если бы так называемый материализм разъяснил нам возникновение сознания и мышления как такового. Но пока что наука жалуется на то, что она очень много знает и неизменно много узнала, но не знает пока лишь одного: как возникла даже органическая жизнь. Поэтому все трактаты, которые писали со времен Кондильяка и так далее по сей день, проделывают очень простой софистический приём. В названия выносят «Происхождение сознания», «Развитие сознания» и так далее — это очень робкие наименования, потому что они не идут дальше представления, — но

^{*} *Tabula rasa* — чистая доска (лат.).

одновременно, когда начинается обсуждение самой проблемы, везде предпосылкой выступает уже наличие имеющегося сознания. Значит, весь фокус прост: сознание уже есть, и мы теперь поговорим, как оно претерпевало различные метаморфозы. Правда, здорово?! Мы хотим знать возникновение сознания, узнать возникновение сознания, значит, всё нужно начинать с собственной противоположности сознания, а не с сознания. Вот вам и основной вопрос философии о первичности бытия и мышления. И после этого нам говорят и торжественно пишут: «Основной вопрос философии уже решён!» И что, собственно говоря, кроме разъяснения, в нём делать ничего не осталось. Обратите внимание, весь материализм держится всего лишь на голом уверении: «Бытие первично, сознание вторично». Он перестанет быть уверяющей позицией, позицией мнения лишь с того момента, как докажет, как бытие становится мышлением, и познает необходимость этого. А пока это всё тезисы, которые у нас философствующая публика любит принимать за доказательство. Может быть, бытие и первично, а может быть, и нет — это нужно ещё доказать в самом процессе познания. Я немного, как видите, снимаю ореол величия с современного философствования, чтоб не создавалась иллюзия, будто так уже много сделано, что и делать больше нечего.

Итак, мы с вами убедились благодаря ходу мысли, который я прервал этим небольшим отступлением, что отношение сознания к себе самому, сознания как предмета для себя есть предпосылка необходимейшая, безусловная, чтобы сознание имело предметом что-то вне себя. Обратите внимание, определённость внутри сознания есть предпосылка определённого отношения сознания к предмету и познания этого предмета. Это действительно, как я сказал, на первый взгляд кажется идеализмом, на самом деле никакого тут идеализма нет. В чём дело? Вся беда в том, что у нас с мышлением, сознанием связывают по содержанию всё что угодно. А именно, когда наталкиваются на существование внешнего мира, ибо он предстаёт прежде всего для нас как бесконечное многообразие единичных существований, то перво-наперво, когда встает вопрос о сознании, мышлении, напрашивается именно эта аналогия: мышление тоже должно быть единичным. Улавливаете? Дело доходит до худшего даже, мышление объявляется не просто единичным, оно, особенно в современном воинствующем диалектическом материализме, объявляется лишь акциденцией бесконечного многообразия единичностей во всем внешнем мире; то есть собрание

единичностей во внешнем мире — это что-то фундаментальное, глобальное, настоящий базис и прочее. Обратите внимание, при этом получается интересный взгляд на природу познания вообще. Самое превращённое, самое что ни на есть трансформированное и, следовательно, самое периферийное, случайная акциденция — она ещё и должна быть познанием фундаментального, то есть самое превратное должно давать нам истинное познание истинного. Какая предпосылка!

Предпосылка очень красива, если брать её в абстрактном виде: мышление — «частный случай», «свойство»... Вы всё это читали и ещё много начитаетесь в таком роде. Но вот что интересно: разве у вещей внешнего мира нет свойств? Почему нужно именно сознанию быть всего лишь свойством? На этот вопрос никакого ответа не имеется. Почему, в самом деле, Луна не познаёт, например, хотя бы Полярную звезду? Что, у Луны нет никаких свойств, что ли? Есть, потому что элементарнейшая форма всегда говорит — о чём? — о вещах, веществах, их свойствах и так далее. Свойства есть, познания нет! В чём тут дело? А вот эта аналогия, которая заимствуется всегда из сферы опытного познания, вообще является антифилософской! Понимаете, выражение «свойство» употреблять применительно к сознанию, тем более к мышлению как таковому, его собственной природе, является вообще верхом необразованности в философии. Понятно, откуда эта аналогия имеет происхождение. Любое вещество своим свойством снимает ограниченность своей эмпирической единичности. Свойство есть то, что выводит за пределы единичности данного предмета. Благодаря чему? Да благодаря тому, что свойство есть та определённая единичность, через которую единичность есть для другого; то есть, проще говоря, свойство есть, собственно, определённая самого единичного. И через это определённое это единичное существует для другого. Ну и хорошо. И в таком случае мышление объявляется свойством именно за счёт только одного этого момента. Но вот что интересно. Обратите внимание, существует бесчисленное множество конечных единичных образований во вселенной, ещё большее множество их свойств. А вот мышление — это бесконечное многообразие свойств материального мира? А может, у мышления есть хотя бы два свойства материального мира? Вот тут-то и начинается крушение этой механической аналогии. Оказывается, мышление мы не можем объявить даже двумя свойствами материального мира, в лучшем случае можем объявить одним. А интересно, что это за одно свойство? Какая беднота! У всех

эмпирических вещей — столь много свойств, у каждой вещи, а тут — лишь одно свойство. Значит, в этом пункте обнаруживается полная несуразность выражения «свойство». Свойство есть всегда нечто особенное, особенная определённая единичного. Мышление оказывается одним свойством, двумя быть не может. Улавливаете, в чём тут дело и различие? Значит, это свойство не таково, чтобы быть особенным, оно оказывается сразу всеобщим. А теперь скажите-ка мне, что за свойство это «всеобщее свойство»? Улавливаете? В чем несуразность этого противоречия? Свойство, которое может быть только особенным, здесь выставляется всеобщим. И сразу начинается хождение на голове в словоупотреблении. Всеобщих свойств нет! Но вот благодаря этой аналогии и её неудовлетворительности мы хоть чуть-чуть добрались до одного момента, что, оказывается, мышление вовсе не есть ни единичность и ни особенность. Если нет момента всеобщности, то нет и мышления. Вот вам и свойство!

А теперь я ещё раз возвращаю эту проблему к тому, что уже ставил перед этим в другой форме. Так как же быть-то? Бесконечное многообразие единичных материальных образований имеет своим всеобщим свойством мышление, при этом таким образом, что бесконечные телесные, вещественные, субстратные образования являются основой, а мышление — лишь непонятным на этой единичной основе свойством, или, наоборот, следуя природе вещей, следует сказать всё-таки, что всеобщее, независимо в какой сфере оно выступает, должно лежать в основании?! Улавливаете, в чём дело? Вопрос настолько крамольный и настолько зло выступивший в нашей славной истории диалектического материализма — я имею в виду историю с генетикой, — что дело окончилось даже полным провалом, что и теперь, затрагивая эту тему, предпочитают умалчивать, что же произошло исторически. «Ну, некоторые ретивые работники диалектического материализма, не разглядели» и так далее. — Нет, это ложь! Ложь, занимающаяся апологетикой сталинского режима и его идеологического философствования, прежде всего политического!

В чём здесь суть дела, введу вас по содержанию, потому что вы можете уже не знать сути содержания и сути этой абсолютной крестовой формы похода. Дело в том, что выступившая генетика оказалась одной из тех эмпирических наук (как, например, математика была со времен Евклида уже, но математике прощали, потому что на ней был эпитет точной науки), которая объявила, что, оказывается, всеобщий момент в природе организма является определяющим

во всей деятельности любого организма. Вот вся суть генетики. Нетрудно сообразить, раз всеобщий момент организма нигде не существует в своём выраженном содержании, кроме как в понятии нашем, то отсюда следует простое: увы, проклятое понятие организма является основанием, которое определяет всю дальнейшую судьбу, то есть определённость, самого организма. Чудовищно! Понятие выступает основанием всей дальнейшей определённости организма и его развития. Простите, пожалуйста, а чем это отличается от основного положения библии: «В начале был логос» — то, что по-русски переводят почему-то как «слово», как будто слово есть логос?! Улавливаете? Что ж получается? В библии идёт речь о сотворении мира из божественного понятия, а генетика, перепевая библию, утверждает применительно к органическому миру, что понятие организма является основанием для всей определённости его дальнейшего развития. Да ещё как! Так, что оно, так называемая генетическая программа, генетический код, предопределяет даже, что должно выступить дальше! Правда, здорово? Но что это такое: «Всеобщее выступает основанием»?

Я должен указать, к сожалению, на величайшее невежество, которое при этом именовало и именуется себя диалектическим материализмом. Понимаете, невежество ещё и потому, что хорошо, тут они ничего не сообразили и ничего не поняли, но могли бы быть образованы хотя бы в пределах материалистического понимания истории и в пределах самой истории гражданского общества. Ведь что такое первобытно-общинная формация, к примеру? Что это за общество? Вот скажите-ка. Допустим на мгновение, что никакой дальнейшей определённости общества мы с вами не знаем. А почему же нет? Жили ведь люди в первобытно-общинной формации и сами представляли эту формацию, правда? Что за общество это? Это что: рабовладельческие отношения, феодальные, капиталистические, перезрелого социализма и так далее? Отнюдь нет. Ни одно, ни второе, ни третье нет, и вообще ничего нет. И получается, что первобытно-общинная формация первоначально выступает абстракцией общества как такового. Понимаете? Это всеобщая определённость общества как такового, совершенно не получившая ещё никакого развития. Если угодно, это опять проклятое понятие общества в его непосредственном существовании. В самом деле, не будем же мы наивными, допуская, что была такая хорошая первобытная формация, то, что именуется поэтически «первобытный коммунизм», а потом откуда-то извне пришла порча, такой хороший

строй был сметён и выступило рабовладение?! Это чудовищно, наивно и детски, потому что мы-то с вами знаем, что все дальнейшие исторические определённости общества были не чем иным, как развитием того противоречия, которое уже, как говорил Гегель, «в себе» содержалось в этой первобытно-общинной формации общества. Вот как дело обстоит. Обратите внимание, так называемые родимые пятна капитализма и так далее, оказывается, были уже генетически, если употребить это выражение к истории общества, заложены в первобытно-общинной формации. Улавливаете? Кошмар, опять «идеализм»! А ведь я всего лишь в двух словах изложил. Далее, нам известно, что ни одна общественно-экономическая формация не падает с неба, откуда-то извне, и возникает из развития предшествующей формации. И всё. И вот как раз генетика пошла по этому самому пути, что какую бы определённость индивид ни претерпевал в своем дальнейшем развитии, его развитие будет развитием того противоречия, которое содержится в зародыше природы человека, в его всеобщем моменте.

Значит, генетика оказалась буржуазной наукой, а вот материалистическое понимание истории Маркса и Энгельса побоялись объявить общественно-буржуазной наукой. Почему? Потому что Маркс и Энгельс во всех своих работах писали, что они представляют интересы не буржуазии, а пролетариата. Несоответствие получалось. Хотя был и другой момент. Поскольку деятельность Маркса и Энгельса проходила в буржуазных отношениях, то, как ни представлять точку зрения пролетариата, все-таки от буржуазных-то отношений не избавиться. Значит, это и пролетарская позиция, и позиция буржуазного общества. А где же ещё пролетариат-то есть? — В буржуазном обществе и может быть. Как видите, и позиция Маркса и Энгельса при риторике диалектического материализма является, в общем-то, полубуржуазной, полупролетарской. А уж про историю индивидуальной жизни Маркса и Энгельса и говорить нечего. Боролись за интересы пролетариата, а жили исключительно на положении и моменте прибавочной стоимости. Хорош пролетариат! Вот в чём суть.

Как видите, вопрос, который я поставил для вас, отнюдь не второстепенный: особенное является основанием всеобщего или, наоборот, всеобщее — основанием особенного и единичного. Улавливаете? Заодно, как видите, я вам чуточку намекнул на то, что к таким историческим литературным вещам, как библия, не надо относиться на манер просветительства современного атеизма, который всё

сводит лишь к одному: религия — это вообще сплошное заблуждение и потому мы — атеисты (что это означает?), просто отвергающие религию. Ну знаете, ведь так можно быть не только атеистом, но и антиисториком. «Я отвергаю все предшествующие формации общества, потому что, в общем-то, они все меня не удовлетворяют и в чём-то превратны. Я стою только на современной форме общества и общественных отношений, поэтому я — атеист по отношению ко всей истории человеческого общества». Великолепно! Знаете, чей это взгляд? Знаменитых французских просветителей. Вся история до них была мрак, а теперь, наконец, выступил свет! Вот таким же разумом блещут и наши атеисты. Но это в качестве разъяснения.

Итак, как видите, дело чрезвычайно трудное. Мы с вами достаточно теперь уяснили, что означает это по видимости идеалистическое положение, что определённость отношения сознания к себе самому выступает предпосылкой определённого отношения сознания к предмету. В чём дело? Да дело в том, что сознание как отношение к себе самому уже выдает этим отношением, что оно не есть ни единичность, ни особенность, а есть именно всеобщность. Ведь, вдумайтесь, мы говорим, что данный, например природный, предмет сохраняется, а есть такое простое решение: все предметы, пока они есть, они сохраняются. Что означает сохраняемость предмета? Поскольку это выражение обыденного сознания, это означает, что предмет сохраняет тождество с самим собой, сохраняет отношение к себе самому. И всё! Вот содержание этой сохраняемости. Улавливаете? Но, простите, пожалуйста, любое явление существует только потому, что находится в отношении к себе самому, тем более мышление должно иметь это. Так вот, мышление оказывается с необходимостью в отношении к себе самому. И обратите внимание, здесь ни на йоту не меняется суть дела: предмет относится к себе самому, даже единичный предмет неорганической природы — это и есть момент всеобщности в самом этом предмете. Вдумайтесь, удалите на мгновение, хотя бы мысленно, из предмета момент всеобщности. А что он собой будет представлять, что это такое будет? Будет этот предмет существовать? Нет. Это то же самое, когда мы говорим о человеке: «Ну что такое человек и человеческий род?» — и опять начинается эмпирия, а ведь человеческий род и есть как раз момент всеобщности в природе человека. Удалите из любого индивида всеобщность, этот момент, — интересно, что останется от этого индивида? Впрочем, мы знаем: «винтики советского производства», как говорил Сталин, потому что природа человека исчезла

и выступило работающее орудие, токарный станок разговаривающий, партийные работники, читающие кем-то для них написанные глубокомысленные длинные доклады, как это делал Жданов и так далее. Улавливаете? Вот к чему приводит удаление только одного момента — момента всеобщности — в самом предмете.

И теперь более определённее. Итак, почему же сознание всё-таки познаёт-то даже в любой опытной науке? Да потому, что отношение здесь строго определённое. Хотя в вещах внешнего мира, всего внешнего мира и есть момент всеобщности, и это мы с вами установили, тем не менее в мышлении, как мы установили, тоже есть этот момент всеобщности, и притом, более того, он является предпосылкой. Почему предпосылкой? Давайте углубим вопрос и проследим за мыслью. Я указал, что любой единичный предмет неорганической природы относится к себе самому, то есть имеет момент тождества с самим собой, момент всеобщности. А теперь строго спрашиваю: действительно ли единичный предмет природы относится к себе самому? Вопрос не праздный. Вы скажете: «Ну как же, ведь любой единичный предмет имеет в себе самом определённость». — Да, верно, но дело в том, что вся путаница как раз и начинается, как только эти два момента начинают отождествляться. А определённость любого предмета и отношение предмета к себе самому — это совсем не одно и то же. В чём же здесь дело? Дело в простом. Я вынужден войти в рассмотрение этого, потому что это те пункты, без которых мы дальше и шагу ступить не можем. Итак, определённость есть в любом предмете природы, и остается открытым вопрос: относится этот предмет к себе самому или нет. Определённость мы установили, она всё-таки отличается от отношения к себе самому благодаря тому, что здесь примешивается один момент. Для кого этот предмет относится к себе самому: для самого предмета или для нас (мы полагаем, что предмет относится к себе самому)? Это не одно и то же. Улавливаете? Итак, любой единичный предмет природы определён, я прежде всего напирал на неорганическую природу как простейшую определённость. Ну и что, относится этим самым предмет к себе самому или нет? Вот в том-то и дело, что предмет не относится к себе самому! Определённость имеет, а к себе самому не относится, то есть отношения предмета к себе самому в природе предмета нет. В чём причина? Удивительно, когда мы говорим о сознании, именно о сознании, мы смело и спокойно утверждаем, что сознание есть отношение к себе самому, и мы с вами получили, что без этого отношения вообще невозможно сознание о каком-либо

предмете. Понимаете, в чём дело? Значит, сознание относится к себе самому. Почему же предмет природы не относится? Дело вот в чём. Я уже вам намекнул, что понятие есть не только сознание любого предмета, с этого мы начали сегодняшнюю встречу. Не только в сознании есть всеобщность, особенность и отношение этих двух моментов друг к другу. И в любом предмете это есть, поэтому мы стремимся получить понятие любого предмета. Но вот начинается проблема: каково отношение этих двух моментов — особенного и всеобщего — в той же самой неорганической природе и в сознании, ведь из того, что есть два момента, момент всеобщности и момент особенности, вовсе не следует, что отношение двух моментов везде одно и то же. Улавливаете? А вот от чего зависит это отношение? Зависит, естественно, от самих соотносимых моментов. Значит, отношение особенного и всеобщего зависит прежде всего от определённости момента особенного, раз, и от определённости момента всеобщности, два. Теперь мы получили уже более-менее прозаическую возможность поставить вопрос точнее.

Итак, какова же определённость моментов особенности и всеобщности в природных образованиях и природе вообще, с одной стороны, и какова определённость всеобщего и особенного в сознании, в мышлении вообще, с другой? Уловили теперь? Всё дело упрощается. Итак, сколько бы мы не крутили, мы не можем встать на точку зрения доктрины о знаках, обозначениях и так далее, выраженной Гоббсом и его последователями вплоть до современных глубокомысленных наших философов. Знаки, обозначения и прочее — все они обозначают одно: когда речь идет о чём-то всеобщем, то это всеобщее существует лишь в нашей голове как обозначение для единичного, существующего вне головы. Обратите внимание, позиция очень удобная, хорошая, к тому же кому не хочется расставлять знаки и приклеивать ярлыки. Но, увы, такая позиция в высшей степени превратна именно потому, что весь внешний мир сводится исключительно к единичности многообразия существований. И получается странная вещь: внешний мир — это собрание голых единичных случайностей, телесных, вещественных и так далее. И откуда-то должно возникнуть сознание, мышление, то, что я уже ставил для вас. Хотя внешний мир и есть прежде всего существование в форме эмпирических единичностей, увы, сам внешний мир не сводится к единичности. Если бы он сводился только к единичности, тогда не надо было бы нам мучиться в процессе познания и составлять понятие о чём бы ни было во внешнем мире, о самой

природе даже. Чего о единичностях составлять понятие? Воспринимай — и баста! Раз оно лишь единичное. Хотя по внешнему способу бытия внешний мир и природа и есть единичное, тем не менее единичностью тут дело не исчерпывается. Во-первых, есть определённая каждого единичного, а во-вторых, есть и то, что у нас называют «универсальными связями» этого единичного. Эта «универсальная связь» есть неточное, расплывчатое выражение момента всеобщности. Итак, хотим мы или не хотим, хотя природа для нас прежде всего выступает по своей определённости внешнего бытия как многообразие единичных телесных существований, тем не менее в ней есть и момент особенности, и момент всеобщности. Улавливаете? Это совсем не эмпиризм, не номинализм, не реализм и так далее и ни в какие другие философские течения, основания и неоснования не укладывается. И хотим мы или не хотим, обратите внимание, хотя в природе, в её образованиях и существуют особенность и всеобщность, тем не менее определяющим, главным моментом, каким природа выступает сама по себе, является единичность, то есть всеобщность и особенность исключительно вплетены в саму эмпирическую единичность природы. А теперь ставлю пресловутый вопрос: «Может ли природа мыслить?» — Не может. И не может именно потому, что единичность является определяющим моментом, в котором лишь содержится не выступившая ещё развитая особенность и тем более всеобщность. Вот вам и отношение к себе самому. Что это за отношение: момент тождества единичного, в котором еще в неразвитом виде содержится особенность и тем более всеобщность?! Улавливаете?

А теперь возьмём сознание, чтоб было ясно, в чём тут суть дела. А что представляет собой сознание с этой стороны? Как бы сознание как способ мышления ни было ограничено (об этом мы будем говорить дальше в связи с понятием опытной науки вообще), оно именно потому и есть сознание, что в нём момент всеобщности является как раз определяющим, и сознание действительно относится к себе самому за счёт этого. Обратите внимание, там, где определяющим моментом выступает единичность, предмет не относится к себе самому, он обладает определённой, но к самому себе не относится. И только там, где определённая выступает как всеобщность, такой «предмет», условно будем называть, способен относиться к себе самому. Значит, сознание не просто есть некоторая всеобщность, но одновременно ещё и определённая этой всеобщности. Вот что в сознании является главным, строго говоря,

в природе сознания, чтобы не путать вам в дальнейшем сознание как форму с другими формами мышления вообще. Итак, всеобщность, и эта всеобщность имеет уже определённую, и это является главным пунктом, главным моментом. Удивительно ли, что здесь всеобщее через определённую именно относится к себе самому?! Оказывается, если единичность не может иметь отношение к себе самому именно потому, что она — единичность, хотя имеет определённую, то, как только выступает на сцену всеобщность, да ещё со своей собственной определённой, эта всеобщность необходимо есть отношение к себе самому. Я разъяснил, по-моему, ясно, в чём тут суть дела. Итак, сознание только потому и относится к себе самому, только потому и выступает для себя предметом, что оно есть всеобщность и некоторая определённая этой всеобщности. Значит, то, чего не хватает во внешнем мире: отношения его образования к себе самому, — впервые выступает только в сфере мышления или сознания. Поэтому не внешний мир относится к сознанию, а сознание относится к внешнему миру. Поэтому и основной вопрос философии нельзя трактовать произвольно (забегая вперёд), уверяя, что это вопрос то об отношении бытия и мышления, то, наоборот, об отношении мышления и бытия — это не одно и то же. И неряшливость в употреблении этих моментов — «безразлично, в какой последовательности» — обнаруживает сразу отсутствие философского образования и культуры. Вопрос может быть только один: об отношении мышления и бытия, а не наоборот, потому что не бытие относится к мышлению (оно не может относиться по разъяснённому мною пункту), а мышление относится к бытию. Поймите это со всей серьёзностью.

Итак, почему же (то, что мы и затронули в качестве одной из важнейших проблем) сознание способно познавать вне его существующие предметы? Именно потому, что сознание есть всеобщность и некоторая определённая этой всеобщности. И эта всеобщая определённая относится к чему? К единичному и его особенностям, и подчинённому в нём моменту всеобщности. Уловили? Значит, сознание есть та сфера, которая оказывается неимоверно более развитой сферой по сравнению со всеми формациями внешнего мира; то есть то, что во внешнем мире имеется лишь в зародыше, в сознании достигает невиданной для природы определённости. Оказывается, всеобщее относится к единичному, в котором в зародыше содержится особенность всеобщего в природе. Удивительное дело, оказывается, для процесса познания нужно, чтоб

предпосылкой у него было всеобщее, потому что природа не может ничего знать о человеке, о нашем обществе и так далее и не узнает. Увы, господствующий момент единичности является абсолютным препятствием для этого, в то время как, наоборот, мышление с его всеобщей определённой является вследствие этого абсолютной властью, которой не может оказать сопротивление какое-либо единичное, особенное внешнего мира. Ясно? Значит, пока мы получили простое: предпосылкой выступает наличие некоторой развитой всеобщности по сравнению с единичностью и особенностью внешнего мира — вот это-то невинное сознание, которое выступает уже в опытной науке. Оказывается, чтобы узнать предмет при помощи физики, биологии, медицины, астрономии и так далее, чтобы выступило на сцену и имелось налицо познание, нужна уже эта развитая определённая сознания. На этом всё на сегодня!



ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

В прошлый раз, напомню, мы кратко остановились на рассмотрении того, что представляет собой сознание, выступающее одним из основных моментов опыта, и опытного познания вообще. К чему мы пришли? Пришли к крайне простому, что, к сожалению, почти две тысячи лет существует выдумка о сознании как *tabula rasa*. Такого сознания нигде не существовало и существовать не может, его просто нет! В чём тут суть дела, если отвлечься от данной определённости, именно сознания? Если бы мы с вами взяли во внимание сознания буквально всё, что существует в природе, обществе и мышлении, то, в общем-то, при всем нашем старании мы не нашли бы ничего из существующего, что обладало бы лишь абсолютной непосредственностью без всякой определённости в себе самом. Такого просто не бывает. Почему? Да потому, что если допустить, что имеется таковое, то ведь оно, чтобы быть налично сущим, должно иметь отношение ко всему наряду с собой и вне себя. Простите, а по какой определённости оно будет обнаруживать отношение, если в себе самом оно лишено определённости? То есть оно просто-напросто сольётся с той определётельностью, в отношении к которой оно должно себя сохранять, выявлять и утверждать. Значит *tabula rasa* — прозвище сознания, приписываемое ещё (по-видимому, с целью надругаться) Аристотелю и являющееся чистой выдумкой рассудка. Я раскрою сегодня по ходу развертывания мысли, откуда возникла эта фикция. Мы с вами установили, что для сознания необходимы, по крайней мере, два момента: тождество сознания с собой — этот момент мы окрестили как момент всеобщности — и, во-вторых, отличие сознания от себя — этот момент мы определили как особенность сознания. Благодаря наличию этих двух моментов сознание только и находится в отношении к себе самому.

Теперь мы можем, отправляясь от этого, двинуться дальше и приглядеться к следующему: какова точнее определённости этих двух моментов. То, что здесь моментов два: особенное и всеобщее, — это ясно. Но ведь мы утверждали в абстрактном виде до этого, что сознание относится к себе, является предметом для себя, поэтому очень важно установить, что в этом отношении к себе является моментом

особенности, а что — моментом всеобщности. Вопрос на первый взгляд праздный. На самом деле отношение к себе далеко не таково, чтобы было всё равно, какой момент здесь является особенным, а какой — всеобщим. Итак, если сознание есть предмет для себя, то, в общем-то, здесь сразу выступают два момента: во-первых, сознание как предмет и, во-вторых, сознание, которое познаёт этот предмет, то есть познаёт себя. А это уже специфическое различие, в связи с чем я конкретизирую проблему. Итак, какое же сознание: познающее себя или, наоборот, сознание как предмет, познаваемое — является моментом всеобщности? Уже в прошлый раз, разбирая, чем отличается органическая природа от высшей формы — мышления, мы с вами получили, что если что-то существует для чего-то, то только благодаря тому, что нечто единичное и особенное существуют для всеобщего. Форма вывода для заключения остается правильной и в данном случае. Только познающее сознание и есть момент его всеобщности, но отнюдь не сознание как предмет. Сознание как предмет для себя всегда выступает в определениях особенного. В противном случае было бы странным: не сознание познавало бы предмет, а предмет познавал бы сознание, то есть особенное познавало бы всеобщее, а не наоборот.

Теперь, после установления этих двух моментов, нам не мешает сделать еще один шаг, а именно первую конкретизацию, а состоит она в следующем. Поскольку сознание как предмет выступает в определении особенности, именно поэтому сознание выступает здесь только как предмет. Обратите внимание: предмет ограничен определением особенности, даже если этим предметом выступает сознание. Это в высшей степени важно. А вот на сознание как познающий момент, на сознание как момент познающего субъекта приходится, как мы выяснили, момент всеобщности. Этот момент и есть познающий. Это соотношение двух моментов сохраняется и в практическом отношении к миру. Если человек завладевает чем-то во внешнем мире, то не потому, что он — единичное природное существо (дикарь ничем во внешнем мире не завладевает, наоборот, им целиком владеет внешний мир и природа), если практически и происходит овладение чем-то, то исключительно в одном и том же определении: или это отношение особенного к единичному — единичное не может господствовать над особенным, но особенное спокойно господствует над единичным; или другой момент, более развитой: это отношение всеобщего к единичному и особенному — всеобщее может господствовать над единичным и особенным,

единичное и особенное не могут господствовать над всеобщим. Таково практическое отношение. Поэтому вдумайтесь, раз я коснулся практического отношения (я в прошлый раз сознательно сказал, что я его опущу как другую форму теоретической формы опыта), то здесь нам важно сделать одно попутное замечание, что для практического отношения к миру вовсе не безразлично, какова эта всеобщность, претендующая на господство над ним: истинная ли она всеобщность или превратная — в этом вся суть дела, потому что превратная всеобщность, претендующая в практическом отношении к миру на господство, как раз вызывает все превратные отношения с этим миром, как и последствия в самом этом мире. Но поскольку практическое отношение не является таковым, чтобы в самом себе черпать свою премудрость, а всё равно так или иначе (или генетически, или затем на базе общественно-исторической рефлексии) имеет предпосылкой теоретическое отношение, то постольку мы и посмотримся повнимательнее к этому теоретическому моменту.

Посмотрим, какова определённость отношения моментов всеобщности и особенности сознания. Почему? Потому, что от этого отношения и зависит характер самой всеобщности сознания, истинности его или неистинности. Я уже сделал для вас разъяснение, что мышление, сознание, понимание не сводится ни к моменту всеобщности, ни к моменту особенности — ни там, ни там этого нет. Значит, только какое-то единство всеобщности и особенности даёт понимание, познавание, сознание и так далее. Для нас это в высшей степени важно ещё и потому, что с этим связан другой важный момент так называемого опредмечивания сознания или момент того, что благодаря этому единству выступает предметом для сознания. Мы с вами установили уже в прошлый раз, что для сознания что-нибудь выступает внешним предметом лишь потому, что сознание вступает в отношение к себе самому. Если сознание не вступило, не достигло отношения к себе самому, то оно просто-напросто поглощено определённостью предмета и не существует ни как сознание, ни как что-то иное. Поэтому, как видите, вопрос этот важен. Его можно формулировать иначе: как с определённостью формы сознания, с определённостью единства моментов всеобщности и особенности сознания связано содержание сознания?

Итак, каково же отношение? Мы с вами убедились, что обратным путём идти не можем: предмет не может отпечатывать свою определённость в неопределённом пустом сознании, *tabula rasa*. И это вам хорошо известно из повседневного опыта. Если каждый

из мужского пола для бритвы обладал бы абсолютной идеальностью зеркала как тождественности себе, то в нём бы мы ничего не видели, в том числе и самих себя. Только определённая отражающая поверхность в ней самой делает в ней предмет видимым. Поэтому абсолютно идеальное зеркало как тождественная себе чистота — это то, в чём ничего не было бы видно, несмотря на то что все предметы в их определённости сохраняли бы себя. Я специально дал эмпирический пример, чтоб даже для представления было ясно, в чём тут суть дела. Значит, только определённая и есть то, что в строжайшем смысле есть рефлексия, и то, что в пошлом переводе на русский язык означает «отражение». Итак, в сознании момент всеобщности абсолютно необходим. Почему? Потому, что встает ближайший вопрос, каким моментом сознание связано прежде всего с предметом, с содержанием: всеобщим моментом или своим особенным? Решите-ка! Если нет момента всеобщности в сознании, то сознание просто сливается с определённой предметом, и его нет. Значит, момент всеобщности необходим. Но столь же необходим и момент особенности, потому что в противном случае сознание сползает действительно к *tabula rasa*. Значит, только наличие момента особенности вместе с моментом всеобщности делает сознание впервые сознанием.

Каково же определение отношения? Без момента всеобщности не обойтись, без момента особенности тоже не обойтись. Притом, обратите внимание, здесь возникают трудности. То, что сознание должно быть тождественно себе, это понятно, потому что в противном случае оно не способно было бы как раз при отсутствии в нём всеобщности познавать что-нибудь. Но тогда вопрос вот в чём. Особенности принадлежит ведь сознанию — мы это установили, ибо сознание относится к себе самому. Так через какой же из моментов сознание связано прежде всего с предметом: через момент всеобщности или особенности — вот в чём прозаичность вопроса.

Вопрос этот не такой трудный, как это кажется на первый взгляд. Нетрудно сообразить, что момент всеобщности сознания таков, что он безразличен к любой определённости предмета. Суть этого момента состоит в том, что сознание не должно утрачивать себя в определённости предмета и бесконечном многообразии определённости предметов. Это момент в высшей степени важный, ибо чем отличается эрудированный дурак от мыслящего существа? Эрудированный дурак погружён в бесконечность определённости содержания, он чего только вам не выложит по своему восприятию,

сохранённому в памяти, а осмысления — абсолютно никакого. Значит, для того чтобы не только удерживать, а тем более осознавать это, момент всеобщности необходим в сознании. Не будь этого момента, сознание не имело бы никакой самостоятельности, оно было бы деградацией по сравнению со всем существующим до сознания вроде отходов природы, вроде отходов вселенной! Но если серьёзно относиться к делу, то мы придаём громадное значение так называемой реальности внешнего мира единичных телесных существований, громадное значение придаём тому, что мы встречаем в обществе и так далее, и никакого значения не придаём реальности сознания. А ведь сознание на самом деле (если забежать вперёд) является реальностью, которая неизмеримо превосходит не только по количеству, но и по качеству, а следовательно, по мере и по своей сущности всю реальность внешнего мира. Странное дело: человечество до сих пор занято реальностью природы, реальностью общественно-исторической формы и совершенно не знает величайшей ценности и важности мышления!

Постарались в этом плане эксплуатировать и основоположников, цитируя по-своему интересное положение, что мышление есть всего лишь «реальное, пересаженное в человеческую голову и преобразованное в ней». Знаете, кому принадлежит афоризм. Фокус в трактовке состоит в том, что при трактовке выброшен процесс развития, тем более диалектического развития. Если дело представлять себе так, что есть внешний мир и рядом в готовом виде есть мышление неизвестно откуда, то тогда можно давать эту пошлую трактовку этому афоризму. Но на самом-то деле мышление, в какой бы неразвитой и жалкой форме оно первоначально ни выступило, есть результат диалектического развития всей природы и всей истории общества, это его предпосылки. Вдумайтесь, диалектический процесс (хоть это сейчас и не входит в мою задачу) — это вовсе не то, что нам повседневно говорят, твердят и пишут: «Это брать всё в совокупности, не упуская ничего, учитывая все стороны и так далее, и по возможности в движении, в изменении». Нет, господа! Диалектический процесс заключается в отрицании всех особенных формаций природы и истории общества — вот что это такое. А поскольку для сознания даже в самой жалкой его форме, например, в качестве формы чувственного сознания, требуется предпосылкой природа и все общественно-исторические формации, чтобы выступило это сознание, простите, даже самая жалкая форма сознания есть отрицание этих великих реальностей природы и истории общества.

Потому-то сознание и способно хоть что-то знать и познавать в этих реальностях. И оно здесь не излишнее, по той простой причине, что если эти реальности оказались бы в своем существовании той сущностью, которая впервые раскрывается в сознании, то сознание абсолютно не нужно было бы. Но в том-то и дело, что сознание даже самой примитивной формы в этих великих реальностях природы и истории общества раскрывает ту сущность, которая в самой реальности вовсе не выступает! Резюмирую: даже самая жалкая форма сознания есть не только отрицание сущности способов природы и истории общества, но одновременно и развитие этой сущности в более высокую реальность. Вот что значит «преобразованное в человеческой голове, пересаженное, переведенное» и так далее. Это совсем другое. Этим я воспользовался как примером.

Итак, несмотря на то, что сознание (чтобы вам не показалось, что я его третирую) обладает этим величайшим завоеванием по сравнению с формациями природы и истории общества, тем не менее отношение моментов всеобщности и особенности таково, что момент всеобщности сам ещё не определяет себя к особенности, как и особенность не обнаруживает в себе всеобщности. В чём тут суть дела? В том, что сознание есть совершенно определённая ступень всеобщего развития. И, увы, мы не можем потребовать от этой ступени того, чтобы отношение моментов всеобщности и особенности выступило более развитым, чем на самом деле оно есть на этой ступени. Означает ли это, что здесь именно такое отношение, что всеобщность сознания — с одной стороны, а другой момент — с другой стороны, и между ними — китайская стена, чтобы отгородиться от всеобщей истории? Ничего подобного, такого нет. Я вам разъяснял уже в прошлый раз, что даже когда мы берём любое единичное существование природы, то как бы оно ни представлялось нам единичным и на самом деле ни выступало прежде всего в определении единичного, тем не менее в нём есть и момент особенности, и момент всеобщности. Поэтому мы с вами, рассматривая сознание, не должны отождествлять два момента: каково сознание в его собственной природе и, второй момент, как природа сознания является в его собственной определённости этих двух моментов и в их отношении друг к другу — это не одно и то же. На самом деле в сознании нет абстрактной всеобщности как момента (исключительно только тождественность себе самому и ничего более) и нет в сознании также момента особенности, который просто является разным, чем-то внешне иным по отношению

к моменту всеобщности. То есть отношение голой разности, внешней разности этим двум моментам сознания не присуще по природе. По являемости же эти два момента сознания таковы; поскольку сознание является определённой ступенью всеобщего развития, то оно в моменте всеобщности представляется в качестве тождественности себя, а в моменте особенности — как различие.

Получается интересная вещь. Оказывается, момент всеобщности необходим для того, чтобы каким-то образом не дать возможности бесконечному многообразию особенности утопить сознание в этом многообразии особенностей. В «Критике чистого разума» Кант высказал интересное положение, касающееся высшего единства мышления, которое называется у Канта *Я*, трансцендентальное единство самосознания. Кант говорит, что это *Я сопровождает* все наши чувства, ощущения, созерцания, представления, интересы, поступки и так далее. Сопровождает! Вдумайтесь, это есть адекватное выражение сознания в его исторической являемости и это положение поэтому является ложью в отношении к природе сознания. Кант недвусмысленно выразил то отношение, которое нас здесь интересует, что момент всеобщности, видите ли, только сопровождает всю особенность сознания. Как вам нравится?! А теперь вдумайтесь, к каким неразрешимым противоречиям это привело бы нас с вами, если бы на самом деле имело место такое отношение. Что значит: момент всеобщности «сопровождает» момент особенности или, выражаясь иначе, моменты всеобщности и особенности представляют отношение разности? Это значит простое, что момент всеобщности внутренне никоим образом не присутствует в особенности, поэтому отношение между моментами всеобщности и особенности хуже, чем отношение, например, полицейского или тюремщика и заключенного. Там хоть внешняя связь есть. Один находится в тюрьме изнутри, другой находится в тюрьме извне, но в принципе оба — принадлежность тюрьмы. А тут и этого нет. Понимаете, момент всеобщности абсолютно ничего не имеет ни внутри, ни внешне тождественного с моментом особенного. Поэтому непонятно, зачем этот всеобщий момент должен ещё и сопровождать особенное. Это раз. Во-вторых, как он может сопровождать то, с чем не имеет момента тождества? Ответ на это получить нельзя, ведь сопровождающий должен обязательно иметь момент тождества с сопровождаемым. Поэтому я и привёл вам в пример двух тюремщиков с обратной стороны или в совсем противоположных положениях, казалось бы, находящихся: один — в положении заключённого,

другой — в положении заключающего. На самом деле оба — заключённые, ибо сторожащий кого-то с необходимостью сторожится самим сторожимым. Он поставил себя в зависимость от того, над чем он должен по видимости господствовать. Возьмите купца как пример в связи с этим. Вроде бы владеет сокровищами и через это увеличивает свою самостоятельность. На самом деле сокровища господствуют над ним и правят им, то есть неизвестно, кто кого накапливает и так далее.

Итак, это — всего лишь явление, что моменты всеобщности и особенности являются абсолютно несвязанными друг с другом. По природе своей они связаны, только в форме сознания эта связь ещё не может быть выявлена. И вот эта являемость этих двух моментов прежде всего и создает видимость, что момент всеобщности есть лишь абстрактно тождественный себе, абстрактное тождество $A = A$, а момент особенности есть момент различия. Исключительно являемость природы сознания, но не природа сознания! Вот на этой являемости природы сознания, которая была отождествлена с самой природой сознания, и была построена так называемая формальная логика. Явления природы сознания она до сих пор, к сожалению (хотя пора с этим покончить), выдаёт за саму природу сознания. И согласно этому написаны её знаменитые законы: закон $A = A$ как высший закон, основной, закон противоречия, разности и так далее. Итак, обратите внимание, хотя внутренняя связь моментов особенности и всеобщности в сознании есть, но сознание как способ развития мышления таково, что это внутреннее единство здесь ещё не выступает. Оно есть, но оно есть ещё только исключительно внутреннее единство, не выявившее себя в отношении этих двух моментов. Вот это и создает впечатление, что будто бы между моментом всеобщности и моментом особенности существует исключительно только внешнее отношение.

И тем не менее это чревато не только тем, что на этом построена формальная логика, которая две с половиной тысячи лет претендовала на истинную логику мышления, но с этим связано и более важное, а именно сам характер отношения к содержанию и та определённая содержание, которая выступает для сознания. Суть здесь проста: каково отношение сознания к себе, таково и отношение сознания к предмету. Ведь не случайно у нас миллиарды раз повторено уже в современной так называемой философской литературе, что сознание обязательно имеет дело с предметом, который обязательно существует вне и независимо от сознания. Это как «Отче наш».

Но подумайте, что это положение означает. Я специально потратил прошлую встречу на разъяснения, что эти предметы вовсе не могли бы выступить в отношении к сознанию как существующие вне и независимо от сознания, если бы сознание уже не имело отношения к себе самому, — то, что я делаю и сегодня. Значит, не из отношения нашего сознания как *tabula rasa* к предметам выступает отношение сознания к себе самому, а наоборот, из отношения сознания к себе самому, благодаря этому, для сознания впервые выступает предмет вне и независимо от сознания. Странное дело, мы с разного рода лишайниками, болезнями на теле человека, животных и так далее имеем дело всерьёз как с чем-то существенным, существующим и так далее. И даже не говорим о таких вещах: «А что такое органическая природа? — А знаете, она — всего лишь свойство неорганической природы», потому что ясно каждому, что органическая природа не могла бы существовать, если бы её предпосылкой не выступила неорганическая природа. И обратите внимание, мы же не сводим органическую природу к неорганической природе, как функцию неорганической природы, а говорим, что органическая природа — это «более развитая форма движущейся материи». Так ведь? Как только речь заходит о сознании, оно исключительно оказывается только «свойством»... Всё хорошо: феодальная формация — это более развитая форма общества, чем первобытно-общинная, рабовладельческая и так далее. Но ведь мы не говорим: «Знаете, капитализм — это функция первобытно-общинной формации» — или ещё круче: «Коммунизм — это функция первобытно-общинной формации». Нет, тут более развитая реальность. Как только духовная жизнь человека, сознание и так далее, то тут обязательно «функция» или «свойство». Это взгляд деградации, а не развития! Да, этот взгляд является в высшей степени унижением человека, потому что собственно человеческое сознание и тем более развитую форму мышления — разум — здесь отрицают как момент деградации.

Возвращаюсь к мысли, которая нам нужна. Каково отношение сознания к себе самому, таково и отношение сознания к предмету, ничего другого здесь быть не может. Но остаётся ещё третий момент. А что, в таком случае, в самом предмете выступает ли сознание? Как вы думаете, раз сознание вот таково и таково отношение его двух моментов друг к другу, что-нибудь иное может в предмете выступить и существовать для этого сознания? Так вот, суть в том, что здесь налицо оказывается момент тождества, по крайней мере, абстрактного. То же самое отношение, которое мы выявили в сознании как

момента опыта и с которого начали, оно же является отношением сознания к предметам, потому что сознание в отношении к предмету всего лишь делает некоторую метаморфозу. Момент всеобщности оно оставляет за собой, притом непосредственной, якобы абстрактной всеобщности, а момент особенности относит к предмету. И знаете за счёт чего? За счёт того, что через момент особенности сознание-то и знает о предмете, о его определённости. И вот за счёт этого сознание ухитряется свой собственный особенный момент отнести исключительно как принадлежащий предмету. Недурно? То есть, узнав в предмете свою собственную определённую, сознание успело объявить, что она является внутренней определённой предмета. Хороший способ опредмечивания у сознания? Нетрудно сообразить, что является результатом этого. Как выступает предмет? Предмет выступает прежде всего своим моментом особенности для сознания. Ну и ничего более? Особенный момент предмета выступает для сознания, поскольку само сознание не исчерпывается моментом особенности, а с необходимостью имеет в себе момент всеобщности, который хоть и кажется абсолютно внешним для момента особенности, но имеет внутреннюю связь с ним и только через эту связь и есть познание, имеющее место в осознании предмета. И вот только благодаря этому сознание и начинает хоть что-то понимать в моменте особенности предмета.

Как оно начинает понимать? Очень просто. Оно начинает анализировать особенность предмета. «Анализ» — ходкое словечко, и у нас как «дважды два — четыре» давно вбили в обыденное сознание, что анализа нет без синтеза, синтеза — без анализа. У нас это все великолепно знают уже с детского сада. Но вот что интересно: никто не знает, даже достигнув величайших постов в философии, что сознание, чтобы быть анализом, должно прежде всего выступить отрицательностью того, что анализируется. В самом деле, послушайте непосредственно доверчивых людей. Им говорят: «Проанализируйте современные общественные отношения в СССР». Они говорят: «Простите, а с чего начинать?» Вот как начать анализировать? Вопрос резонный, учитывая предшествующие десятилетия в нашей стране. Ведь как у нас «анализировали»? Новые явления выступили на сцену — «Да здравствует!» — это как раз то, что должно быть в трехтысячном году, но уже сейчас выступило на сцену. Вот и весь «анализ», то есть анализа, по сути дела, не было, а была форма непосредственного животного восприятия явлений. И это неудивительно, потому что граждане, мыслящие существа, которые должны иметь

свободную волю, свободное мышление и так далее, были низведены, не в смысле Аристотеля, а в современном смысле, до уровня политических животных! А животные всегда воспринимают единичное как единичное: «Вот это — мой хозяин, а вот это — враг, так как он чужой человек, и так далее». Так вот, восприятие единичного, которое при этом объявлялось мышлением, методологией, и было завоеванием предшествующих десятилетий — всё это выдавалось за глубочайший анализ, за предвосхищающие понятия, за науку, руководящую партией и так далее. На самом деле, чтобы мышление выступило в форме анализа особенности предмета, оно должно быть отрицательностью этого предмета. Не только это мышление, о котором мы ведём речь, — сознание, но даже примитивное ощущение уже есть отрицание ощущаемого. Подумайте, чтобы иметь ощущение теплоты, нужно, чтобы определённости предмета была отнята у этого предмета и перенесена в форму субъективности чувственности. А иначе получилось бы так, что тёплые предметы сами бы себя ощущали. Так вот, если уже ощущение требует перенесения содержания из формы объективности в форму субъективности, то тем более это относится к более развитым формам, в том числе и к сознанию. Сознание есть отрицание определённости предмета. Значит, чтобы начать что-то анализировать, надо анализируемое подвергнуть отрицанию. Вот этот философский скептицизм — исторически он интересный — или сократовское положение, что я знаю, что в современных явлениях СССР я ничего не знаю и так далее, это и есть начало мышления. Значит, мышление даже в форме сознания не есть апология явлений, апология особенности предмета или особенных предметов. Сознание есть отрицание и определённости предмета, и определённости предметов вообще.

Значит, сознание с этой стороны вовсе не так уж и приятно. Если Просвещение во Франции ухватывалось как раз за тот момент, что сознание как *tabula rasa* является всего лишь отражением, о чём мы с вами так давно ведём речь, то во Франции была и вторая линия, которая мышление рассматривала как отрицательность. А она как раз менее всего понята и изучена до сих пор. В мышлении, сознании хотим видеть положительное и невинное. Тогда скажите, а за что же отравили Сократа, если мышление такое невинное? За что у нас в сталинский период многих отправили в лучший из миров, если мышление невинно и не является отрицательностью? Обратите внимание, Сталин политически понимал, что мышление является отрицательностью, и поэтому лучше, если будут люди не

думающие и не имеющие головы. В философии Сталин заводил старую песню про отражение, но в политике знал, что мышление есть отрицательность. И за отрицательность мышления отвечать должны были индивиды именно потому, что у них было мышление. Если не было — не отвечали, и, кстати, те, у кого не было мышления, живы до сих пор, и у нас на факультете хватает.

Я вам рассказываю вещи простые, но, обратите внимание, они в высшей степени важны, то есть если мы с вами не усвоим это простейшее, что мышление есть отрицательность своего предмета, то мы ничего не поймём в субстанциональной связи мышления с сущностью внешнего. Поскольку мышление является одной из многих форм существования вселенной, то нетрудно сообразить, что мышление как форма должно быть существенно связано с формами, предшествующими мышлению. А что такое форма и материя, например, в неорганической природе, это вы уж и сами знаете. С одной стороны, форма вроде бы сохраняет единичное телесное образование. Но эта же самая форма и губит это единичное телесное образование и переводит его в собственную противоположность в понятии. Даже определённая форма неорганической природы отнюдь не такая невинная, как кажется. Если это и служит моментом самосохранения её, то лишь в той мере, в какой это является моментом утверждения иного, то есть особенного и всеобщего, не более. Хотим мы или не хотим, но отрицательность формы присутствует даже в неорганической природе, отрицательность формы в отношении материи. Поэтому форма есть не только способ самоутверждения всего конечного, всего особенного, но благодаря форме происходит самоуничтожение всего особенного. Поэтому без шуток, из смерти природного рождается человеческий дух. И это хорошо схвачено, по сути дела, христианской легендой о воскрешении Иисуса как духа после распятия его тела. Если понимать это буквально, то это просто бессмыслица. А на самом деле в этой религиозной форме содержится то, что я вам сказал о природе сознания: его отрицательность как высшая форма существующего. Поэтому мышление действительно достойно внимания, и не только политиков для истребления тех, у кого оно есть, а прежде всего с его положительной стороны.

Что даёт эта отрицательность мышлению? А даёт многое. Она даёт мышлению возможность подвергать отрицанию особенность предмета, разлагать его или анализировать. Вдумайтесь, не предмет ведь сам разлагает себя и анализирует. Возьмите математику,

разве треугольник схватывает себя так или этак, своими углами и сторонами? Ничего подобного. Разве один треугольник и другой и тем более другие фигуры сами соотносят себя друг с другом? Ничего подобного. А вот если бы сознание было *tabula rasa*, то даже элементарное сравнение двух особенных моментов было бы невозможно. Только отрицательность мышления служит причиной этого. Отрицательность мышления! А теперь вы соображаете, откуда это: как раз потому, что сознание относится к себе самому, оно и есть уже отрицательность. Потому как что значит «быть для себя предметом»? Это значит подвергнуть отрицанию свою собственную неопределённость, ограничить неопределённую безграничность. Но если сознание само себя отрицает, если оно такое беспощадное к себе, то почему ему быть мягким по отношению к тому, что находится вне и независимо от сознания? Если бы сознание действительно было бы таким мягким, то оно ничего бы не осознавало. Чтобы осознавать что бы то ни было, нужно это подвергнуть отрицанию. Сознание, строго говоря, есть первое отрицание внешней объективности мира вообще. Здесь есть и положительные моменты, и слишком большие ограниченности. Забегая вперёд, скажу одно: с этой первой формой отрицания объективности внешнего мира в сознании связано то, что благодаря отрицанию внешнего мира и всей определённости в нём происходит только снятие внешней формы, и всё. То есть объективное переводится в субъективное — это так, но переводится ещё таким неудовлетворительным способом, что хотя объективное переведено в субъективное, выступило как субъективное, тем не менее само объективное ещё не таково, каким оно выступает в форме сознания. Как раз с этой неудовлетворительностью сознания связаны все исторические политические, государственные формы. То коммунизм у нас уже построили, например, до движения к коммунизму и так далее, то перзрелый социализм, прежде чем поставить вопрос, в какой особенности социализма мы находимся, и так далее. Это всё результат и следствие определённости сознания.

Итак, сознание анализирует предмет благодаря тому, что это есть отрицательность предмета, снятие определённости предмета как объективной и возведение этой определённости в субъективную форму. Ну и в каком направлении идёт этот процесс? А в том, что в процессе анализа осуществляются все сопутствующие, связанные необходимо с этим моменты, то есть раз происходит разделение предмета благодаря отрицательному отношению к нему, к его собственной определённости за счёт момента особенности сознания

и тем более удерживается момент всеобщности, то отсюда следует вот что: благодаря этому устанавливается не только в этом предмете, но и во многих особенных предметах, что у них общего, а что различного. На этом и построен весь метод Бэкона. Берётся явление за явлением — определённый круг явлений, все явления анализируются благодаря отрицательности сознания, и устанавливается теперь путём аналогий, сравнений и так далее, что является общим моментом, а что — различённым. Различённый момент объявляется несущественным, случайным и так далее, то, что является общим, объявляется важным, существенным, субстанциональным и так далее. Вот отгадка лебединой песенки по сей день, что познание есть познание общего. То, что фиксируется что-то общее в предметах, в единичных реальностях, в единичных существованиях — это не так уж плохо. Плохо то, что это общее выдаётся за высшее в познании. А как высшее оно оказывается превратным именно потому, что общее-то всегда оказывается достаточно внешним. В этом и состоит неудовлетворительность этого общего.

К сожалению, это настолько ходячий предрассудок не только в области философии, но и в области политики, что мы с вами ещё возимся с так называемыми общечеловеческими ценностями и так далее. Вдумайтесь, что означает это выражение при том, что я вам сказал вкратце о познании особенности предмета. Оно означает, что это единственно общечеловеческое является или одним и тем же во всех исторических ступенях, пройденных человеческим обществом, чтобы оно вообще могло быть хоть чем-нибудь. Или, наоборот, поскольку говорят, что общечеловеческое и возникает благодаря неудовлетворительности обусловленных формациями ценностей человека, постольку общечеловеческое вообще выносится за пределы формаций и определённости ступени истории общества. Значит, общечеловеческое — по ту сторону всех исторических определённости общества, то есть опять нам сулят светлое будущее, которое всегда будет целью впереди — мы должны за ним идти и никогда его не достигать — и во имя которого мы должны поднимать топор над существующим. Это великолепная форма проповеди самоубийства: давайте, уничтожьте существующее, чтобы наступило потустороннее будущее! Вот уж поистине рассудочное сознание есть рассудочное сознание: то ему момент особенности чрезвычайно люб и мил, то, наоборот, момент всеобщности, который в явлении производит впечатление непосредственности, абсолютной тождественности с собой (что я объяснил вам сегодня) оказывается единственной

реальностью, за которой нужно гнаться. Улавливаете, какие верты современной политики! Это тот же самый рассудок, та же самая раздвоенность сознания. Сознание разорвалось, потому что разорвана и сама реальность бытия человека. Теперь долго у нас это сознание ещё будет ходить на голове, но не в голове.

Итак, вдумайтесь, что получается. Оказывается, предмет для сознания выступает вследствие определённости самого сознания исключительно только моментом особенности. Но поскольку моментом особенности дело не исчерпывается, иначе бы и процесса познания, движения познания не было бы, то сознание с необходимостью идёт от особенного. Но куда? Или в бесконечность особенного в поисках, что есть общего. И когда оно утомляется в этой недостижимой цели, оно наконец становится раздражительным и говорит: «Да хватит, нужно вообще всеобщее», — но какое? По ту сторону всего особенного. А где же в опыте это всеобщее? Во-первых, за пределами особенных предметов на манер светлого будущего. Но главное, что оно связано и с тем, что это всеобщее присутствует как момент сознания. Вот эта являемость сознания в двух моментах всё время тут как тут. Ведь вдумайтесь, чтобы осознать что бы то ни было особенное, нужно особенность предмета обязательно отнести через особенность сознания к моменту всеобщности. А момент всеобщности в представлении для сознания всегда внешен, потусторонен для определённости предмета. Значит, куда ни вертись, в сознании для его являемости всеобщность оказывается лишь недостижимой целью. Да ещё такой, о которой мы не можем сказать, что это такое, потому что оно же не связано с особенностью, в особенности не присутствует. Значит, если быть последовательными, мы с необходимостью придём к выводу, что всеобщее в сознании непознаваемо, то есть что момент всеобщности сознания есть вещь в себе. Точно так же и в предметности сознания, в его содержании всеобщность, выходящая за пределы особенного содержания, оказывается всего лишь постоянно пребывающей по ту сторону особенного, значит, никогда не познаваемой, никогда не достижимой. Вот вам и знаменитое определение истины в современном диалектическом материализме: «Истина есть то, к чему мы вечно приближаемся!» Ну и приближайтесь вечно! Потому что приближаться к чему-то вечно значит пребывать вне того, к чему приближаешься, это значит не быть в сфере истины, а все время быть вне её. Я ясно разъяснил, в чём заключается эта бессмыслица.

В двух словах я должен резюмировать следующее. Опыт является величайшим способом познания, потому что ему действительно

удаётся, рассматривая явления, в формировании этой особенности определять эту особенность. И результатом этого является особенность связей явлений — то, что называется громко законами. А ведь закон есть форма необходимости, значит, хотим или не хотим, опыт даёт нам определённые знания проявления необходимости. Но наивно было бы думать, что в опыте мы имеем или когда-нибудь получим всеобщую необходимость, не как абстракцию, а как конкретную в себе всеобщую необходимость. Вот как раз этой необходимости опыт не знает и никогда не узнает. Почему? Потому что хотя моменты для внутренней определённости необходимости в опыте как предпосылки налицо: есть момент особенности, момент всеобщности в самом сознании, в предмете и в отношении сознания и предмета — но, увы, эти моменты в являемости сознания выступают как внешние друг для друга. Значит, высшего единства этих моментов ещё нет, оно ещё не выступило. Поэтому, сколько бы сознание ни продолжало познавать природу, общество, его историю и так далее, увы, в своей являемости оно будет всегда таковым, что оно — с одной стороны, а эти предметы — с другой как внешние для него. Значит, момент внешности отношения всеобщности и особенности сознания, как и отношения этих моментов к предмету, в опыте не может быть снят. То, что сознание есть благодаря этим моментам осознание и раскрытие определённости самого предмета, мы с вами выяснили. Но это и есть момент тождества сознания и предмета. Но за пределами этого тождества всегда будет оставаться непознанное различие сознания и предмета. Вот это вечно остающееся различие сознания и предмета и делает опыт и все науки, основанные на опыте, позитивными, то есть опытная наука всегда есть форма позитивизма. А форма позитивизма потому и является формой позитивизма, что она не может уйти дальше внешней необходимости.

Поэтому, когда я читаю работы историков, особенно наших отечественных, по историческим формациям, периодам или просто по изложению истории отечественной или европейской, меня удивляет всегда красноречивая и бессодержательная риторика, которая лишена мысли. Они так трактуют эмпирические явления, что можно подумать, знают внутреннюю необходимость описываемых исторических явлений. А на самом деле при познании этих явлений дело не доходит даже до познания внешней необходимости. Вот вам иллюстрация, не только у историков, но в современной форме нашей общественной жизни в целом. Разве вам не известен

повторяющийся сейчас от газеты к газете, от журнала к журналу один и тот же тезис, что разные народы, разные страны могут по-своему строить свою общественную жизнь, по-своему принимать тот или иной политический строй, организацию, институты и так далее? А что это означает? Вдумайтесь. Коренные аборигены Южной Австралии по-своему создают себе коммунистическое общество. Правда, хорошая и простая форма развития истории? Взяли бы дикари да сразу приняли бы позицию: будем жить в коммунистическом обществе, зачем нам рабовладельческая, феодальная и прочие формации, войны, вооружение и так далее! Вот не додумались. А то были бы избавлены от всех отрицательностей в историческом развитии общества. А это показывает, что данное разглагольствование даже представления не имеет о внешней необходимости. Всё дело в том, что ни один народ не может выбирать свои общественные отношения, по-своему направлять их, по-своему принимать политические организации и так далее. Всё зависит от того, какова ступень отношения этого общества к природе: насколько природная необходимость в процессе производства преобразована уже в общественные отношения, то есть преобразована в форму общественно-исторической необходимости, — а это дело не произвола, а дело исторической ступени общества.

Итак, значит, опыт оставляет нас в любой сфере: познания и практической сфере — перед одним и тем же: перед тенденцией, которая остается неопределённой. Значит, отсутствие познания и выявления определённости внутренней необходимости и делает опыт в высшей степени ограниченным и неудовлетворительным, несмотря на его постоянный прогресс. Опыт всегда был практически и теоретически ограничен и всегда будет ограничен исключительно сферой особенного. Поэтому неудивительно, что, осуществляя практические цели в этой сфере особенного, мы всегда познаём те результаты, которые не входили в сами цели, ибо эти результаты, к сожалению, таковы, что они не могут быть замкнуты исключительно в сферу особенного. Поскольку особенного не существует изолированно как особенного, чтобы оно никакого отношения не имело к всеобщему, преследуя особенное как цель, мы никогда в теоретическом и практическом опыте не знаем, какое последствие будет результатом отношения к этому особенному. Значит, несмотря на всю «зрячьсть», «планомерность», «сознательность» опыта, мы будем в пределах опыта вечно пребывать в своей погибели. Последствия опыта всегда будут для опыта неожиданными, непредсказуемыми, непознаваемыми,

непредвидимыми и так далее, так как последствия связаны с тем, что выходит за пределы возможности опыта. А это связано с тем моментом, что любая особенность сама связана с всеобщностью, а всеобщность в опыте не выступает, всеобщность не является предметом познания теоретического и практического опыта.



ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЁРТАЯ

В прошлый раз, напоминая, мы остановились на главных пунктах, с одной стороны, необходимости опыта, а с другой стороны, наметили моменты его ограниченности. Сейчас я резюмирую. Итак, в чём прежде всего необходимость опыта? Необходимость опыта в том, что практический и теоретический опыт так или иначе раскрывает определённую форму связи явлений, значит, опыт есть определённая форма необходимости, и нам от этого никуда не деться. Именно в том, что опыт есть раскрытие определённой необходимости, и коренится необходимость самого теоретического и практического опыта. Далее, в опыте начинается один из важнейших моментов самоутверждения человека, собственный опыт есть начало свободы. Почему? Потому, что в опыте в высшей степени важным является то, чтобы как раз сам или познающий субъект, или практически действующий непосредственно принимал участие, и не в целях самоуничтожения, а исключительно с одной целью — самоутверждения. Опыта в целях самоуничтожения не бывает, разве что в истории нашего общества. И тем не менее хотя здесь налицо зародыш самостоятельности и свободы, это только зародыш самостоятельности и свободы, не более.

В чём эта ограниченность, чем она вызвана? Она вызвана тем, что сам опыт, как я уже сказал в самом начале, касаясь опыта, независимо, какой он: теоретический или практический — по своей форме, исходит из предпосылки противоположности объективного мира и того, что находится в отношении к этому миру. Значит, объективное и субъективное для опыта всегда есть некоторая данность. Противоположность выступает уже имеющейся, и, собственно говоря, весь теоретический и практический опыт-то только потому является началом самостоятельности и свободы человека, что он направлен на снятие этой противоположности, на её преодоление. И тем не менее я уже в прошлый раз при встрече с вами в конце сказал о том, что для опыта предмет всегда остаётся некоторой данностью. Мы с вами установили, что в предмете для сознания всегда раскрывается лишь та определённая данность, которая соответствует определённости самого сознания, не более. Тем не менее этот момент тождества не исчерпывает всего опыта. Есть величайший

момент различия, который здесь присутствует и который для опыта остается непреодолимым, то есть в предмете момент тождества с сознанием схватывается и выражается в определённости мышления, но за пределами этого всегда остается ещё предмет как нечто внешнее для сознания. Вот это — то, что я назвал моментом позитивности опыта вообще. Поэтому позитивизм и опыт неотделимы друг от друга, позитивизм есть рефлексия, необходимо вытекающая из ограниченности самого опыта. Когда речь заходит о позитивизме наших дней под видом серьёзной научности, то обычно кивают на позитивизм как на одно из якобы философских направлений где-то. Но позитивизм — это не одно из философских направлений, это — рефлексия самого опытного познания, и неважно, где она имеет место: в Америке или в Советском Союзе. Мы с вами сегодня увидим, что позитивизм — отнюдь не американского, не английского, не французского или западногерманского производства, он имеет источником опыт и неотделим от опыта, ещё раз повторяю.

Итак, в чём же, более точно выражаясь, ограниченность опыта? Прежде всего в способе самого сознания. Почему? Потому что сознание здесь знает себя только в качестве явления. Оно знает себя таким, каким оно находится в отношении к предмету, теневое, то есть природа сознания или, точнее говоря, всеобщее кредо сознания, для самого сознания в опыте неизвестно. Выражением этого явления сознания выступает то, что со времён Аристотеля называется формальной логикой, которая моменты присутствующего в опыте сознания спокойно выкинула в «великие» законы логики: закон тождества или непротиворечия, закон разности, закон исключённого третьего и так далее. Откуда это следует? Из того, что в опыте сознание, как я вам разъяснил достаточно подробно, в своих моментах всеобщности и особенности ещё находится во внешнем отношении друг к другу. Когда фиксируется момент всеобщности, то есть тождества сознания с самим собой, это и получает свое знаменитое выражение « $A = A$ ». Когда усваивается и при этом удерживается момент различия, то как раз выступает второй закон логики и так далее. Значит, логика, ведущая свое происхождение со времён Аристотеля, со времени его «Аналитик», и разрабатываемая по содержанию уже в трактатах Платона, является не чем иным, как описанием формы являющегося сознания. Природа сознания в формальной логике не выражена.

Отсюда получается интересное отношение сознания к предмету. Поскольку в мышлении главным пунктом, как мы уже отметили это,

выступает момент всеобщности, тождества с самим собой, а через момент особенности сознание относится только с внешним миром, удивительное дело, в самом внешнем мире для этого сознания прежде всего существует бесконечное многообразие единичных вещей. Значит, момент непосредственной всеобщности, присутствующий в опытном сознании, с необходимостью предполагает, что мир для этого сознания выступает исключительно как бесконечное многообразие единичных существований, именно эмпирических. Значит, сознание, присутствующее в опыте, и единичное эмпирическое существование объективного мира неотделимы друг от друга. И независимо, какой стороной мы поворачиваем: начинаем ли мы с многообразия единичных существований объективного мира, в таком случае ближайшим и необходимым моментом его противоположности мы будем иметь непосредственность всеобщности сознания, и наоборот. Значит, абстракция всеобщности, присутствующая в сознании, требует с необходимостью эмпирической единичности, а эмпирическая единичность объективного мира, в свою очередь, требует абстрактной всеобщности момента сознания.

Теперь дальше. Откуда вытекает ограниченность опыта в процессе познания, о которой я сказал в прошлый раз как бы пророчески, что опыт был, есть и будет всегда ограничен сферой особенного? Это как раз следует с необходимостью из того, что в самом сознании момент особенности находится ещё во внешнем отношении к моменту всеобщности. А ведь именно только через момент особенности сознание и относится к внешнему миру, это мы подробно выяснили. Значит, хотим мы или не хотим, чего бы опытное сознание ни желало, к чему бы оно ни стремилось, оно ограничено своим моментом особенности, через который во внешнем мире может выступать только особенная форма необходимости, но не более. Значит, если бы мы хотели в области опытного познания двинуться куда-то дальше особенной формы связи явлений, особенной формы необходимости, то для этого потребовалась бы прежде всего не дальнейшая возня с предметом (авось он что-нибудь даст), а прежде всего возня с формой сознания. Нужно в сфере сознания преодолеть внешнее отношение момента всеобщности и особенности, тогда и внешний мир выступит этой определённой, иной необходимостью, чем бывшие его особенные формы. Вот почему результатом опыта всегда являются особенные законы и бесконечное море особенных законов эмпирических явлений, притом это количество особенных форм связи, особенных форм необходимости, особенных законов

бесконечно умножается, как дурная прогрессия, а единство особенных законов нигде не усматривается. Правда, в опытном познании иногда имеют место такие попытки как желание походить на голову, чтоб создать какую-нибудь всеобщую теорию. Но эти всеобщие теории, когда присматриваешься к их содержанию, обнаруживают очень скоро, что это всеобщее есть всего лишь особенное, которое выдаётся тенденциозно за всеобщее, не более. Значит, в опыте именно и происходит раскол на необходимость и свободу, потому что он имеет своим основанием внешнее отношение всеобщности и особенности. В чём тут дело? Дело в том, что опыт имеет ещё ту необходимость объективного мира, которая не опосредствована свободной деятельностью мышления, они пока внешними только будут казаться. Поэтому необходимость внешнего мира остаётся, в буквальном смысле слова, как принадлежащая внешнему миру, внешней и, если угодно, что то же самое, внутренней, а свобода остается исключительно субъективной.

Отсюда, думаю, вы понимаете, каковы горькие последствия теоретического и практического опыта. Теоретические последствия опыта очень просты: он всегда наталкивается на китайскую стену иррационального. Вот эта определённая предмет, которая не может быть выражена в опытном сознании, этому сознанию всегда представляется иррациональной, и из этой сферы мерещится всякая всячина именно потому, что сознание как эта форма ограничено и неспособно раскрыть определённую этого остатка. Что же касается практического опыта и его горьких последствий, это вам хорошо известно даже из текущей публицистики, ибо в опыте всегда преследуется определённая цель, а поскольку опыт страдает раздвоением как предпосылкой и не преодолевает её, постольку цель эта всегда ограничена. Кажется, что вот уже цель и достигнута, и реализована, а потом в результате оказывается, что вместе с этой желаемой целью выступает ещё и нечто такое, что вообще не входило в сознание теоретической и практической цели. И говорят, что тут был нарушен какой-то опытный путь, что-то было искажено и так далее, но, увы, это природа опыта. Опыт с необходимостью идет от опьянения одной особенной связью к её отрицанию в такой же жажде, что наконец-то в новой форме особенной связи он обретёт настоящее пристанище спокойствия и истины. А ведь нетрудно сообразить: поскольку опыт не преодолевает противоположности сознания и предмета, он никогда не может выйти из этой серии проб и ошибок. Значит, сколько б мы ни напирали на опыт, как раз опыт-то нам всегда будет

преподносить сюрпризы и в практической, и в теоретической форме: всегда будет выступать в результате то, чего совсем мы не ожидали и что не входило в сознание опыта. И притом будет выступать как совершенно неожиданное, ибо этим-то моментом всегда и выступает как раз то, что в опыте не подлежит определению.

Вдумайтесь, что это означает для опытных наук в целом, поскольку я беру не какую-то отдельную науку, а опыт как таковой. Например, возникает в исторической опытной науке вопрос о необходимости той или иной общественной формации. И кажется, вот-вот нам разъяснили, какой был способ материального производства, каково было отношение к природе в этом обществе, какова экономическая определённость общества, как эта экономическая определённость выступила базисом, как в связи с этим были обусловлены определённые формы духовной жизни, сознания и так далее, какова была политика, государственное устройство и так далее. Кажется, всё поняли? Необходимость раскрыта. Но, увы, это обычный фокус опыта по той простой причине, что лишь по некоторым особенным моментам делается вывод и создаётся иллюзия, будто мы познали и раскрыли необходимость этой особенной формации. Поэтому хотя мы вроде бы имеем с вами учение о природных формациях, об общественно-исторических формациях, но поставьте вопрос строго и просто: «Раскрыта ли и познана необходимость хотя бы одной из этих формаций?» Нет! Мы знаем кое-какие явления этой необходимости, знаем проявления её, но сама необходимость не раскрыта. И не случайно знаменитое положение, что общественное бытие определяет сознание, дальше тезиса и иллюстраций на готовых исторических формациях не пошло. Ведь вдумайтесь, если мы хотим понять, например, необходимость феодального способа производства, феодальной общественной формации, то мы ведь не должны начинать с того: «Знаете, вот была такая эпоха, она начинается то ли в пятом, то ли в седьмом веке нашей эры и длилась столько-то и прочее...» — пардон, это недозволенный приём! Почему? Потому что уже берётся эмпирически существующая формация, более-менее описанная в явлениях, и после этого начинает выступать на сцену резонёрство, создавая фикцию, что оно будто бы знает необходимость этой формации. Не годится! Если иметь в виду необходимость, будьте любезны: есть рабовладельческая формация и ничего больше нет, и покажите, как из неё с необходимостью выступила именно феодальная формация, и никакая другая не могла выступить вообще из этой формации. А этого нигде в научном плане не сделано.

Даже знаменитая работа Энгельса «Происхождение семьи, частной собственности и государства» создаёт такую же иллюзию раскрытой необходимости возникновения государства. Почему? Потому, что основные моменты особенности схвачены: особенность экономического отношения общества, его противоречивость, а следовательно, необходимость государственного аппарата, государственной машины и так далее. Полностью создаётся иллюзия: наконец-то необходимость раскрыта, мы узнали, как государство вылезает из общества. Да ничего подобного! Присмотритесь к тем экономическим отношениям, к той экономической определённости общества, которую даёт Энгельс в своей работе, и попытайтесь вывести из этой определённости хоть какую-нибудь определённость государства. Ничего этого нельзя сделать, если не предположить, что государство уже есть в первоначальных своих формах — греческое и так далее. Я не случайно привел этот пример, потому что сами-то Маркс и Энгельс материалистическое понимание истории вовсе не зачисляли в разряд философии, а уж коль современное глубокомысленное философствование зачислило его в философскую сферу, пусть оно и решит тот вопрос, который я сейчас ставлю, пусть раскроет необходимость хотя бы одной общественно-исторической формации. Когда она будет раскрыта, мы поздравим его с философским познанием.

Но это ещё не всё. С опытом связано и ещё кое-что. А именно прежде всего претензии к самой философии. Посудите сами, когда в опыте приступают к теоретическому и практическому отношению с предметом, предмет-то уже имеется. И было бы смешно, если б для любой опытной науки ставилось требование: будьте любезны, укажите сперва свой предмет, а то мы не знаем, что вы за наука. Чего тут такого? Для опытной науки это всё в высшей степени просто — достаточно этот предмет просто указать, его не надо даже определять. Луна есть, звёзды есть, значит, есть и астрономия, поскольку должно быть какое-то отношение между ними. Есть тела человеческие, значит, есть и болезни и так далее, значит, есть медицина. Чего тут рассуждать? Очень просто. И что самое интересное, на манер опыта, для которого предмет всегда дан в готовом виде, выступают с претензиями и к самой философии. Говорят, что философия должна прежде всего указать, показать и раскрыть свой предмет. Значит, в философии предмет должен быть точно таким же, как в опытной науке: предмет — с одной стороны, сознание о предмете — с другой стороны. Можно указать предмет, а о сознании можно и не думать, оно всё равно есть. Но в том-то и дело, что то, что годится

для науки, совсем не годится для философии. И тем не менее это самая распространённая фикция в современном философствовании во всем мире. А отсюда и «гениальные» выводы: «Философия есть обобщение результатов наук о природе, обществе, истории общества...» и так далее. Философия вообще-то впадает в кощунство и невежество, когда она опускается до предмета опытной науки и вертится в обобщениях данных познания этого предмета. Тогда это не наука; собственно говоря, это и есть современное философствование под названием «диалектический материализм». Но дело в том, что для философии предмет, как мы с вами увидим далее, невозможно указать на манер опытных наук, он не может быть указан так, чтобы сказать: «Вот предмет, приступайте к нему, определяйте, раскрывайте его сферы и отношения».

Но с этим связана ещё интересная односторонность на манер опыта и опять имеющая предпосылку в самом опыте. А именно — произвол, ведь в опыте форма сознания и есть форма произвола, потому что сознание хочет — занимается вот этими явлениями, а хочет — другими; как видите, оно в высшей степени свободно, как понимали свободу как только отрицательность отношения к содержанию. Но эта свобода мнимая, потому что эта абстракция свободы разрушается тем, что сознание на свободе обязательно должно иметь хоть какое-то жалкое содержание. Значит, сколько ни выбирай, а всё равно без самого жалкого содержания опытное сознание обойтись не может. Так вот, сознание хочет — занимается явлениями внешнего мира, природными, историческими, а может заняться явлениями духовной жизни, самого мышления. Значит, оно может заняться сперва предметом самим по себе, заняться только им исключительно, но может быть занято также, например, и мышлением, а почему бы нет? Так вот, исходя из этой предпосылки раздвоенности сознания и предмета в опыте, предъявляют обратное требование: сперва нужно познать вообще-то мышление, а потом, в общем-то, можно приступать и к чему-нибудь другому. Эта позиция вам ещё часто встретится. Она представлена целиком и полностью всей критической философией Канта.

И тут интересная иллюзия выступает не менее чем в первой форме — тенденции дать предмет для философии в готовом виде. А именно: здесь заложена ложная предпосылка, будто сознание есть что-то наподобие предметов и вещей внешнего мира, в буквальном смысле слова. Хотя и там эта иллюзия имеет место, но в более скрытой форме. Я коснусь в двух словах. В чём тут суть дела? Дело

в том, что, как в своё время очень хорошо отметил Гегель, проведя сравнение, здесь с сознанием обращаются, как с инструментом. Читателям работ Гегеля это показалось просто таким сравнением, которое оскорбляет сознание. На самом деле здесь — серьёзная мысль. Дело в том, что инструмент, орудие, средство производства, употребляя квазинаучные понятия, он же ведь безразличен к определённости того предмета, с которым мы будем иметь дело. Природа предмета выступает сама по себе, а природа инструмента — сама по себе; важно, чтоб потом они в процессе внешнего соединения обнаружили момент тождества, но и только. Поэтому инструмент, как любое орудие, прежде чем употребить в дело именно применительно к данному предмету, ведь можно применить к чему угодно, к тому, что аналогично будущему предмету применения этого инструмента. А вот интересно, с сознанием можно ли так поступить? Вдумайтесь, оказывается, сознание можно исследовать как существующее само по себе, оно существует отдельно — и это как раз то, что возникает из опыта. Можно его исследовать, узнать, что оно такое, и оно якобы существует таким способом: ничего не познавая, и тем не менее существует. Колоссально! То есть это то, что в историческом развитии философии, начиная с Гераклита, разрабатывалось только в качестве первого момента, когда рефлексия задумывалась, какие способы вообще есть в познании и какие способы ведут к истине, а какие уводят от неё. Таков исторический переход сознания в самосознание. Поэтому никогда исследование сознания, способов сознания не было самоцелью в историческом развитии философии, оно не было главным и определяющим. Даже у Бэкона, обратите внимание, сознание ещё не выступает как самоцель исследования. Это был всегда лишь момент, который шёл параллельно самому процессу объективного познания в философии. Кант впервые — я на него поэтому обращаю внимание — способ рассмотрения сознания превратил в единственное занятие философии. По Канту, философия ничем не должна больше заниматься, кроме рассмотрения самого сознания, самой способности сознания. Всё выходящее за пределы этого — уже не философия. Значит, эта видимость опытного познания у Канта достигла своей абсолютной формы завершения. Видимость потому, что будто бы сознание может быть, ничего при этом не сознавая. Великолепно!

Знаете, на что это смахивает, если мы рассматриваем первую половину опыта, а именно предмет? Если мы, например, в опытном познании хотим знать органическую форму, то мы занимаем такую

позицию: знаете, наш интерес — не какая-то там механическая форма неживой природы, а органическая природа, поэтому какое нам дело до механической формы и механических отношений, до физической, химической форм и прочее? И решили мы заняться исключительно органической формацией в целом. Занялись. Поскольку мы опустили все предшествующие формации как условия, никакой органической формы, никакой жизни мы уже, конечно, не имеем и не можем иметь в своем мышлении. Но занимающиеся органической природой так не ведут себя. Хотя и занимаются они именно этой формацией природы, они тем не менее учитывают всю определённую предшествующих формаций природы, без которых как предпосылок сама органическая форма не существует. А сознание, видите, оказывается, можно рассматривать без предпосылок!

Одним словом, хотим или не хотим, но две эти односторонности: предмет без сознания и сознание без предмета — являются мёртвой абстракцией, и она-то прежде всего предъявляет свои требования к философии: «Давай, философия, или указывай нам предмет, и мы потом приступим к его познанию, или давай рассмотрим сознание, а потом уже будем познавать разные предметы». Вот это и есть та односторонность, которая проступила под очень поэтическими научными названиями «онтология», «гносеология», которые по сей день у нас не сходят с языка и не исчезают из публикаций современного псевдофилософствования. Потому что ничего, кроме этих односторонностей: предмет без мысли и сознание без предмета — не лежит в качестве прозаической предпосылки онтологии и гносеологии. Обратите внимание, все современные гносеологические трактации не идут дальше формализма сознания. Это сознание, у которого нет содержания. И в онтологии — это то содержание, которое не имеет формы мысли, формы понятия, формы свободы. Значит, это слепая необходимость. Кому нужно возиться с этой слепой необходимостью, которая тождественна греческой судьбе, в наш век — над этим ещё нужно поразмыслить. И тем не менее это всё следует из опыта, но это ещё не всё.

К сожалению, опыт приобретается как тот базис, который якобы остаётся неизменным и ничего ущербного в своём существовании не претерпевающим и на основе которого пытаются решить вопрос о философских противоположностях, а именно о материализме и идеализме. Вопрос этот не такой простой. К чему сводится эта необходимость и откуда возникает это поползновение? А вот откуда. Я уже указал, что в опыте хотя сознание и выступает как необходимая

формация, тем не менее оно не знает своей собственной природы. Больше того, вот этот момент всеобщности в сознании опыта, который мы достаточно подробно рассматривали, обладает ещё полной неопределённостью. Только за счёт этой неопределённости и создаётся полное впечатление, что момент всеобщности может быть сам по себе в сознании, а момент особенности — сам по себе. Нет! На самом деле момент всеобщности здесь не абстракция и вовсе не абстрактная всеобщность, хотя развитой определённости у него ещё нет. Но что отсюда следует? За счёт того, что свою собственную особенность сознание связывает с особенностью предмета, и это единственный пункт связи, оно, то есть это сознание, особенность предмета вынуждено соотносить со своей всеобщностью. Нет соотношения с моментом всеобщности — нет знания. Обратите внимание, опыт тем и коварен, что он момент всеобщности исключительно замыкает в сферу сознания. В природе, в обществе, в истории общества — прежде всего единичные существования, ну особенное ещё куда ни шло, допустимо, то есть это как раз соответствует моменту особенности сознания. Но вот всеобщее... Простите, вот всеобщее никак во внешнем мире не существует, где-то только в сознании. Поэтому когда встаёт вопрос о роде, биологическом роде... — «ну, это что-то общее у всех индивидов в органической природе». Догадываетесь, что эта дефиниция означает. Это значит, что мы посредством субъективной деятельности сознания выявили какие-то моменты или хотя бы один, который является одним и тем же у всей органической природы. Значит, объективно, предметно, реально сама-то всеобщность не существует ни в природе, ни в обществе, ни в истории общества — она исключительно в сознании. Но вот что в связи с этим важно, величайшее недомыслие: ведь если всеобщее существует только в сознании и нигде более, тогда сознание-то, сводя всё единичное и особенное, в конечном счёте не связанное с моментом всеобщности, к этому моменту всеобщности, занимается просто-напросто извращением всех связей существующего. Вдумайтесь, ни в природе, ни в обществе всеобщего нет, а оно, это сознание, только и делает, что связывает всё единичное и особенное со всеобщим! Если бы эта позиция была правильная и истинная, знаете, всё живое давно бы умерло, в буквальном смысле слова. Потому что вместо того, чтоб вступать и осуществлять процесс тождества с вне его существующим, оно как раз только и делало бы, что тянуло ляпочку возрастающего дуализма. Единичное и особенное во внешнем мире, всеобщее внутри, и поэтому происходит процесс абсолютного дуализма. Разве может что-нибудь существовать, если

оно является просто-напросто противоречием тому, благодаря связи с чем оно только и может существовать?!

Странное дело, эти два момента опытного познания вообще никогда не связывали друг с другом. Поэтому признается какая-то религиозная аксиома, что всеобщее-то идёт от единичного, дальше движется через особенное и наконец обязательно взбирается к всеобщему, но всеобщее обязательно только субъективно. Откуда эта иллюзия? Именно из той предпосылки, что сознание в опыте не знает своей собственной природы, оно не знает необходимости своего существования. Оно довольствуется тем, что оно есть, чего тут ещё? Значит, сознание опыта есть непознанная необходимость себя самого, и это, как видите, вполне соответствует непознанной необходимости самого внешнего мира, самих предметов теоретического и практического опыта.

Повсюду получается одно и то же, одна и та же форма ограниченности опыта сказывается в многократных вариациях и метаморфозах. Как в связи с этим обстоит дело с процессом познания? И в связи с этим я буду касаться вопроса материализма и идеализма. Поскольку момент всеобщности обладает неопределённостью, постольку любое определение этого момента выступает для сознания опыта исключительно как определение самого бытия. Потому что определение момента всеобщности сразу выступает для сознания как особенность. Вот как раз из того, что опыт и сознание опыта есть первое отрицание не только предметности, но и содержания, отсюда и следует знаменитое положение, что опытное сознание или сознание, присутствующее в опыте, лишь воспринимает готовую определённость предмета в себя как в абстрактную всеобщность, как в *tabula rasa*. Поэтому на вопрос, например: «Откуда логическая определённость мышления?» — опытное сознание, не колеблясь, отвечает: «А что тут такого, эта определённость в самих вещах и их отношениях. Просто практика миллиарды раз повторялась, и эта связь определённости самих вещей отложились фигурами умозаключений в сознании». Зачем определённость вещей ещё раз отпечатывать в форме сознания, никому не известно. Раз уж есть эта определённость в самих вещах, зачем ещё-то она нужна? То есть забыли о полемике Аристотеля по вопросу соотношения идей и вещей, начатой уже Платоном, что это есть ненужное удвоение уже существующей определённости, значит, и само познание не нужно! Помните, «если в идеях нет ничего, кроме той определённости, которая есть в самих вещах, зачем нужны тогда эти идеи?» — говорит Платон,

а вслед за ним и Аристотель? Вот это, говорят, и есть материализм: уже существующую определённую в вещах природы и внешнего мира вообще ещё раз запечатлеть и повторить в фигурах и формах сознания. И говорят здесь: «Вот видите — бытие предмета, его определённая и определяет сознание, а это и есть материализм. Видите, бытие первично, а сознание вторично». Но, во-первых, ложь в предпосылке: сознание здесь не вторично, оно уже существует, пусть хотя бы в форме *tabula rasa*, абстрактной всеобщности. Зачем же скрывать это? Значит, если отпечатывается что-то, то существующие вещи внешнего мира, обладающие прежде всего эмпирической единичностью и своей определённой какой-то, с одной стороны, и потом ещё обнаруживают, что там и особенные связи есть, и это-то вот и вносится в неопределённую всеобщности сознания.

Но тут выступает вторая противоположность и говорит: «Но, простите, когда мы воспринимаем чувственные явления внешнего мира, то ведь этим самым ещё его не познаём. Да, эта определённая есть для наших чувств вообще и для чувственности вообще как таковой. А как же быть с особенными связями? С особенной необходимостью? С особенными законами и категориями? Они-то чувственно не воспринимаются! Значит, сколько б вы ни кричали, что эта определённая в самих вещах, без деятельности сознания этой определённости вообще не будет». Вот вам и вывод Канта: «В объекте нет никакого единства, какое не было бы в него внесено из сознания». Значит, не предмет, оказывается, определяет сознание, а сознание определяет предмет. Каково сознание, таков и предмет.

И вот теперь давайте-ка разберитесь, где тут материализм, а где идеализм. Обратите внимание, согласно материализму речь не идёт о том, что есть сперва бытие, и как раз само бытие должно выступить как определённая сознания. Нет, есть предметы внешнего мира, именно бытие в форме предметов, и есть сознание как пустая форма. И точно так же согласно идеализму: сознание есть, тем более что оно обладает такой определённой, что в этой определённости есть и единство. И вот в это-то единство сознание вносит предмет, в любое и предмет вообще. Обратите внимание, и та, и другая точка зрения предполагают уже существующими и предмет, и сознание. Согласно этому идеализму сознание не созидает предмет, оно не порождает его бытие, не вызывает его существование, оно лишь даёт предмету связь, и всё. Интересно. То есть две подтасовки материализма и идеализма базируются опять на том же самом опыте: предмет дан, сознание дано. А теперь детский вопрос: «Скажите,

пожалуйста, как вы думаете, а что здесь первично: душа или тело?» Хотел бы я знать, что бы ответил Чернышевский, если ему задали бы этот вопрос, что такое тело, предшествующее душе. Я могу сказать это, по крайней мере, по Гоббсу, сохранив название тела, но, увы, это не будет тело чего-то живого, это тело неорганической природы. Может быть, душа в данном случае предшествует телу и так далее? То есть, обратите внимание, здесь опять берётся та форма отношения, которая абсолютно неспособна дать ответ. Вывод положительный: пока в опыте сознание и предмет страдают внешним отношением друг к другу, пока всеобщее и особенное отъединены друг от друга, а следовательно, не развиты в самих себе, никакой вопрос о материализме и идеализме решён быть не может. Конечно, где бы оно ни было: в природе, в обществе или мышлении, — как бы многообразно оно ни соотносилось друг с другом, не решает вопроса о материализме и идеализме. Хотя кажется — это нетрудно сообразить, — что в опыте бесконечный мир действительно бесконечен, но вдумайтесь, что это за бесконечность мира, если этот внешний мир объективно существует отдельно сам по себе, а сознание об этом внешнем мире существует с абстрактно противоположной ему стороны само по себе? Объективный мир, который оставляет даже неопределённое абстрактно-всеобщее сознание вне себя, есть всего лишь особенное, конечное, а не бесконечный мир. Поэтому удивительна практическая и теоретическая иллюзия опыта — все ещё предполагается, что внешний мир, находящийся вне сознания как нечто данное, готовое и отчасти чуждое, действительно является бесконечным, и неплохо бы объявить его бесконечность, но в том-то и дело, что это просто затейка, лишённая мысли. Еще раз повторю: объективный мир, оставляющий сознание вне себя, является необходимо ограниченным, конечным миром. Значит, чего же искать бесконечное там, где его и не найти-то?! Итак, материализм и идеализм в опыте вообще не решаются, потому что здесь имеет место пока взаимодействие: и предмет определяет сознание, и сознание определяет предмет. И пока мы имеем дело с этим конечным отношением, вопрос об основании этого отношения не решается, а следовательно, не решается и основной вопрос в философии.

Опыту не хватает именно единства сознания и предмета потому, что сама противоположность сознания и предмета ещё в высшей степени неразвита. Действительно, единство чего бы то ни было различённого начинает выступать, а следовательно, и познаваться лишь тогда, когда эта различённость достигает в буквальном смысле

слова противоположности! Но в том-то и дело, что абстракция непосредственной всеобщности сознания и эмпирическая чувственная единичность вещей в опыте вовсе не являются противоположностями, потому что определённость этих моментов не одной и той же природы. Единичные вещи исключительно чувственны, а абстракция момента непосредственности сознания имеет исключительно односторонний момент отрицания чувственности. Значит, если можно и уместно говорить об отношении сознания и предмета в опыте, то это не отношение противоположностей, а в строжайшем философском смысле есть отношение только разностей. Эмпирические внешние единичные предметы и неопределённость всеобщего сознания опыта — разные по отношению друг к другу, а поэтому и безразличные друг другу. Ведь для вещей внешнего мира всё равно, познаёт их сознание или не познаёт, находится сознание с ними в отношении или не находится. Бытие этих вещей ни на йоту не изменяется, когда сознание начинает усваивать их. Вот если бы эти вещи не могли существовать без деятельности сознания как определённые формы — это было бы другое, а они спокойно пребывают. Значит, это отношение действительно ещё не таково, чтобы быть противоположностью, ибо противоположность в строгом смысле слова есть как раз противоположность себя самого. В противоположности имеет место отношение чего-то не с чем-то иным, а со своим собственным иным, своим собственным другим. Если б мы хотели действительно получить более-менее какую-то абстрактную форму противоположности уже здесь, то нам следовало бы поставить другие определения, например, вместо непосредственной всеобщности сознания как его момента просто указать на абстрактную бесконечность. Но тогда вместо единичных телесных существований вещей внешнего мира мы должны бы были поставить абстракцию конечности. Вот если бы это определение выступило на сцену — конечность и бесконечность в одной и той же форме определений — тогда это была бы противоположность, хотя бы в этих моментах. Значит, опыт есть неразвитая противоположность сознания и предмета. А потому-то никак здесь не выступает природа самого единства сознания и предмета. Явление этого единства налицо, это как раз и осуществляется в процессе самого опыта — теоретического и практического, но не более.

Поэтому если ставить вопрос об отношении к истине, каково это отношение, то следует сказать просто: опыт всегда имеет дело с явлениями истины, но не с истиной. Да потому что обыденное

сознание полагает, что истин во вселенной существует неисчерпаемое множество. Но на то оно и обыденное сознание, потому что оно считает единичное, конечное всегда бесконечным, всеобщим, переходящее и временное считает абсолютным. А истина во вселенной одна, потому что этой истиной и является то единство, без которого в ней ничто не может ни возникнуть, ни существовать. Проявлений этой истины действительно существует неисчерпаемое множество по форме и содержанию, но сама истина одна. Поэтому всегда, когда нам дают такие определения, как, например, «всеобщая абсолютная истина складывается из относительных истин» или «мы оставляем погоню за всеобщей истиной и направляем свое познание по пути коллекционирования относительных истин», мы должны понимать, что это рефлексия, прямо вытекающая из опыта. А опыту не остается более ничего, кроме как складывать формы проявления истины. То есть это дофилософская форма рефлексии во взгляде на истину.

А что такое тогда истина согласно позиции опыта вообще? Истина — это цель, к которой мы вечно движемся, стремимся, но которая вечно остается потусторонней для теоретического и практического процесса познания. А что это за истина, которая является потусторонней для сознания? Это интересно: истина, потусторонняя для мышления! К сожалению, здесь выступает вся бессознательность опытного сознания. Потому что истина, существующая потусторонне для мышления, на самом деле не существует нигде, кроме как в субъективном представлении мышления. Мы подробно будем касаться этого в связи с иллюзией, которую породил Кант и которая поддерживается до сих пор обывателями: будто «вещь в себе» — объективно существующая реальность, в то время как эта реальность поистине существует только в субъективном представлении Канта.

Вдумайтесь, что это за существование и где оно находится, которое не имеет никакой определённости. Во внешнем мире, ясно, такое и не может существовать по той простой причине, что любая отрицательность во внешнем мире неотделима от положительности. Конечно, к сожалению, вообще таково, что нельзя сказать, чего в нем больше: положительного или отрицательного. Поэтому, если отрицательность выступает во внешнем мире, она выступает таким образом, что нечто простое выступает иным или, по крайней мере, исчезает в ином, что одно и то же и выражено в афоризме, что конечное достойно гибели. Но вот сознание, вследствие его абсолютной отрицательности ко всякому содержанию, к миру, как раз может абстрагироваться от всякой определённости в мире. Но то, что оно

получается благодаря отрицательному отношению к миру, благодаря отрицательному отношению к любому единичному содержанию, оно как раз и выдает за абсолютную непосредственность. Опять хитрый приём опыта: что получается как результат отрицательного отношения, выдаётся за то, что якобы не связано с отрицаемым как условием. Поэтому и говорят: «В сознании это существует», — хотя на самом деле этого нет в сознании, потому что то, что существует в сознании, не может существовать отрицательно, а обладает хоть какой-нибудь определённой. Другое дело, что мы не сознаем этой определённости, потому что опытное сознание таково, что на обязательном средстве своей разорванности связывает всегда моменты противоположности так, что они кажутся внешними. Если это опытное сознание связывает определённую с чем-то, например, особенным, то обязательно всеобщность для этого сознания должна быть неопределённой, и наоборот. Удивительное сознание! То есть из предпосылки противоположности сознания и предмета — все вытекающие последствия.

Итак, каково же содержание и какова форма опыта? Содержание опыта всегда есть ограниченное, особенное содержание. И форма именно вследствие того, что она является лишь абстрактной, неопределённой пока в себе самой всеобщностью, является особенной формой. Потому что абстрактная всеобщность по сути своей и есть особенность — потому что эта всеобщность оставляет всякую определённую вне себя. Она опять вынуждена вступать во внешние отношения с особенностью, и потому она сразу низводится до особенности. Последний момент: каково же тогда отношение сознания и предмета? Не более чем особенное отношение. Но интересные вещи не в явлении опыта, а в том, что касается его природы: хотя опыт вот такой убудочный, грубо говоря, ограниченный, тем не менее обратите внимание на его моменты — предмет есть, сознание есть, отношение сознания и предмета есть. Интересно, три момента. Вот эти три момента, хотя и неразвитые, возвращают нас к тому, что опыт есть необходимая форма, хотя и ограниченная. Не хватает лишь развития всех трёх моментов до их всесторонней определённости. Но само развитие этих моментов есть уже выход за пределы опыта. Значит, нам нужно кое-что иное, чем может дать и даёт опыт. Нам нужно, во-первых, не замыкаться в особенности содержания и соответствующей ему внешней необходимости. Нам нужно не замыкаться в особенности формы опытного познания. И, наконец, не замыкаться в особенности единства.

Особенность формы в высшей степени интересна ещё и тем, что с этой особенностью формы и связано то, что называется метафизическим мышлением. Да потому что моменты всеобщности и особенности в опыте всегда остаются внешними друг для друга. Значит, всеобщее не реализует себя в особенное в опытном сознании, но и особенное не разлагает себя во всеобщее. Это означает как раз те неподвижные понятия и категории, которые так ненавистны основоположникам диалектического материализма. Как эти определения могут быть подвижными, переходящими друг в друга, диалектическими, если основные моменты опыта не покидают внешнего отношения всеобщего с особенным? Как это особенное может стать чем-то иным, если оно имеет всеобщность вне себя? Это ведь вечность особенного. Такое особенное никогда не умрёт, потому что нет такого момента, который бы убил его. Это особенное сразу тождественно себе самому, оно себе не противоречит, поэтому зачем же при отсутствии противоречий умирать? И всеобщее, как ни удивительно, в опыте тоже оказывается вечным. Оно же ведь имеет особенное вне себя, значит, тоже избавлено от противоречия. Значит, что особенное $A = A$, что всеобщее $A = A$ — одно и то же, пока мы их берём самих по себе как внешне относящихся друг к другу. Отсюда и принцип: метафизическое мышление. Он и есть $A = A$. То есть что бы вы ни познавали, что бы вы ни делали, сводите всё в конце концов к абстрактной всеобщности, к абстрактному тождеству с самим собой, которое существует только в голове. Вот это и есть песенка: возводите все единичное через особенное во всеобщее. Значит, метафизический метод мышления есть та логическая определённости, которая и присуща опыту как определённому способу сознания. Опыт и метафизическое мышление неотделимы друг от друга. Значит, не на пути опыта нам нужно искать диалектический метод, тем более не на пути обобщения данных содержательного опыта и так далее.

Первой формой выхода за пределы этого опыта выступает *искусство*. Я выскажу сейчас очень резкое положение, что искусство есть первый способ духовной жизни, который выходит за пределы ограниченности теоретического и практического опыта. Если опыт является более необходимым для природного самовоспроизводства человека, то без искусства нет ещё и начала человека как такового вообще. Потому что, пока мы вертимся в пределах опыта, хотя здесь человек и очень сильно отличается от животного (хотя бы тем, что человек что-то производит, активно вроде бы, в то время как животное якобы не производит или, по крайней мере, производит

пассивно), отношение по содержанию у животного и человека в опыте одно и то же. Животное спокойно в своём инстинкте схватывает момент особенности в явлениях окружающего мира и благодаря этому сохраняет, самовоспроизводит, и часто даже расширенным способом производства, самого себя. А вот человеческий производственный опыт показывает, что, увы, не во всех странах человек может даже воспроизводить себя расширенным способом. Значит, преимущество человеческого производства — этого источника величайшей гордости человека — над животной формой самовоспроизводства очень и очень незначительно. Потому что содержание что у животного, что у человеческого опыта одно и то же: особенное. А если и то, и другое и причастно к какому-то всеобщему содержанию, то это отнюдь не ведомо ни для животного, ни для человеческого опыта.

А вот искусство есть тот способ человеческого бытия, где впервые совершается выход за пределы особенности содержания. Искусство есть первый способ одоления метафизического сознания, метафизического рассудка, а соответственно, метафизического метода мышления. Пусть не теоретическое преодоление, а в форме и бытии самого искусства, но преодоление. Опытное познание начинается и кончается тем, что оно всегда фиксирует противоположности в абстрактных отношениях: вот вам внутреннее, вот внешнее; вот причина, а вот действие и так далее. Отсюда песенки о всеобщем детерминизме и прочее. И когда эти односторонности сопоставляются с чувственной определённой, они выглядят чрезвычайно убогими. Отсюда и вечный вопль, что мышление (а здесь оно узурпаторски употребляется как таковое, на самом деле — рассудок) и чувство находятся в вечном антагонизме друг с другом, в вечной войне. Рассудок убивает чувство, а чувство не может идти на гильотину и под топор рассудка и не хочет. И это действительно вопль, и распря налицо, потому что вроде бы из чувственной определённости опыт вылезает, доходит до чего-то в качестве существенного, необходимого, в качестве какого-то закона, но закон оказывается существующим сам по себе, с одной стороны, а явления, которые подчинены закону, — сами по себе. То есть закон и явления закона в опыте тоже внешни друг другу. Вот против этой-то формы дуализма, в опыте прежде всего, и выступает природа искусства как такового. Оно вовсе не ведёт своё дело таким способом, чтобы реабилитировать чувственность, попорченную, репрессированную со стороны рассудка. И если искусство претендует на то, что оно якобы является восстановлением природы чувственности в войне против

рассудка, то это не искусство. Но искусство не занимается и апологией рассудка: «Какой он хороший, он нам дал знание особенных форм необходимости — законов». В том-то и дело, что искусство старается снять односторонность этой противоположности. Первым человеком, который вышел за пределы дуализма особенного и всеобщего, являющегося неотделимым от опыта, был вовсе не философ, но человек философского ума, и звали его Фридрих Шиллер. Шиллер, если говорить исторически, и был тем человеком, который именно через искусство вышел из абстрактного дуализма чувственности и рассудка, особенного и всеобщего, который мы находим в опытном познании и который, к сожалению, выдавался за философский благодаря Канту.

Искусство по своей форме есть единство чувственной определённости и рассудка. Значит, та форма внешнего отношения моментов особенности и всеобщности, которая остается непреодолимой для опыта, впервые начинает подвергаться отрицанию (и благодаря этому начинает выявляться хоть какое-то их единство) в искусстве. То есть искусство есть самая первоначальная, самая необходимая форма хоть какого-то единства моментов всеобщности и особенности в духовной деятельности человека. И в этом смысле настоящее искусство, подлинное искусство является настоящим учителем через искусство диалектическому мышлению. Поэтому неудивительно, что в нашем обществе сейчас те люди, которые действительно являются честными, искренними и служащими своему делу работниками искусства, хоть они и изучали диалектический материализм, но далеко уже приподнялись над его абстракциями и гораздо больше понимают в природе опыта и его ограниченности. Посмотрите на наших казённых философов — они же все молчат по поводу экологии и так далее. И только одни лишь представители искусства, публицисты вопят настолько, насколько они могут вопить в современных условиях. Откуда это различие? Да оттуда, что одни имеют дело с абстракциями сознания в опыте, выдавая это за высшее знание и кичась обобщениями его, что должен делать, кстати, сам опыт, а не они должны заниматься его эксплуатацией, а другие занимаются по природе своего дела единством всеобщего и особенного в форме искусства и поэтому знают уже содержание, которое выходит за пределы опыта. В современном духовном состоянии нашего общества работникам искусства нечему учиться у современных философов, но современным псевдофилософам нашего общества нужно учиться на произведениях современного искусства!



ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ

Искусство есть первая форма выхода за пределы ограниченности опыта по его форме и содержанию. В чём неудовлетворительность опыта в главных пунктах? Она состоит в том, что опыт, независимо от того, на какие предметы он направлен, делает всегда только одно: эмпирическую единичность, принимаемую как данную в её непосредственности и случайности, раскалывает на абстракции всеобщности. И из этих двух абстрактных противоположностей и их абстрактного отношения, собственно говоря, опытная наука и делает своё дело: устанавливает царство и сферу особенного. Но искусство есть первая форма выхода за пределы опыта. В каком моменте: по форме или по содержанию? Обычный, привычный нам эмпиризм трактует, что нужно двигаться от содержания. Но мы уже убедились на примере опыта, что если опыт и ограничен, имеет дело и всегда будет иметь с ограниченным содержанием, то не потому, что не существует никакого иного содержания; оно есть, но опыту совершенно недоступно и неизвестно. Сама ограниченная форма сознания, присутствующего в опыте, не даёт возможности выступить в этой форме опыта никакому содержанию, кроме ограниченного эмпиризма. Значит, дело вовсе не в содержании. Я объясню, в чём ошибка всех форм эмпиризма в подходе к этой проблеме: дело в том, что эмпиризм наивно полагает, что, кроме конечного, вообще ничего не существует. Это основная посылка как предпосылка и как конечный результат. Разве конечное содержание, с одной стороны, может само перевести себя в противоположную ему конечную форму, с другой стороны? Как раз вследствие этого отношение формы и содержания всегда страдает моментом внешней связи. Конечное содержание не может перевести себя и никогда не переводит в противоположную себе конечную форму. Поэтому всякая попытка эмпиризма абсолютно ничего не даёт и обречена на полную неудачу.

Это касается чрезвычайно важного пункта: что представляет собой развитие, что развивается? Наше философское сознание чрезвычайно привычно к тому, чтобы риторически утверждать: «А знаете, развивается всё. Нет ничего, что бы ни находилось в развитии». Но это и есть основное заблуждение дофилософского

мышления. Отнюдь не всё развивается. Точно так же, как и вопрос с движением для нефилософского сознания: «Ну что же движется?» Ответ: «Всё, нет ничего, что не находилось бы в движении». Нет, не всё находится в движении. Потому что есть движение, а есть превращённые формы движения, проявления движения, что не одно и то же. В связи с этим простой вопрос для науки психологии: что развивается — ребёнок во взрослого человека, или развивается что-то другое? Психология, существующая в современном мире, что зарубежная, что наша отечественная, не колеблясь, скажет: «Конечно, ребёнок развивается». Понимаете, что это значит? Развитие приписывается единичному и особенному. А развитие ли это — ещё вопрос! Я просто проиллюстрировал иллюзии дофилософского сознания, которые присутствуют в отношении формы и содержания в опытном познании, в опытной науке вообще. Потому-то и невозможно двигаться от содержания к форме в опытной науке, что форма и содержание для опыта выступают данными, что опыт не знает происхождения ни содержания, ни формы. Для него есть и то, и другое, поэтому задача состоит в соединении того и другого.

Когда же мы подходим к искусству, этот вопрос становится ещё более трудным. Во-первых, соотношение формы и содержания в искусстве уже представляет собой одну из величайших трудностей. Что в искусстве является формой, а что содержанием? Этот вопрос не такой простой не только в историческом развитии самого искусства, где эти два момента ещё можно более-менее фиксировать как различные, но есть периоды, когда их невозможно фиксировать как различные. Например, все первоначальные периоды искусства таковы, что невозможно установить различие формы и содержания. Мы не можем в первоначальной фазе искусства сказать: «Было какое-то содержание, потом деятель искусства в том или другом жанре искусства начинал отыскивать для этого содержания форму». К сожалению, это ложь, не имеющая под собой никакой эмпирической, что ли, формы истории. Позднейшие исторические ступени развития искусства переносятся на первоначальные стадии развития искусства как такового. Да, позднейшие типы развития искусства могут впадать в такое состояние в отношении моментов формы и содержания, когда содержание берётся готовым как нечто данное и начинает отыскиваться форма, в какую бы форму это содержание влить, чтобы она оказалась адекватной этому содержанию. Но тут-то и получается, что эти приёмы в одних случаях могут нам дать шедевры искусства, а в большинстве случаев это оказывается подделкой. Например,

роман «Мать»: содержание взято готовое, заранее, до того как автор приступил к обработке этого содержания под какую-нибудь форму. Работы Маяковского — это содержание, чуть ли не с плакатов взятое, а потом к нему прилепливается форма, которая оказывается совершенно внешней. Но возьмите деятельность и творчество Гомера. Где вы найдёте, чтобы Гомер заимствовал у кого-то какое-то содержание и данное законченное содержание теперь воплощал всего лишь в иную форму?! Ничего подобного! Очень неубедительна в этом отношении ссылка на творчество того же Шекспира: мол, Шекспир обращался к хроникам и оттуда черпал готовое содержание. Но то содержание, которое выступает в творениях Шекспира, — это уже совершенно другое содержание, чем то, которое он берёт из хроник. Потому Шекспир и остается Шекспиром, что он не использовал никакого готового содержания, чтобы ему придать лишь другую форму. Это был бы тогда анти-Шекспир, и таких подражателей Шекспира мы знаем много! Так что вопрос о соотношении формы и содержания в искусстве не такой простой. Поэтому давайте присмотримся сперва к форме искусства, хотя её и невозможно отделить.

Искусство выступает как реакция на опыт, неважно, какой это опыт: принадлежащий началу истории человечества, его настоящему или его будущему, — это всё равно. Что не удовлетворяет искусство в опыте? То, что, с одной стороны, имеет место абстракция всеобщности, и она по преимуществу кажется и представляется замкнутой в сфере субъективности, а с другой стороны, — сфера эмпирической единичности во всём её многообразии. Вот что не устраивает искусство. Если дофилософское сознание берёт эти два момента, то оно склонно к тому, что как раз эмпирическая единичность в её многообразии случайностей есть что-то настоящее, живое. Больше того, говорят, что это и есть царство конкретного. А что даёт нам опыт в своём результате? Он берёт эту единичность и возводит её в абстракцию всеобщности: или в моментах самой определённости и единичности, или в отношении единичностей друг к другу, — всё равно. Отсюда вывод: рассудочное сознание умерщвляет живое. Правда, вопрос остается открытым, является ли эмпирическое многообразие живым, и является ли сам рассудок тем, что умерщвляет. Умерщвлять-то должно тоже нечто живое, а жив ли сам рассудок — это ещё вопрос. Если он сам сводится к противоположностям абстракции (то тождества, то различия), тогда вопрос о живости рассудка — очень открытый вопрос. Что же делает искусство? Ясно, что оно по своей отрицательной форме не

удовлетворяется ни эмпирической единичностью, как она выступает для опыта, ни рассудочной абстрактной всеобщностью. Ни то, ни другое искусство не устраивает. Значит, вся проблема для искусства состоит в том (по форме искусства), чтобы как раз избавиться от этих двух односторонностей.

Нам говорят с детских лет, что, например, чувственное сознание имеет дело с конкретным, больше того, с тотальностью конкретного. Отсюда и способы истолкования истины: из философии узнали, что истина конкретна, и вообразили, что, раз идёт речь о конкретности, то это та конкретность, которая имеет дело прежде всего с чувственным сознанием. Отсюда и дефиниции: «Если хочешь обладать истиной, то берёшь во внимание своего сознания определённый предмет или отношение предметов, и уж постарайся захватить все стороны этого предмета. Если сделал наполовину, то обладаешь, в общем-то, полуистиной, а вот схватил все стороны — получил полную истину, да ещё диалектическую!» Но вот в чём вопрос: а зачем тогда выступает сам опыт, если уж чувственно многообразное и есть конкретное, если оно и есть истина, зачем ещё куда-то двигаться и что-то делать, — воспринимай, да и всё?! То есть бессмыслица налицо в пределах самого опыта! Если чувственное и есть истина, тогда и не нужно никакой формы опыта и деятельности в форме опыта. Ан нет, сам опыт противоречит тому, на чём он настаивает, ибо опыту и принадлежит дефиниция чувственного как конкретного. Что же представляет собой чувственное прежде всего? Чувственное действительно есть многообразное, кто ж этого не знает из опыта?! А какое отношение этих многообразных чувственных определённостей друг к другу? Ведь нетрудно взять любой чувственно воспринимаемый предмет и посмотреть, выяснить, что он имеет очень много определённостей. Все определённости чувственные и они все разные; настолько разные, что никакого момента общности между ними не найти, например, между белым цветом сахара и его сладостью, — а ведь это принадлежит одному и тому же. Вот вам и конкретное! В каждом чувственно воспринимаемом предмете есть многообразная определённость, и она налицо, воспринимается нашими чувствами, а вот какая-нибудь форма единства этой многообразной определённости совершенно отсутствует. Значит, чувственное как чувственное есть многообразное без единства. А что это такое — многообразное, в котором нет единства, и оно при этом должно быть конкретным?! Поэтому отношение чувственности и рассудка — это своеобразное отношение: односторонность чувственности рассудок возмещает

по форме лишь противоположной односторонностью, но не более, лишь по форме. Значит, надо быть очень осторожным с этой мнимой войной рассудка и чувственности, рассудочной абстрактной всеобщности и эмпирической единичности. Когда мы берём эмпирический предмет, любой, то он оказывается всего лишь суммой, агрегатом абстрактных всеобщностей как его собственных определённостей. Каждая определённость тождественна здесь себе самой, а вот единства этих определённостей нет, поэтому рассудку нетрудно возводить чувственную эмпирическую единичность в абстрактную особенность, всеобщность сознания.

А вот искусство не является ни тем, ни другим. Искусство действительно направлено на то, чтобы, с одной стороны, сохранить многообразие чувственной эмпиричности, но, с другой стороны, оно не хочет упустить той всеобщности, которая присуща сознанию как высшему моменту в тождестве с самим собой. Значит, искусство прежде всего избавляется от односторонностей: многообразной эмпирической единичности без единства и абстрактной всеобщности, абстрактного единства рассудка без различия. По форме искусство есть соединение того и другого, а следовательно, избавление от односторонностей того и другого. Получается такая своеобразная всеобщность, которая одновременно имеет и различённость (притом чувственную различённость), и такая чувственная различённость, определённость, которая одновременно в себе самой имеет всеобщность. Исторически это получило разные наименования. Это как раз то, что у Канта определено как «созерцающий рассудок».

Итак, что же представляет собой эта форма? Вот тут-то и начинается то, что при ближайшем рассмотрении этой формы рассыпаются все наивные представления об искусстве и его форме. Одно из наивных представлений состоит в том, что искусство (и это действительно известно философскому сознанию) обязательно имеет чувственную формацию. Отсюда делается вывод: раз чувственный момент в искусстве есть, значит, любой чувственный момент подходит для искусства. Поэтому берётся чувственная определённость: природная ли, общественная или чувственная определённость в самом человеке — это сразу объявляется необходимым моментом в искусстве. Разве вы не читали, что поэзия, особенно лирическая, есть не что иное, как выражение чувств человека? А это одна из величайших форм заблуждения! В искусстве нет уже непосредственной природной, общественной или индивидуальной формы чувственности. Почему искусство не может иметь в себе этого непосредственного

характера чувственности: природного, общественного или индивидуального? Потому что эта чувственность оказалась бы всего лишь многообразием без единства. Значит, любое существование чувственного момента как различённого в себе оказалось бы лишь механическим соединением.

С другой стороны, и момент всеобщности здесь не таков, чтобы быть ему самому по себе, в отличие от чувственной определённости и вне её. Если это имеет место, то к искусству это не имеет никакого отношения! Такой момент абстрактной всеобщности входит в сферу опыта целиком; но опыт — это ещё не искусство, а искусство не есть опыт. Потому-то искусство и есть снятие односторонности моментов опыта, что это снятие есть в буквальном смысле слова отрицание, и только через отрицание этих моментов опыта есть формирование чего-то такого, чего в опыте нет по форме. Значит, если угодно, искусство по форме есть чувственная всеобщность или всеобщая чувственность. Это нечто другое, чем любая эмпирическая случайная форма чувственности или момент чувственности! Искусство в этом моменте оказывается в целом очень близким по своей природе органической природе как таковой. Пока мы вертимся в пределах неорганической природы, там-то и имеет место многообразие эмпирической единичности без единства. А если единство и усматривается где-то, то опять-таки как достигнутое рассудком и пребывающее в рассудке; ведь оттого, что мы постигаем звёздное небо, многообразие звёзд на небе не исчезает и не снимается. А здесь имеет место совершенно иное: когда мы переходим к органической природе, то уже нельзя сказать, что многообразие есть с одной стороны, а единство этого различённого в себе самом — где-то в сфере субъективности, в сфере сознания. Что это за организм, самый простейший в органической природе, который был бы именно таковым, чтобы многообразное было ему присуще, а его единство находилось бы в нашей голове?! Любой организм природы тем и отличается от неорганической природы, что в нём единство неотделимо от его многообразия. И плох тот врач, который знает только различённость организма и не знает его единства! Собственно, это не врач, а какой-то механик в отношении живого организма, — так можно обращаться с самолетом, с любым техническим прибором, но отнюдь не с организмом! Вопрос состоит вот в чём: каково отношение этих двух моментов в организме? Отношение это таково, что организм существует благодаря внутреннему единству этих противоположных моментов в нём самом. Но что является определяющим? Организм только потому и есть организм,

что по сравнению с неорганической природой единство здесь впервые начинает определять своё телесное многообразие. Собственно, смерть организма наступает лишь потому, что многообразие, даже в большинстве его моментов, может быть, ещё функционирует, а вот единство уже не является тем единством, которое определяет и даёт гармонию этому многообразию, и организм умирает.

Я не случайно сказал, что организм и органическая природа ближе всего к искусству, но вовсе ещё не есть искусство. Почему? Потому, что чувственная определённость в организме всего лишь единична, значит, здесь мы не уходим ни на йоту от той чувственной определённости, с которой имеет дело всякая опытная наука. Раз чувственная определённость здесь не развита, то, естественно, и само единство, определяющее это различие, тоже ещё не развито, как не развито и их отношение друг к другу. Значит, чувственная определённость в искусстве — это вовсе уже не определённость организма, хотя бы и самого развитого природного организма. Поэтому, когда мы говорим, что произведение искусства должно быть органическим, то это не похвала искусству, а принижение искусства в пользу органической природы. В том-то и дело, что чувственное в искусстве уже не является случайным или единичным эмпирическим существованием, как это имеет место в органической природе. В искусстве имеет место обратное: не природа порождает чувственную определённость искусства, и не общество в его историческом развитии, а исключительно духовная деятельность человека. Чувственное в искусстве — это результат духовной деятельности человека. Значит, в отличие от организма, единство в чувственном не только проявляется как определяющий момент, но оно ещё является и порождающим эту чувственную свободу. Вот в этом пункте и состоит главное различие между искусством и организмом.

Поэтому ошибочна дефиниция Чернышевского, что прекрасное есть жизнь, есть живое. Это ложное определение искусства — оно опускает произведение искусства до органической формации природы! Определение искусства не ниже органической формации, а выше, и выше прежде всего за счет формы. В искусстве от начала до конца и в основании его по форме, пока рассматриваемой, выступает всеобщность. И определённостью искусства выступает эта же всеобщность, но в чувственном облике. Значит, искусство по форме есть, в строжайшем смысле слова, чувственная всеобщность, притом определённая в себе самой. Значит, искусство, в буквальном смысле слова, есть впервые нечто конкретное по сравнению с опытом,

в котором единичность и всеобщность оказываются абстрактными и внешне соединёнными моментами. Итак, форма искусства есть конкретность, не чувственная конкретность и не рациональная конкретность, а именно конкретность как единство того и другого, а следовательно, и отрицание односторонности того и другого. Это чувственность, возведенная до рациональности, и рациональность, воплощённая или реализующая себя, превращающая себя в чувственность. Вот почему форма искусства является более истинной формой, чем тот способ рассудочного сознания, который присутствует в опытной науке.

А как же быть с содержанием? Может быть, теперь, имея конкретную форму, нужно и соединить её с содержанием? Оказывается, что это ещё одна иллюзия дофилософского сознания. Как раз это единство двух моментов формы искусства: то, что здесь всеобщее выступает в чувственной определённости, а чувственная определённая выступает как всеобщее, — и есть само содержание искусства. То есть единство этих двух моментов и есть суть искусства, субстанциональное. В том-то и парадокс, как только мы получили конкретную всеобщность, хотя бы в чувственных определениях формы искусства, мы вместе с этим получили и субстанциональное содержание искусства. Искусство не потому искусство, что, с одной стороны, мы имеем готовое содержание, а с другой стороны, — готовую форму, соединяем их друг с другом и получаем шедевры искусства. Ничего подобного! Поэтому странные вещи творятся в мире современного искусства и в мире эстетики, когда с серьёзным видом обсуждают, что вся проблема современного кризиса искусства состоит в том, чтобы найти форму, для которой якобы имеется уже готовое содержание! Обратите внимание, под формой здесь опять понимается абстракция. И если не предаваться иллюзиям, то как раз в опыте такая форма уже есть налицо. Абстракция всеобщности потому есть форма — да ещё какая, это — формальная форма, — что она абсолютно безразлична к любому содержанию, какое её наполнит. «Хочу — познаю такие-то явления природы, а хочу — другие беру в эту форму. Могу вообще не обращаться к природе, а посмотреть на историю общества или на современные явления нашего общества и так далее». Как видите, содержание всегда есть в готовом виде, и только от моего произвола зависит, какое содержание я помещу в эту безразличную форму. В искусстве нет этого формализма в его форме. Искусство не знает формы, безразличной к содержанию, и не знает содержания, готового до формы. Я потому и оговорился, что буду рассматривать

именно способы сознания, а способ — это не то, где форму и содержание можно механически отделять друг от друга или соединять. Потому я рассматривал сам опыт как рассудочную форму сознания в двух его моментах сразу: по его явлению и по его природе, — чтоб не создавать у вас иллюзию, которую создаёт опыт о себе самом. В искусстве мы уже лишены такой «роскоши»: мы не можем указать на содержание с одной стороны и на форму с другой.

А что же это за субстанциональное содержание в искусстве? Это то субстанциональное содержание, которое является субстанцией природы и духа. И поскольку я не оговорился, поставив две эти субстанции, хотя на самом деле не существует реально двух субстанций друг возле друга, а есть лишь одна единая субстанция, тем не менее определённости моментов этой субстанции имеется налицо. Поэтому можно, вульгаризируя несколько, говорить о двух субстанциях: природной и духовной, — хотя, по правде говоря, это два момента одной единой субстанции. Но поскольку даже как моменты они различаются друг от друга, постольку содержанием искусства может быть и природная субстанция, природное всеобщее, и духовная субстанция, духовное всеобщее. А вообще-то высшего своего создания искусство достигает тогда, когда в своей конкретно-всеобщей чувственной форме оно впервые даёт возможность развернуться единой субстанции. Но для этого искусство по форме должно уже быть некоторым процессом, а не всякий вид искусства даёт возможность выступить этому процессу, поэтому и происходит фиксированность. Итак, искусство есть та форма сознания, которая впервые даёт возможность в этой форме выступить всеобщему субстанциональному содержанию, поэтому не чувственное и не состояние чувств человека получает выражение в лирической поэзии. Таким «знатокам» искусства я посоветовал бы понять хотя бы простейшее стихотворение Лермонтова «Не верь себе...», где чётко, ясно и просто проводится мысль, что отнюдь не всякое содержание является содержанием искусства. Потому что чувства-то и есть та сфера или та форма, в которую могут вмещать себя прямо противоположные содержания: и случайное, преходящее, и субстанциональное. Поэтому напор на чувства вовсе не решает природы истинности содержания.

Поскольку мы выяснили главные моменты отношения содержания и формы искусства, надо поставить ближайший вопрос: является ли искусство подражанием, и прежде всего подражанием природе? Это не сходящая со сцены проблема всех теоретиков искусства. Итак, что есть подражание? Подражание, в буквальном смысле

слова, есть всего лишь выражение правильности изображаемого предмета, всё равно какого: природы, общественного, духовного и так далее. И поэтому те, которые стоят на этой позиции, считают величайшим критерием, соответствует ли изображение своему предмету или не соответствует: «Соответствует, следовательно, — шедевр искусства, не соответствует или искажает его — ну, какое же это искусство! Это просто-напросто какое-то отрицательное и очень нездоровое отношение к самому предмету». На самом деле подражание дальше внешнего тождества предмета и его изображения не идёт. Поэтому я бы сказал резко и круто: «Подражание есть вообще антиискусство!» Потому что чувственный момент или чувственная определённости содержания искусства вовсе не есть природная, общественная или индивидуальная чувственная определённости. Когда сводят искусство к подражанию, то это есть не что иное, как выражение внешней, природной определённости предмета, а для этого и не нужно подражать и воспроизводить это, потому что мы опять получаем излишнее. Предмет, уже существующий в своей определённости, получает ещё такое вторичное существование как удвоение того, что уже есть. Поэтому натурализм в искусстве никакого отношения к природе искусства не имеет! Когда при-сматриваешься к отношению формы и содержания в натурализме, то интересное обнаруживаешь: красота не является законом этого псевдоискусства. Правильность, внешняя правильность и ничего, кроме этой внешней правильности! Да больше того, это ниже, чем точка зрения Платона на искусство; потому что Платон уже правильно полагал, что искусство, если оно занято исключительно копированием и подражанием природной чувственной определённости, есть всего лишь «подражание подражания». Недурно, потому что сама чувственная природная определённости есть лишь проявление субстанционального содержания, а это-то проявление и копируется, подражают проявлению! Значит, искусство в данном случае есть проявление проявления всеобщей сущности природы и духа. Положительный вывод отсюда прост: законом искусства должно быть не подражание, а красота, но красота как всеобщее, определяющее свою чувственную определённости!

В связи с этим второй момент: имеет место красота, прекрасное в природе или нет? Когда вопрос ставится так, он является обычной рассудочной ловушкой. Ответ должен последовать: «Да или нет, а что сверх того, то от лукавого». На самом деле этот вопрос нельзя решить в таком абстрактном виде, потому что по своему содержанию

он упирается в вопрос об отношении природы и духа. Если дух есть деградация природной формы, тогда «да», прекрасное — только в природе, и выше, чем в природе, прекрасного нет. Если же, наоборот, формация духа является той формацией, которая возникает как результат развития, в котором снимаются все формации природы вместе взятые, тогда красота и прекрасное имеют место исключительно в сфере духа. То есть если имеет место процесс развития и если мы знаем этот процесс как диалектический процесс, то мы с необходимостью должны понять, что духовная формация есть результат диалектического процесса всех природных формаций; а ведь результат не может быть результатом до тех пор, пока в нём не снимутся предшествующие ему ступени. Но именно на этой почве (не касаясь вопроса, есть развитие или нет развития) и строится вся потасовка о природном или духовном прекрасном. Так вот, духовная формация, когда мы рассматриваем всю определённую природу как процесса, есть то, во что разрешает или разлагает себя вся определённая природа. Значит, на самом деле прекрасное впервые выступает в сфере и в царстве духа, но не в природе. Обратите внимание, отсюда не следует, что прекрасного в природе вообще нет. Да, в себе в природе есть прекрасное. Почему в себе? Да потому, что природа прежде всего по своему наличному бытию есть многообразие эмпирического существования без единства. Это то, что не составляет и половины-то природы искусства по форме. Значит, потенциально прекрасное действительно содержится в природе, как потенциально природа есть лоно рождения духа, если брать природу с одной стороны, а дух — с другой стороны, как две конечные формации. Но и не более. Поэтому и практический результат известен: наука о прекрасном в сфере духа есть и она разрабатывалась со времён Платона; а вот наука о прекрасном в природе не существовала, не существует и никогда не будет существовать, потому что наука не может удержаться на раскрытии определённости только лишь зародыша, тем более в конечной сфере. Как наука она выступает только тогда, когда ей становится доступной уже не только определённая зародыша, но и определённая того, во что зародыш реализует себя, и как раз через это наличное бытие, через существование, реальность наука впервые начинает постигать, выражать и осознавать определённую зародыша. Вот почему науки о зародыше нет и быть не может, ибо менее развитое, абстрактное мы познаем через наличное бытие определённого, конкретного, а не наоборот. Если мы хотим знать определённую той или другой

формации общества (а обычно мы хотим знать определённую той формации, которая ближе всего к нам), то очень скоро находим, что если начинать с этой определённости, то ведь она-то — не начало. Занимаясь определённой нашей формации, мы с необходимостью проходим ту определённую, которую в себе самой содержит история общества. Занимаясь современной, близкой нашему сердцу или отрицательной для нашего сердца формацией, мы одновременно занимаемся историей. Когда мы это прошли, мы впервые начинаем понимать до конца первоначальную формацию (соответственно достигнутой ступени общества). Через высшую определённую мы впервые адекватно начинаем постигать низшую, первоначальную определённую общества. А ход исследования всё равно идёт от простого к сложному. То есть одно дело — исследование предмета, а другое дело — понимание его. Исследование и понимание не соответствуют друг другу и не совпадают друг с другом.

Одно ясно для нас и очень важно в положительном смысле: искусство есть тот способ мысли, в котором содержание и форма не могут быть отделены друг от друга. Это явствует из того, что в искусстве невозможно отделить так называемый образ и его значение, образ и его содержание, образ и его идею. Как только делается такая попытка — искусству наступает конец. Наступает конец потому, что, как только это осуществляется, происходит возврат к абстрактным односторонностям опыта. Что это такое — образ, у которого отнята его всеобщность как определяющий момент? Это и есть та непосредственно природная, общественная, индивидуальная чувственность, от которой отказывается искусство с самого своего начала. Разъять образ и его значение, то есть его всеобщность, и значит опуститься до опытной науки. В том-то и дело, что образ не есть нечто внешнее для всеобщего содержания, для момента всеобщности в искусстве, а образ есть в буквальном смысле слова индивидуализация, конкретизация, реализация всеобщего. Убираете эту чувственную особенность — убираете саму всеобщность, следовательно, убираете конкретную всеобщность чувственной формы искусства. Значит, в искусстве тот и другой момент неотделимы, поэтому-то искусство не может быть сведено ни к чувственному моменту, ни к так называемому рациональному, ни исключительно к бессознательному моменту, ни исключительно к сознательному. Искусство есть неразделимое единство того и другого.

И тем не менее, несмотря на это завоевание по сравнению с опытом и с опытной наукой как таковой благодаря этой форме, которая

оказывается в себе самой всеобщим содержанием, искусство одновременно есть ограниченный способ. В чём ограниченность искусства? В том, что всеобщность выступает в определении предметности. Всеобщность и чувственность, хотя последняя и не природная уже, ещё противоположны друг другу. Вот почему любой образ искусства всегда ограничен. Потенциально, да и в качестве наличного бытия искусство выражает в себе, имеет в себе всеобщность содержания, но эта всеобщность содержания не достигла ещё и не достигает в искусстве тождественной себе самой формы. Правда, эта ограниченность искусства как способа сознания, как способа духовной жизни одновременно является и его величайшим достижением. Именно благодаря этому моменту конкретной всеобщности в чувственных определениях искусство доступно для всех форм и ступеней сознания. Через момент чувственной определённости искусство доступно и для чувственного сознания, и для созерцающего сознания, к которому прежде всего оно обращено, и для представляющего сознания и так далее. Это вовсе не значит, что раз оно этим моментом оказывается тождественным любой ступени развития сознания, то этим самым сразу открывается для любой ступени развития сознания. Ничего подобного! Отсюда следует лишь то, что благодаря чувственной своей определённости искусство действительно имеет момент тождества и присущности, доступности для любой ступени сознания, но не более. А затем само это сознание должно побеспокоиться о своём собственном развитии — стать тождественным конкретной определённости всеобщей чувственной формы самого искусства.

Дело в том, что в искусстве как раз вследствие нераздельности всеобщности и чувственной особенности можно спокойно (в зависимости от ступени развития сознания) сделать главным и даже единственным то один момент, то другой. Представим, что сознание индивида или даже целого общества не вышло за пределы своей чувственной определённости, тогда и при столкновении его с искусством дальше чувственной определённости дело не идёт. Сколько же у нас людей вследствие бездушия нашего общества с 1917 года оставалось на чувственной ступени сознания в отношении ко всему, потому что те, которые выходили по несчастью индивидуального и исторического развития за эти пределы, оказывались снятыми?! Потому неудивительно, что у нас общественное сознание таково, что воспринимается прежде всего чувственная определённость искусства, и на ней останавливаются. Возникает мучительный вопрос: чувственная определённость — это знак, а каково же значение? И кто

об этом что подскажет? Обязательно требуется какая-то форма самосознания вне шедевра искусства, которая разжевала бы и разъяснила этот всеобщий момент чувственной определённости искусства. И это связано с тем, что составляет и преимущество, и недостаток искусства как способа духовной жизни. Хотя всеобщее содержание и присутствует в чувственной определённости искусства, тем не менее оно не отделено. И вследствие этой неотделимости, которая является завоеванием искусства по сравнению с опытной наукой вообще, оно требует ещё самосознания, находящегося сбоку, чтобы постичь это всеобщее. Получается странная вещь: чувственная определённость как момент особенности удерживается, а само единство, благодаря чему это произведение является искусством, отсутствует. Странная, животная форма усвоения искусства, претендующая на искусствоведение! То есть всякая чувственная определённость есть, нет только гармонии этой чувственной определённости, без которой искусства вообще нет. — Да потому, что она не воспринимается чувственно, вот и все трудности. Итак, искусство требует самосознания, находящегося вне него, чтобы для этого сознания выступило субстанциальное содержание искусства. Субстанциональное содержание вроде бы существует само в искусстве, вроде бы предметно, и одновременно, если нет рефлексивного самосознания вне него, с необходимостью не существует. Значит, предметность содержания искусства ещё слишком связана внешней необходимостью с различённым от этого содержания самосознанием. Раз искусство само не выступает самосознанием, оно не знает своей собственной сущности, своего содержания и своей формы, то, по крайней мере, вне него должно быть самосознание, чтоб осознавать и постигать его выраженность.

Вот этот-то недостаток искусства и возмещается *религиозной* формой. В чём это возмещение состоит? Благодаря чему? Отнюдь не благодаря содержанию, потому что пока мы с вами не дошли до того отношения, чтобы содержание само себя формировало в форму. Поэтому всё дело идёт наоборот, вновь исходным пунктом выступает именно форма. Что это за форма, которая присуща религии? Это форма представления. Форма представления — отнюдь не случайная форма развития духа человеческого, она необходимая, даже, я бы сказал, исторически никакой другой формой не заменимая форма. Отсюда следует само собой, насколько наивно и превратно представление о религии как том способе духовной жизни народов, который просто-напросто был выдуман в интересах обмана церкво-

вью, политикой и так далее. Это точка зрения, присущая прежде всего французскому Просвещению. В чём неудовлетворительность этой точки зрения? В том, что она совершенно бессодержательна. Хорошо, речь идёт о религии и о сознании людей в атеистических или в мнимо-атеистических обществах, потому что атеизм является всегда лишь казённой формой, за которой скрывается самая домо-рощенная форма суеверия, даже у самих атеистов. Я не случайно столько времени потратил на разъяснение ограниченности опыта, ведь за пределами опыта всегда остается неопределимое, то, что определить и выразить нельзя. Ну, хорошо, дадим ярлык «иррациональное». Но оттого, что мы дали ярлык «иррациональное», «непостижимое», «непознаваемое», как угодно, оно ведь от этого не исчезает! Поэтому, пока атеизм хочет быть научным, он вертится в пределах опыта и занимается разъяснениями, как вместе с историей обществ менялась форма религиозных представлений. Но никуда не денешься от содержания — религия вовсе не является той сферой, которая касается исключительно содержания в пределах опыта, она тут не нужна. Значит, дело идёт о том, что выходит за пределы возможностей опыта. Опять это проклятое «иррациональное»! Вот и получается странная форма иронии по отношению к самому себе: с одной стороны, любой атеист говорит, что религия — это такое-то по форме явление, а с другой стороны, приходит с необходимостью к тому, что за пределами опыта остаётся неопределимое и непознаваемое. Значит, остаётся только уверовать! Поэтому атеизм во все исторические периоды развития общества был некоей своеобразной формой противоречия с самим собой: пока он не является научным, он не является атеизмом, потому что никак не касается природы бога; и наоборот, там, где он начинает касаться природы бога, он вообще перестает быть атеизмом, потому что тогда бог оказывается неопределимым, невыразимым, иррациональным, и всё! Поэтому будьте осторожны по поводу казённых форм атеизма!

Мы хорошо знаем, что с точки зрения Маркса и Энгельса государство является исторически преходящим как форма организации общества. Давайте сделаем вывод, как по поводу религии: «Раз эта форма историческая и она преходящая, давайте станем на точку зрения атеизма по отношению к государству, — а почему бы нет?! — Это заблуждение, порождённое сознательно, в целях эксплуатации народных масс, выжимания из них пота и так далее, поэтому точка зрения атеизма по отношению к государству должна быть проведена радикально и беспощадно. А это значит — анархизм! Не считаясь

с исторически обусловленной необходимостью существования государственной формы, мы её выкинем за борт как абсолютно негодную. Да здравствует общество без государства!» Общество ещё не может существовать без государства, а мы уже должны уничтожить государство. Именно так поступает атеизм по отношению к религии. Общество и не думало ещё во всем мире выходить в атеистическое состояние мышления. Так вот, атеизм — это анархизм в отношении религии, потому что этот атеизм страдает абсолютным антиисторизмом, непониманием исторически необходимых форм религиозного представления. А религия — это не выдумка жрецов, попов, богословов (по-русски), идеологов (по-европейски), а исторически необходимый способ духовной жизни народа. Что в религии является ложным: форма или содержание? Или: и форма, и содержание? По аналогии: хорошо, исторически государство должно отмереть, исчезнуть, быть снятым. Простите, а куда оно денется?! Что, пришло государство откуда-то к нам в общество и куда-то улетит?! Определённость государства есть всего лишь рефлексия определённости самого общества, именно не внешняя рефлексия. Так если речь идёт о снятии, отмирании государства, а «отмирание» — это вообще не категория, а представление, то «отмирание» государства означает только одно: определённость государства должна быть вновь взята и поглощена в определённость общества. У нас же религию хотят куда-то изгнать из общества: «Ей тут не место, не место в нашем здоровом научном сознании!» Но ведь религия — это и есть определённость самого сознания, поэтому куда же религию можно сослать, если она сама и есть определённый способ сознания?! Например, нам не нравится чувство и ощущение как способ мышления. Так что, изгнать их куда-то?! Здесь можно сделать только одно: претерпеть и взять на себя процесс развития, и не более. Поэтому пропаганда атеизма вообще-то вредна! Это попытка выпрыгнуть из *status quo** наличного бытия сознания в потустороннее светлое атеистическое будущее, притом, обратите внимание, которое должно прийти откуда-то без развития настоящего. Так вера в светлое будущее, поскольку оно не определено, и есть другая форма того же самого религиозного сознания!

* *Status quo* — существующее положение (лат.).



ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ

Способом существования искусства выступает образ. По правде говоря, мировое искусствоведение слово «образ» употребляет повсеместно, но что такое «образ», сколько ни читай об этом, в искусствоведении остаётся абсолютно неясным. Поэтому, чтобы не терять хода мысли, я как раз и начну с этого пункта, и он нам поможет перейти к более развитому способу — представлению. Итак, что такое образ? Можно сказать, что образ есть особенность всеобщего содержания искусства. Если угодно, это чувственная реальность, которая подчинена своей всеобщей природе, реализующей себя в этой реальности, и определена ей. Вот в чём секрет того, что искусство выше любого природного образования. Посудите сами, сколько бы мы ни возились с природными продуктами, всё равно они в своем наличном бытии выступают как единичное и случайное существующее. Значит, даже если мы находим какие-то законы в явлениях природы и в отношении между этими явлениями (как это делает опытная наука), то ведь эти законы выступают исключительно благодаря деятельности хотя бы рассудочного сознания; нет деятельности этого рассудочного сознания, сколько ни глазей на природу, никаких законов не обнаружишь. Значит, сами особенные законы природы выявляются впервые благодаря деятельности рассудочного сознания. Вот как на деле обстоит. Поэтому неудивительно, что, какое природное образование мы ни возьмём — да и если взять все вместе явления природы, — субстанциональность природы проявляется исключительно как пёстрое многообразие единичного. А это ещё то реальное, та единственная форма реального, которую только и знает эмпиризм; то есть только то, что чувственно воспринимается, и есть реальное для эмпиризма, что сверх того, то от лукавого. Так вот, это реальное в качестве единичного, чувственно многообразного, телесного в природе не определено своей субстанцией, притом настолько не определено своей субстанцией, что создаётся полное впечатление, что природа и есть только многообразие единичных телесных существований и ничего более.

А вот любое, самое простейшее определение искусства не таково: чувственная реальность произведения искусства определена

всеобщей природой самой этой реальности. Это уже не просто проявление всеобщей природы в том или ином чувственном облике, а наоборот, нераздельное единство всеобщей природы и реальности этой всеобщей природы — индивидуализация. Вот почему искусство, как я уже сказал в прошлый раз вам, не может быть подражанием природе, тогда оно просто формально. То есть такое псевдоискусство может добиваться удивительного внешнего сходства, но при этом абсолютно пропадает главное: каково содержание этого предмета, истинный ли это предмет, истинно ли его содержание? И такое искусство сразу оказывается формальным потому, что ему всё равно, какой предмет иметь в качестве предмета своего изображения. За недостатком времени я коснусь только одного пункта. Итак, каков предмет искусства в целом и как эти предметы выступают? Собственно говоря, любые предметы природы, общества и духовной жизни человека являются предметом искусства, каких-либо исключений для искусства нет. Но всё это слишком абстрактно. Вопрос в том, в какой мере любой, например, природный, предмет, который берётся как предмет искусства, именно таков, что в нём господствующим моментом выступает его всеобщая природа? Можно взять ведь и уродливые произведения природы и, сделав их изображениями природы, кричать: «Ах! Какое искусство!» Ничего подобного, это не искусство! Значит, если, например, речь идёт о человеке со стороны его телесного существования, то есть с той стороны, которой он прежде всего и связан с природной определённой, то всякая ли телесность человека является предметом искусства? Отнюдь нет! А как раз та форма индивидуализации телесного, которая в наибольшей степени является выражением всеобщей природы телесного. А это совсем другое! То же самое может коснуться и духовной жизни. Например, не только начинающие, но и доходящие до почтеннейшего возраста поэты очень часто наивно полагают, что достаточно заниматься, к примеру, своими чувственными состояниями, изображениями их в рифме, чтобы как раз получить шедевры поэзии. К искусству эти эмоциональные состояния никакого отношения не имеют! Искусство должно интересоваться не то или иное случайное чувство и привлекающие к себе чувственной определённой интересами. Ничего подобного! Это не искусство! Наоборот, только всеобщая природа чувства может выступать предметом той же самой лирической поэзии. То есть речь идёт о том, что изображается не что-то принадлежащее данному индивиду (как он удивительно неповторимо и отлично от всех других людей в человеческом роде

что-то переживает, чувствует и так далее) — это к предмету искусства не имеет отношения! Наоборот, вот если его переживание является таким по содержанию и форме, что является всеобщим для всех остальных индивидов, тогда это предмет искусства. Вот в чём дело! Поэтому, когда вы сталкиваетесь с тем же самым лирическим произведением подлинного искусства, независимо от того, на какой ступени развития стоит индивид, знакомящийся с этим, он, в общем-то, быстро находит отражение своей собственной духовной природы. Но дайте причудливое, как раз индивидуальное переживание, изобразите его в поэзии, и ни один человек, кроме автора, в этой поэзии ничего не найдёт, это всё будет чужое! Резюмирую: ни один предмет (природы, общества, общественных отношений, исторических, духовных и так далее) не может быть изъят из искусства, но это не значит, что все предметы со своим случайным содержанием в природе, обществе и духе человеческом должны входить в предмет искусства. Ничего подобного!

Далее. Я начал с того и хочу ещё раз восстановить эту мысль, что произведение искусства, образ есть не что иное, как высшая форма единства всеобщей природы любого предмета и его особенной реальности, которая подчинена этой всеобщности. Отсюда следует два величайших положения относительно искусства. Первое — общедоступность искусства для любой ступени развития человеческого духа. За счёт чего? За счёт того, что здесь всеобщее и особенное соединены в чувственном облике, имеют чувственную определённую. Эта чувственная определённость конкретно-всеобщего и является доступным моментом для любого человека на любой ступени его духовного развития. Но одновременно с этим связан и величайший недостаток искусства, а именно тот, что всё ведь зависит от того, на какой ступени духовного развития находится индивид. Если вы берёте самую примитивную ступень, ступень чувственного сознания, то, извините, в произведении искусства оно не найдёт ничего, кроме этой внешней, чувственной определённости. Поэтому неудивительно, что, например, Эрмитаж и другие музеи мира кишат такого рода «знатоками» искусства, которые спрашивают, например: «Почему это на многих картинах изображается всегда дама и всегда с младенцем мужского пола? Ну почему девочка не нарисована?!» Правда, хорошее восприятие?! Вот вам «мыслящий пролетариат», для которого открылось искусство в своей чувственной определённости, но не более! Значит, собственно субстанциональное содержание остаётся за пределами сознания

этого индивида. Вот это и есть тот основной недостаток, которого нельзя избежать в искусстве. Увы, требуется высокоразвитое самосознание вне произведения искусства, чтобы его субстанциональное содержание стало тождественным с духовной жизнью этого индивида. Значит, конкретно-всеобщее содержание в произведениях искусства действительно есть, оно истинное содержание, но для того чтобы оно выступило как осознанное истинное содержание, требуется не только предмет искусства, но и самосознание вне произведения искусства. Действительно, великий момент, что в образах искусства невозможно отделить друг от друга само всеобщее содержание и форму, но одновременно — что составляет недостаток искусства — всеобщее существует только в чувственном облике, только в образах. Значит, поскольку здесь всеобщее и особенное соединены нераздельно в чувственном облике, постольку можно без всякого искажения сказать, что это — конкретно-всеобщее в форме особенного, притом созданного духовной жизнью человека. Отсюда ясно, что конкретно-всеобщее в форме особенного — это всё-таки не конкретно-всеобщее в нём самом, и хотим мы или нет, а процесс развития способов духа продвигается именно в этом направлении. Ближайшим способом, выходящим за пределы ограниченности искусства со стороны его чувственной определённости, является представление.

Я сперва коснусь всеобщих моментов природы представления, и только благодаря этому, я думаю, для вас впервые откроется возможность понять, почему представление стало основным способом религии, и притом любой. Что такое представление, если дать какую-нибудь краткую форму определения? Поскольку в искусстве мы с вами имели дело с индивидуализацией конкретно-всеобщего, с образом, в связи с этим можно сказать так: представление есть образ, достигший формы всеобщности. То есть, ещё резче: представление есть всеобщий образ. Ну, например, как вождей у нас изображали с 1917 года? Там ничего индивидуального уже нет, есть одни ордена Ленина и так далее. Я не случайно взял этот пример, чтобы одновременно сразу вам пояснить, что представление может иметь своим содержанием разнообразное: и чувственно существующее, и духовное. Ведь мы с вами не только напичканы представлениями о вождях, но имеем множество представлений о любых явлениях природы (кому это не известно?), имеем точное представление об исторических событиях. У нас вроде бы есть даже, сейчас, — по крайней мере, просыпается, — представление

о праве, о человеческом достоинстве, какие-то художочные представления о человеческой свободе и так далее. Итак, представление есть тот способ духовной жизни, который по своему предмету не имеет исключений, как и произведение искусства. Всё природное, общественно-историческое и духовное может быть содержанием представления, а иначе бы получилась некоторая несуразность, что представление, которое вроде бы должно по логике развития снять ограниченность образа, оказывается само, наоборот, более ограниченным, чем способ образа. Образ не ограничен по своему предмету, представление тоже эмпирически таково. Ограничений для содержания представления нет. И как мы узнаем, что это представление? Исключительно за счёт того, что это уже не какой-то индивидуальный образ, а образ, возвышенный до формы всеобщности. Это вроде и просто, но на первый взгляд. Вдумайтесь в то, что я вам специально сказал сегодня, резюмируя природу искусства: в произведении искусства всеобщее содержание и особенная форма существуют в качестве чувственной определённости, то есть как конкретно-всеобщее в особенном наличном бытии. Представление, как раз наоборот, направлено отрицательно против этого единства. То есть что не устраивает представление? То, что конкретно-всеобщее содержание и особенность его реальности выступают только в чувственном, особенном облике. Вот это-то как раз в представлении и подлежит снятию. То есть представление идёт в том направлении, чтобы единство конкретно-всеобщего и особенного в чувственном облике поднять до формы всеобщности. Отсюда нетрудно сообразить, что представление отрицательно относится прежде всего к чувственной определённости произведений искусства. Оно не против субстанциально-всеобщего содержания, как оно выступает в искусстве, но чувственная форма этого содержания представление не устраивает. Значит, представление занимает ту позицию по отношению к образам искусства, что в чувственном облике истинное содержание ещё не выступает, что чувственная определённость в искусстве является препятствием для развития и раскрытия истинного содержания.

Обратите внимание, представление вроде бы невинно на первый взгляд, занимая отрицательное отношение только к чувственной определённости произведения искусства. Кажется, одна только форма произведения искусства и затрагивается, но это лишь иллюзия, потому что, занимая отрицательное отношение к форме искусства, представление вместе с тем отрицательно относится

и к содержанию в том виде, как оно выступает в искусстве. Обратите внимание, абстрактного искусства не бывает как раз за счёт того, что в искусстве всеобщее содержание и особенная форма неотделимы друг от друга. Это не исключает интереснейшего вопроса: а что, это конкретно-всеобщее содержание искусства является от века данным и навсегда неизменным или нет? — Нет, оно не является таковым! Оно в буквальном смысле есть процесс, который и получает своё выражение в видах искусства, в исторических ступенях искусства и так далее. Но не об этом сейчас речь, а о том, что содержание в искусстве никогда не выступает абстрактно, как и форма не выступает абстракцией для этого содержания. А представление как раз хочет сделать другое: оно хочет содержание искусства, принимая его за истинное, всё-таки удержать, а чувственную определённую искусства подвергнуть отрицанию. С этого оно начинается. Значит, если в искусстве чувственный момент имеет такое же значение, как и содержание, то для представления данный момент оказывается сразу утратившим это значение, чувственное оказывается подчинённым моментом, не оно имеет значение и смысл. Чувственный момент для представления имеет лишь тот смысл, что вне этого чувства, за пределами чувственного и нужно искать настоящее содержание. Вывод: представление отрицательно относится к чувственной определённости содержания. Это ясно, но вопрос остаётся открытым: удаётся ли представлению снять чувственную определённую содержания? Ответ: хотя представление и относится отрицательно к чувственной определённости содержания искусства, тем не менее чувственную определённую содержания представление до конца снять не может. Почему? На это мы получим ответ, углубив рассмотрение того, что такое представление как способ духовной жизни. Зададимся вопросом, какова возможность представления как способа духовной жизни, что оно представляет собой само по форме и содержанию.

Итак, представление подвергает отрицанию чувственную определённую содержания. И что же даёт взамен? Абстрактную всеобщность. То есть то, что в произведении искусства ещё не отделено от чувственной определённости, представление изымает из чувственной определённости и удерживает как самостоятельный момент. Представление хочет удержать исключительно только содержание в его всеобщности и идёт в этом направлении благодаря тому, что сама форма представления и есть абстракция всеобщности. Значит, конкретно-всеобщее, каковым выступает содержание в искусстве,

представление сразу сводит к моменту только всеобщности. Ведь конкретно-всеобщее в искусстве получалось за счёт чувственного момента; отрицая этот чувственный момент, представление сразу идёт по пути абстрагирования. Поэтому содержание представления уже не непосредственное, как в искусстве, оно опосредованное, связанное с отрицанием чувственной определённости, в которой выступало содержание искусства. Поэтому, как видите, не с представления начинается духовная жизнь человека, к представлению ещё надо прийти. И благодаря этому абстрагированию от чувственной определённости содержания представление сразу сводит содержание к одному-единственному моменту, то есть представление в буквальном смысле идёт навстречу субстанции предмета по содержанию.

Но теперь с обратной стороны: поскольку представление удерживает в предмете главное, субстанциональное, основной момент его содержания, но само-то по форме есть абстрактная всеобщность, то какова же эта субстанция предмета в представлении? Проще говоря, имеет ли эта субстанция в себе самой хоть какую-нибудь различённость, определённую или нет? Вот тут-то и обнаруживается, что вследствие абстрактности формы представления содержание представления является абстрактной сущностью, абстрактной субстанцией. И действительно, берём мы любое представление даже из сферы чувственно существующих вещей, например, представление моря. У кого же того представления нет?! Но простите, море-то есть как представление, но подумайте, какая же определённая у этого представления? — Никакой! А что же говорить о субстанции природы?! Какая там присутствует определённая? — Никакой! Потому что сущность как содержание представления абстрактна. Но представление не настолько наивно, как может показаться; поскольку сущность предмета сведена к одному-единственному моменту и оказалась абстракцией, представление не довольствуется этим. Оно прекрасно знает, против чего воевало в искусстве: выявить истинное содержание, которое омрачено в искусстве чувственной определённой сущностью. А тут получается какая-то односторонность, и представление этим не удовлетворено. Значит, нужно определить эту субстанциональность. Такова задача, которая встаёт для самого представления, то есть субстанциональное, всеобщее содержание природы и духа представление стремится определить.

А теперь вопрос совсем пионерский: «А откуда взять эту определённую для неопределённой сущности?» Из самой сущности? —

Но она совершенно не определена, она получена за счет абстрагирования от той определённости всеобщего, которая присутствовала в искусстве. Значит, из неё нельзя. Из того, что получено путем отрицания, притом не доведённого до конца, нельзя получить определённости в нём самом. Отсюда представление делает следующий шаг: отрицательно относясь к чувственной определённости, для дальнейшего определения неопределённой сущности предмета оно вновь обращается к чувственности. Вот и вся премудрость! Посудите сами, я возьму в качестве примера христианское представление о боге. В выражении «бог есть» «бог» — пока ещё совершенно неопределённое представление. Дальше как раз начинаются попытки определить это субстанциональное содержание. «Что такое бог?» — «Всемогущество», «всеблагость», «всемудрость» и так далее. Обратите внимание, сами эти определения берутся из чувственной определённости предметов и явлений. Если «всеблагость», то, простите, речь идёт о том, что берётся многообразная форма проявления блага, только этому многообразию теперь придаётся определение «всё», высшая степень, — то есть видно, как чувственная определённость возводится в форму всеобщего. Что такое «всемогущий»? Это, в общем-то, могущество всего и вся, это всё могущество, собранное в единую точку, — то есть опять конечная форма проявления чувственной определённости возводится в форму всеобщего. Как видите, представление усиленно идёт в сторону всеобщего содержания. И, занимая отрицательное отношение к чувственной определённости субстанционального содержания в искусстве, оно, тем не менее, вынуждено сохранять эту чувственную определённость и обращаться к ней. Двигаясь по пути раскрытия истинного содержания, оно отрицает чувственную определённость содержания, но для дальнейшего определения этого содержания вновь обращается к этой чувственной определённости, чтобы, отрицая его, двигаться опять к самому содержанию субстанции. То есть представление на самом деле лишь делает вид, что оно ведёт абсолютную и беспощадную войну с чувственной определёностью. Если у представления отнять чувственную определённость, оно исчезнет, оно и существует только благодаря этой постоянной дурной бесконечности войны с чувственным.

Примерно так же и государство: оно до тех пор и существует, пока существует общество, с которым государство воюет. Уберите общество, и от государства ничего не останется, даже по названию нельзя уже сказать, что это такое. Посмотрите на нашу историю

родную! Ведь история государства и проявилась исключительно как история истребления гражданского общества, но не тотального, а частичного. Государство истребляло общество частично, но никогда не ставило задачей убить его полностью — это значило бы истребить себя самого! Улавливаете?! Хитрая штука: «Чутьочку истребить, чутьочку сохранить, а иначе я сам исчезну». Примерно такая позиция, и я не случайно взял этот пример, потому что великие наши политики дальше представления по способу мысли не пошли, поступая так! Представление именно это отношение и занимает к чувственности вообще: нужно истреблять чувственность, но таким образом, чтобы она одновременно сохранялась, потому что откуда же представление будет черпать свою собственную самостоятельность, если чувственность совсем исчезнет? Значит, можно сказать без шуток: представление — это вечное колебание между чувственной определённой содержанием и абстрактной всеобщностью этого самого содержания. Поэтому само содержание представления есть нечто промежуточное: это уже и не чувственная определённая, но это и не определённая мысли, ни того, ни другого в чистом виде здесь нет. Это какая-то смесь, это только какое-то начало возведения чувственной определённости содержания в мысленную определённую, но это всё-таки ещё не мысль. Момент мысли здесь налицо, он присутствует как момент абстрактной всеобщности, но абстрактная всеобщность — это ещё не мысль. В политике это выступило в форме инквизиции, которая в буквальном смысле слова есть абстракция всеобщности!

Итак, представление как способ духовной жизни есть нечто промежуточное. Притом эта форма своеобразна ещё в одном отношении. Представление черпает определение своего субстанционального содержания из чувственности, отрицая и стараясь снять эту чувственность, но не снимая её до конца. И что же получается? Смотрите, когда представление даёт определение какому-нибудь предмету, тому же самому богу («бог всемогущ», с одной стороны, и «всеблаг», с другой стороны), в каком отношении друг к другу находятся эти определения содержания? Действительно ли они раскрывают содержание природы бога? Представление — это очень распространённый способ, это не только высший способ дофилософского сознания, но он и в историческом развитии философии проходит ряд исторических ступеней как исчезающий момент. Смотрите, мы ставим вопрос, без шуток: «Что же такое природа бога?» Нам говорят: «Он всеблаг и так далее». И бог выступает вроде

какого-то «икс» — субъекта, к которому извне приклеиваются все эти предикаты (он и такой, и сякой), но все — извне. А что изнутри-то? То есть какова природа самого бога? Вот что нас интересует! На этот вопрос мы не можем получить ответа!

Вот вам классическая иллюстрация. Вы знаете, что Левкипп и Демокрит очень усердно учили об атомах и пустоте как о начале всего сущего, и вы знаете, что атомы отличаются друг от друга формой, внешним порядком и положением. Великолепно! Ну а чем отличаются друг от друга атомы в их собственной природе, по Левкиппу и Демокриту, если опустить эти внешние определённости? — Ничем. В том-то и дело, что бесконечное многообразие этих атомов оказывается всего лишь одной абстракцией атома. Кстати, «форма», «порядок» и «положение» — это ведь определения совершенно внешние и взятые из чувственного мира, а природа атома, увы, абсолютно не определена. Вот вам способ представления в истории философии. Левкипп и Демокрит хотят дать как раз раскрытие субстанции атома, но атом сразу оказывается неопределённым в сущности. Это сущность, которая в себе самой не имеет никаких различий, а чтобы её определить, требуется внешняя чувственная определённость: форма, порядок, положение. Эпикур ещё потом скажет: «Отклонение от прямой линии» и так далее, — это прямо взято из зрительно воспринимаемого мира. Но вот что интересно. Что представление делает с этими определениями? Тот же атом «отличается порядком». Спрашиваем у Демокрита и у прочих: «Ну а что такое порядок? У этого порядка есть какая-то определённость?» — Никакой! То есть «порядок есть порядок». Примерно так, как у нас выступают сейчас апологеты эпохи сталинизма и говорят: «Тогда был порядок!» Но то, что одновременно этот порядок был анархией гражданского общества, никто не знает и никого это не интересует! Так и здесь: каждое определение субстанционального содержания представления выступает исключительно в форме абстрактной всеобщности как $A = A$. Уж если «бог всемогущ», так «всемогущество есть всемогущество» и так далее.

А теперь посудите сами, насколько представление является абсолютной формой веротерпимости, ибо бог и «всемогущ», и «всемудр» — в представлении это очень хорошо уживается друг возле друга: ни травли, ни расстрелов, ничего. Но подумайте, эти два определения противоречат друг другу. Ведь что такое «всемогущество» бога? Это означает, что ничто конечное не может устоять в своем конечном бытии перед бесконечным бытием бога

и с необходимостью исчезает, а иначе тогда что это за «всемогущий бог», наряду с которым существует и конкурирует ещё какое-то ограниченное бытие?! Улавливаете? А теперь возьмём второе определение: «бог всемудр». Простите, но «всемудрость» — это то, что обратно «всемогуществу». Мудрость вовсе не состоит лишь в том, чтобы всё определённое уничтожить, — это только Сталин так думал! Мудрость состоит в том, чтобы, наоборот, всеобщему выступить в особенности; значит, мудрость требует самоопределения всеобщего субстанционального содержания и выступления его в наличном бытии как особенного! Почему искусство и мудро, раз мудрость есть конкретно-всеобщее. А могущество, обратно этому, есть поглощение всего особенного в субстанциональном, исчезновение всего особенного в субстанции. А представление охотно удерживает их. Это такое «мирное» сожительство двух определений, что диву даёшься, а они абсолютно несовместимы! Откуда это следует? Это как раз раскрывает ещё один момент формы самого представления.

Действительно, представление от начала и до конца во всём своём процессе определения содержания не выходит за пределы формы своей абстрактной всеобщности, $A = A$. Сколько бы оно ни брало определений из чувственной определённости и ни превращало их в определения субстанции, оно всегда сохраняет $A = A$. Значит, возникает ещё интереснейшее: в представлении все эти бесконечно многообразные определения содержания абсолютно равнодушны друг к другу, потому что каждое из этих определений есть абстрактная всеобщность: «всемогущество есть всемогущество», «всемудрость есть всемудрость», — и ничего больше. Конкретизируем это. Процесс представления состоит в том, что неопределённую сущность предмета оно старается определить в дурной бесконечности абстрактной всеобщности. Каждое определение субстанционального содержания лишь равно себе самому и абсолютно безразлично к тому, есть ли другое определение или его нет вообще. Значит, абсолютное равенство с собой одновременно имеет своим следствием абсолютное безразличие ко всяким другим определениям, кроме него самого. То есть любое субстанциональное определение представления является абсолютной формой эгоизма, абстрактным тождеством с самим собой и не более. Вот почему в представлении всё очень спокойно уживается друг с другом, ничто ничему не противоречит — потому что ничто не интересуется ничем, кроме его самого. Поэтому представление и не знает противоречия, для

представления противоречия нет! И когда делаются глубокомысленные выводы, что в мире вообще-то нет никакого противоречия (ни в природном, ни в общественно-историческом, ни в духовном), это и есть представление. По когтям узнают льва, а здесь по абстрактной всеобщности — представление. Раз каждый момент изолирован друг от друга, это и есть представление. Значит, какая связь всех этих субстанциональных определений представления? — Совершенно случайная! Принцип определения субстанционального содержания отсутствует, его нет. Можно взять такие-то определения, можно взять и другие, главное придать им форму абстрактной всеобщности. Какие определения должны присутствовать, а какие — нет? Сколько их должно быть? Всё остаётся без ответа для способа представления. Поэтому, например, восточный взгляд очень точно по-своему выразил эту особенность способа представления, когда характеризовал субстанциональное содержание: «У бога неисчерпаемое количество имён». Что такое имя? Это как раз определение божественного субстанционального содержания. Европейский способ мысли затем позаимствует это и скажет иначе, но выдаст то же самое содержание, что бесконечное нельзя составить из конечного. Это не мешало бы знать и тем, которые до сих пор представляют себе истину как сумму, складывающуюся из свалки конечных истин. Сколько ни складывай конечные истины друг с другом, всё равно получишь только конечное. Представление в этом плане умнее таких «мудрецов», ибо оно хочет снять чувственное ограничение искусства, а не складывать.

Итак, представление, как видите, затрагивает не только форму искусства, но одновременно и содержание. То, что в искусстве неотделимо друг от друга, представление разъединяет: оно хочет отщепить значение образа от самого образа. Вот над этим как раз бьётся искусствоведение. И когда на этом останавливаются, то и получается, что это в общем-то уже и не искусство, но это и не развитая мысль, а в буквальном смысле — представление. Вы, думаю, уже осознали, что представление есть необходимый способ движения мысли, но ещё не конкретной в себе самой мысли — это разные вещи. Значит, представление действительно содержит в себе момент истины, но не является истиной. Гегель сравнивает (забегаю вперёд) представление с понятием: каково же их отношение друг к другу? Можно сказать совершенно точно и резко: представление есть только лишь один момент понятия, взятый в его изолированности от остальных, притом таким образом, будто остальных моментов

понятия и не существует. Всё, что вам известно из так называемых философских дефиниций в ходячем современном философствовании по сей день, — это и есть всё представления. Что угодно берите, например: что такое ощущение? Вопрос — и идёт дефиниция. Берёте ли вопрос, что такое материя, — идёт дефиниция и так далее. Простите, но это всё представления, потому что абстракция всеобщности здесь соединяется с чувственной определённой через отрицательное отношение к этой чувственной определённости, причём абстрактно-отрицательное отношение! Возьмите знаменитое определение материи: «материя есть всё то, что ощущается...», но при этом это — «философская категория». Значит, философская категория выступает в качестве абстрактной всеобщности, а определённой выступает всё то, что ощущается. Уж ниже некуда! Но здесь одновременно и абстрактное отрицание, ведь это всего лишь ощущаемое, чувственное, но не философская категория, значит, философская категория всё-таки отрицательно относится к этому чувственно ощущаемому. И всё, дальше этого не идёт! Так что мы с вами шагнули «очень далеко»! По способу мысли мы ни на йоту не двинулись дальше Левкиппа и Демокрита: продолжаем гонять абстракции и эмпирически воспринимать содержание сквозь строй пустых абстракций! Поэтому удивительно рассуждение, что истина конкретна в смысле необъятности чувственной определённости предмета. Ходи вокруг него, как кот вокруг горячей каши, и собирай всю чувственную определённую, как собрал в полноте — так и есть истина! Лихо сказано! То есть это погружение человека (если бессознательное, то это полупреступление, а если сознательное, то это вообще полное преступление!) в сферу конечного и желание абсолютно закрыть его там, чтобы он не вылезал за пределы конечного с этими песенками об истине. То есть тезис этой предпосылки прост, хотя и не сформулирован: только конечное и есть абсолютная истина! То есть этот тезис достоин великолепного прозаического разъяснения, в нём содержится тот взгляд на человечество, что человечество — ниже животного состояния! То есть абсолютное презрение к человеческой природе — ничего более в этом тезисе не содержится! Посудите сами, человек в его природе обречён только на единичное и на чувственную определённую этого единичного. Как видите, цель человека «велика»: быть чем-то вроде бульжника и так далее!

Итак, представление, как видите, очень двойственно: это и не сфера чувственной определённости, но и не сфера развитой мысли.

И тем не менее представление есть необходимый способ, который необходимо пройти любому развитию. Что нам представление даёт? Оно даёт всё-таки субстанциональность содержания, хотя и исключительно в неопределённости самой этой субстанции. Смотрите, ведь самосознание в искусстве всегда должно находиться вне произведения искусства. И когда высокоразвитое самосознание узнаёт в нём нечто тождественное себе в качестве содержания искусства, оно это содержание снимает и вбирает в себя самого. Значит, когда происходит осознание содержания искусства, содержание перемещено в сферу субъективности. Впервые здесь искусство перестаёт быть внешним предметом, чтобы мы могли использовать его как средство для удовлетворения насущных потребностей, в конце концов, как орудие производства и так далее. Так вот, только в развитой форме самосознания искусство впервые и перестаёт быть предметом, средством. Поэтому песенки о том, что нам нужно искусство для того, для сего и так далее, — это исключительно для людей, которые не имеют никакого развитого самосознания, чтобы знать природу искусства. И искусства в качестве внешнего средства не существует как искусства и никогда не будет существовать! Более того, там, где начинается эксплуатация его как внешнего средства, искусству наступает конец, что и случилось с нашим казённым искусством!

Посмотрите, что даёт представление в связи с этим: оно, вроде бы освобождая искусство от одной лишь чувственной определённости содержания, всё-таки движет нас к субстанциональному содержанию. Значит, содержание-то освобождается от особенной чувственной определённости. Именно этим содержание впервые подводится к тому, чтобы выступить в соединении с самосознанием. «Как?» — вы спросите меня. А так, что для этого требуется не просто взять субстанциональное содержание, с одной стороны, и самосознание, с другой стороны, — это мы в представлении имеем в изобилии. Смотрите, я специально брал для вас примеры из сферы бытия, той или другой определённости. Но ведь представление касается и отношений. Кому из вас не известны многочисленные представления о сотворении мира, распространённые во всех формах религии?! Хорошо, но здесь уже более высокий момент: момент отношения, а не просто налично сущего. Ну и что мы получаем согласно представлению? Смотрите: бог есть, с одной стороны, дальше, согласно представлению, бог сотворяет мир. Значит, получается, что бог — с одной стороны, мир — с другой стороны. Остаётся задать простой вопрос: «Скажите, а почему это

бог и из чего это он решился сотворить мир?» Специально ставим вопрос для представления. Никакого ответа из способа представления не последует, потому что абстракция сущности, содержание которой доступно для представления, делает невозможным раскрыть какую-нибудь необходимость того, чтобы эта субстанция делала себя чем-то другим. Значит, и здесь способ представления оказывается в высшей степени ограниченным. Он может утверждать, что субстанция породила то-то, но он не раскрывает необходимости этого и не в состоянии раскрыть! Между прочим, вот тут-то и коренится полный крах современного диамата: на вопрос, какова же необходимость человеческого духа, дальше «свойства телесного» в ответе он пойти не может. Но ведь, простите меня, свойство это по своей природе таково, что может быть, а может и не быть. И начинается после этого фантазия: «Уж не по случайности ли на земле — как вы знаете, точке во вселенной — имеются ещё и мыслящие существа»?! «А не случайно ли это свойство здесь?» То есть то же самое бессилие! Значит, представление не только не раскрывает необходимости сущего, но оно вследствие этого не может дать необходимость отношения. Мы должны принять, что произошло то-то, что кто-то сделал что-то. — Почему, какова внутренняя связь — совершенно не понятно. Вследствие этого-то представление и есть способ веры. Где мы знаем необходимость, там не надо верить! Мы же не верим, что сумма углов треугольника по теореме Пифагора представляет то-то! Я ещё ни разу даже эмпирически не встречал, чтобы кто-то заявил: «Знаете, я верю в теорему Пифагора». Но вот: «Я верю в светлое будущее», — я постоянно встречаю на каждом шагу. Почему? А потому, что оно не определено и неопределимо. То, что не определено, то, что не подлежит познанию и не раскрывает свою необходимость в процессе познания, и есть предмет веры! Улавливаете, какая связь?!

Вспомните ещё раз главное: представление оставляет сущность предмета неопределённой; определённость этой сущности случайна — бесчисленная дурная бесконечность определений; отношение случайно; ни там, ни там нет необходимости. Значит, любая форма самоопределения субстанции отсутствует, определённость самой субстанции отсутствует. Всё поставлено исключительно на острие случайности. Удивительная вещь: абстракция всеобщности формы неотделима от случайности содержания! Вот почему, если человек уверяет нас, что он атеист, даже марксистско-ленинский, но при этом в своём духовном развитии не пошёл дальше представления,

извините, я не могу принять за чистую монету, что этот человек действительно неверующий. Способ его представления с необходимостью должен заставлять его быть верующим, и, видимо, весь вопрос только в том, во что ему полезнее верить по обстоятельствам, по духу времени и так далее. Если обстоятельства заставляли верить в бога — он верил в бога, если в мудрость Брежнева — он верил в это и верит, может быть, по сей день! Улавливаете? Значит, дело не в том, от какого содержания отправляются в веру, содержание будет дано в качестве готового для веры, а дело в том, в каком способе. Если это способ представления, то этот человек верующий, и не важно, во что он верит. Верующий он потому, что этот способ духовной жизни не даёт возможности раскрыть необходимость субстанционального содержания, определённости этого содержания и не даёт возможности выступить процессу развития субстанционального содержания в своё другое, как и, соответственно, в тождество со своим другим. То есть для представления не существует всеобщего необходимого процесса, не существует и всеобщей развитой необходимости. Представление, вечно борясь с чувственной определённой, отягощено внешней необходимостью. Потому и само представление для индивида по необходимости есть способ внешнего существования!

Значит, представление по своим намерениям хочет идти от чувственной определённости к всеобщности — это путь развития мысли. Но, увы, оно делает только первые шаги в этом направлении, не более. Поэтому мы и не хотим льстить представлению как какому-то высшему способу. Представление и есть сфера абстрактной истины. Вы спросите: «А как же нам выбраться из этого представления, которое является самым распространённым, самым излюбленным и даже кажется единственным способом духовной жизни вообще?» Прежде чем сказать несколько слов об этом, скажу в связи с этим о том, как относится представление к философии. Дело в том, что философия не довольствуется как раз содержанием, которое выступает в форме представления. Философия не любит неопределённых субстанций, абстрактных сущностей, «человека как такового» и так далее. Правда, по анекдоту, могли в предшествующие десять лет указать даже фамилию этого человека. Но это по анекдоту, а на самом деле представление таково, что, кроме абстракции содержания, оно, к сожалению, ничего не может дать. А это не истина! Итак, философия, не признавая своей такую форму и доступное ей содержание, вследствие этого вызывает абсолютно враждебное

отношение со стороны способа представления, и не только с его стороны, но и со стороны менее развитых форм.

Итак, против чего же выступает представление в облике философии? Против того, что философия отвергает саму форму представления, философия просто снимает её. Но для нефилософского способа мысли представление кажется высшим способом, потому что именно благодаря представлению мы и имеем дело с чувственным многообразием, существующим во вселенной, — и представление о всеобщем есть, и чувственный мир при всей его единичности сохраняется: и овцы целы, и волки сыты. Отсюда две истины: абстракция представления истинна и чувственно существующий мир тоже истинен. Так вот, философия как раз отрицает эту абстракцию представления как форму; и тут-то начинаются вопли со стороны представления, что философия, разрушая форму представления, дескать, вместе с этим разрушает и всякое содержание. Поскольку для представления никакого другого содержания, кроме чувственного, при вечной борьбе с чувственностью, выступать не может (это я вам разъяснял), постольку, естественно, если падает форма представления, то для представления — полный неопровержимый вывод, что вместе с ней исчезает вообще всякое содержание. Отсюда классический вывод: «Да что это такое — философия? — Ну, это и не наука, и не ничто. Это обобщение результатов других наук». Способ представления тут как тут: «Для обобщения нужна всеобщность, абстракция. А как же?!» — Ну, а реальность какая? — «Чувственно-многообразная единичность, больше никакой реальности нет; что не ощущаем, того и не существует». — Великая святая наивность этого представления! И тем не менее в этом как раз весь сыр-бор отношения между философией и представлением.

Что же на самом деле делает философия с представлением? А вот эту иллюзорную простоту представления философия разлагает. Если представление говорит, что есть единый бог или триединый бог, как в христианском представлении, то как представление их соединяет? «Есть бог-отец, бог-сын, бог-дух». Обратите внимание, и тут определения прямо взяты из чувственного мира и возводятся в форму всеобщности. Буквально-то мы не должны рассудочно это понимать, это всего лишь аналогия. То есть в чувственном мире, в конечных вещах и явлениях вот такие-то отношения являются подобием того, что мы говорим о всеобщем субстанциональном содержании. А то ведь в самом деле будем разыскивать с данными этнографии и палеонтологии, действительно ли, например, было

такое «древо познания», «древо жизни», где росло, размеры и так далее! Между прочим, до этого и доходят научные формы атеизма, и приходят к выводу «глубокомысленному»: «А знаете, этого дерева нигде и не было!» Всё правильно! Я не случайно столько времени сегодня потратил, разъясняя вам природу представления, откуда оно черпает свою «премудрость». Дело-то в том, что здесь мы с необходимостью вынуждены вертеться в этой форме: и субстанционального содержания, с одной стороны, и чувственной определённости, с другой стороны; а отправляться нужно от чувственной определённости. А философия разрушает саму эту простоту. Ведь когда представление говорит, что бог триедин, то хоть это единство вроде и внешнее ещё: отец вроде сам по себе, сын и дух — тоже сами по себе, — но всё-таки это равнодушные существования трёх моментов уже движет нас к философии. Пусть это три самостоятельных момента пока, непонятно пока даже, какой из них главный. То ли отец главный, тогда непонятно, зачем сын. Если главный сын как что-то действительное, в чём получает реальность отец, тогда зачем дух? Если дух — зачем отец и сын? Вывод-то получается простой, что отец и сын являются всего лишь увертюрой к духу, ну вроде куколок, которые с необходимостью проходит дух. Так вот, эти три момента, как видите, в представлении совершенно не определены по значению. И если вы хоть чуточку знакомы с историей христианства, его представлений в процессе их формирования, с одной стороны, а с другой стороны, с процессом их исторической обработки и систематизации, то ведь вопрос о том, каково соотношение трёх моментов, отнюдь не такой простой, как кажется. Оставаясь в пределах способа представления, окончательно дать ответ невозможно: все три момента оказываются одновременно и главными, и второстепенными. Отсюда и потасовки: где ортодоксальная линия, а где еретики; где верующие в светлое будущее, а где держащиеся за мрачное настоящее?

Философия идёт другим путём. Она не хочет довольствоваться неопределённостью этих моментов, этих определений содержания представления потому, что не хочет довольствоваться неопределённостью самой субстанции, сущности. То есть взгляд философии прост: там, где сущность абстрактна, неопределённа в себе самой, она — не сущность, а всего лишь явление! Поэтому, если вы хотите иметь дело с сущностью чего-то, будьте любезны раскрыть определённость этой сущности в ней самой. Посудите сами, ведь когда мы ставим вопрос, какова сущность чего-то, то это что-то

предполагается для представления как нечто чувственно определённое. А когда мы хотим получить ответ, нам подсовывают какую-то абстракцию вместо сущности, и получается какая-то абстрактная сущность, $A = A$. Удивительное дело, ведь она ещё при этом должна быть именно сущностью этой конкретной чувственной определённости! Улавливаете, какая получается бессмыслица для философии: абстрактная сущность должна быть сущностью чего-то определённого! Как вам нравится это?!

Задайте простой вопрос для себя: какое отношение эта абстрактная сущность имеет к определённости бытия? Почему она сущность? Если она сущность, то должна чем-то отличаться от самой этой реальности?! А попробуйте, укажите, чем абстрактная сущность реальности отличается от этой реальности! Вы будете вертеться исключительно в определённости самой этой реальности, но провести различие между реальностью и сущностью абсолютно невозможно, потому что сущность взята как абстракция. Между абстрактной сущностью и самой жалкой чувственно определённой реальностью различий нет. Это лишь воображаемая сущность, её нет вовсе, потому что такая сущность сразу поглощается самой определённой реальностью. Значит, шутки в сторону, раз уж реальность обладает в себе чувственной определённой, тем в большей степени сущность должна обладать в себе самой этим различием. Сущность — это не уничтожение определённости чувственного мира, а всестороннее, абсолютное, всеобщее развитие определённости чувственного мира, и в этом как раз отрицание этого чувственного мира.

Значит, философия именно тем и вызывает к себе вражду, что она разрушает абстракции, что она видимость истины не принимает за истину; а ведь видимость истины является всё, что конечно, что само себя разлагает и переводит себя в свою собственную противоположность. Значит, мы с вами подходим к тому, что представление — хоть и необходимый, но достаточно односторонний способ развития духа — с необходимостью отрицается, но одновременно, естественно, и удерживается в своём положительном моменте, исключительно в развитой конкретно-всеобщей форме. Что благодаря этому достигается? То, что только с наступлением разумного познания, разумного способа духа впервые исчезает данность какого-то содержания, предмета. Обратите внимание, в опыте предмет дан, он есть; и сколько бы опыт ни познавал, например, пространство и время (о чём вопли у нас по сей день ещё раздаются), он никогда

не ответит на один главный простой вопрос, а именно: «Какова необходимость существования пространства и времени?» Отвечают: «А что там рассуждать-то? Пространство и время просто есть». Великолепно! Опыт начинает, как видите, с предмета как данного, но и представление как высший способ не уходит от этой данности. Пусть оно чувственную определённую и перерабатывает в форму всеобщности, данность всё же остаётся, потому что не снята форма внешней необходимости в предмете, и форма случайности отношения остаётся. Вот это всё и снимает философия как разумный способ духа. Впервые исчезает данность предмета и содержания. Вот почему предмет философии невозможно указать заранее. Как только мы делаем такую попытку указать, что предмет философии есть то-то, мы в каких угодно способах духовной жизни будем вертеться, но не в способе разумного познания. Подбираясь же к разумному познанию, мы обнаруживаем субстанциональное. Здесь как раз определения субстанционального содержания выступают исключительно в определениях разумной формы мысли. И наоборот, занимаясь вроде лишь разумными определениями мысли, мы одновременно имеем дело с определённой самого субстанционального содержания, — одно неотделимо от другого. Попробуйте-ка представить себе бытие Парменида, тем более ощущать, как материю диамата, попытайтесь его даже изобразить в искусстве, ничего не выйдет, а вот разумная мысль его может понять, мыслить! Значит, субстанциональное содержание существует только для разумного мышления, и только определения разумного мышления имеют дело с субстанциональным содержанием! То есть конкретное в себе самом всеобщее существует только для мышления и высший свой способ бытия находит в разумном мышлении! Всё на сегодня!



ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ

Повторим всё предшествующее движение. Мы начали с очень краткого рассмотрения главных моментов, основных способов развития человеческого духа. Мы коснулись того, что представляет собой опыт, потому что это основной способ всех опытных, эмпирических наук, далее того, что представляет собой искусство, и, наконец, того, что представляет собой представление и почему, собственно, оно выступает способом религиозного сознания.

Мы начали с опыта, и в опыте я опустил ряд подчинённых моментов, хотя бы то, что опыт начинается не просто с рассудочной формы сознания, а вообще-то с чувственной формы сознания, что рассудочная форма сознания является высшей формой сознания опыта и так далее. Нас сейчас будет интересовать рассмотрение лишь главных моментов этих способов. Во-первых, поставим вопрос: что представляют собой все эти пункты вкратце? Можно сказать, что это способы развития человеческого духа. Само собой разумеется, что это одновременно и способы бытия человеческого духа, потому что, естественно, раз что-то развивается, оно уже тем самым как раз и есть. Почему это способы? Потому, что, как мы с вами убедились, рассмотрение не может ограничиться каким-то одним из двух моментов, принадлежащих каждой ступени. Мы не можем застрять ни на содержании, ни на форме, то есть оказались значимыми оба момента: и содержание, и форма мысли; и объективное, и субъективное; и предмет, и сознание. Краткое рассмотрение единств этих двух моментов в опыте, в искусстве и в представлении — это рассмотрение единств и их различения и позволяет сделать вывод, что это всё-таки способы развития человеческого духа. Присмотримся внимательнее к этим двум моментам, как они выступают в этих способах?

Итак, в опыте на содержание падает многообразие эмпирической единичности. Пока мы видим, слышим, воспринимаем, мы вынуждены всегда иметь дело с единичными вещами, единичными предметами. Представьте себе, что мы потребуем от чувства человека или даже от чувственного сознания, чтобы для этого чувственного сознания существовало ещё что-то, кроме единичных предметов. И оно вам скажет категорически: «А знаете, ничего больше нет,

потому что ничего более я не воспринимаю как существующее». Оказывается, вопрос о том, что существует и что должно быть критерием существующего, вовсе не замыкается в саму предметность. Рушится сразу первая и самая распространённая нефилософская форма предрассудка, что нужно исходить из содержания, из материала, и он авось сам куда-нибудь вывезет. Вопрос не в том, из чего исходит тот или другой индивид, а вопрос в том, как он обращается с этим исходным материалом, какими способами.

Далее, что поразительное для опыта мы обнаружили: хотя опыт и начинает свою деятельность с отношения к многообразным, единичным, телесным вещам, но, к счастью и к благу человека, этим опыт не завершается, хотя он постоянно апеллирует к тому, что чувственно воспринимаемое и должно быть постоянной основой, опыт без этого не может обойтись. Поэтому, как что-нибудь не получается в опыте, раздаётся всегда теоретический и практический вопль, что нужно ещё раз обратиться к самому содержанию, самому предмету, явно где-то что-то упущено и так далее. Значит, вина всегда возлагается исключительно на момент субъективности: «Плохо относились к предмету, плохо относились к содержанию, нужно исправить, а предмет сам по себе, в общем-то, хорош». Но интересно, что этот способ, такой добродушный, такой непосредственный и доверчивый, даёт обратный результат. Потому что опыт начинает со случайно данного содержания, которое якобы существует само по себе и является абсолютно самодовлеющим и безразличным к способу мысли; а результатом опыта выступает раскрытие определённости связей этих явлений, то есть осознание какой-то особенной формы необходимости. Но ведь особенная форма необходимости сама-то в явлениях не выступает и не присутствует. Значит, что же делает сознание с предметом в опыте? Оно начинает с непосредственности явления эмпирически существующего, а идёт-то к опосредствованному. В самих явлениях законы и явления неотделимы друг от друга. Нет закона с одной стороны явлений, а явлений закона — с другой стороны, то есть сами законы и существуют предметно как многообразие единичных, телесных существований и отношений этих явлений, этих предметов. Так что опыт не такой невинный, как может показаться на первый взгляд: начинает вроде с явлений, что они хороши сами по себе и должны быть критерием, а результатом опыта всегда выступают какие-то особенные связи, особенные формы необходимости, особенные законы, которые присутствуют в этих явлениях и даже определяют их. Значит, опыт начинается с непосредственного

и случайного и идёт к опосредствованному и необходимому в самом предмете. В исходном пункте опыт вроде бы занят исключительно только предметом. Для него интересно содержание, материал, сырьё — там всё, оттуда он должен всё почерпнуть. Но ведь в своём-то итоге, в определении особенных законов опыт показывает, что эти законы, в явлениях не выступавшие, теперь выступают именно для рассудочной формы сознания. Значит, законы явлений оказываются опосредствованными деятельностью рассудочной формы сознания. Нет рассудка — нет и законов явлений!

Подводим итог: рассудочная форма сознания, будучи такой «невинной» и якобы следуя исключительно только предмету, только содержанию, на самом-то деле в самих явлениях устраивает раскол на внешнюю оболочку явлений и внутренний его закон. То есть само явление рассудочная форма сознания раскалывает на непосредственность и опосредованность, внешнее и внутреннее. Ведь любимая лебединая песня рассудка состоит в том, что закон есть внутреннее, что это определённая сила и так далее. Значит, чем опыт для нас важен? Тем, что он вовсе не останавливается на явлениях, вовсе не делает восприятие критерием, как он уверяет в этом, а наоборот, хотя и кричит, что «воспринимаемое» («то, что я вижу», как говорит Писарев) «есть то, что есть», и «больше ничего не существует», тем не менее в итоге закон оказывается критерием явления. В этом движении опыта от начала к своему результату, в пределах опыта, сам опыт подвергает себя отрицанию.

В чём состоит противоречие начала и результата опыта? Одно дело — явление, выступающее в начале, и другое дело — закон и законы, особенные законы этих явлений. Произошло и ещё нечто другое: в исходном пункте опыт похвалится тем, что он занят очень смиренно, очень скромно (прямо ходячая добродетель!) исключительно только одним: выявлением того, что есть в самих явлениях, в самом предмете. Отсюда и эта знаменитая *tabula rasa*. А в итоге получаем совсем другое: оказывается, за рассудочной формой сознания фиксируется момент абстрактной всеобщности, а за предметом остаётся эмпирическая единичность самого предмета и его особенный закон. Вот как три момента раскладываются в опыте. И дальше этого опыт не идёт, прошу вас не смешивать опыт с другими способами развития человеческого духа!

Всеобщее для опытной формы сознания существует только в субъективной сфере и нигде более! И оно есть чистая абстракция всеобщности, это момент тождества мышления с самим собой, чистое

$A = A$. Отсюда и знаменитый принцип метафизического мышления: «Если мы что-то мыслим и познаем, то никакого другого принципа и не может быть. Мышление, что бы ни развивало, что бы ни переносило в себе самом при этом, всегда должно сохранять тождество с самим собой, а иначе это непоследовательное мышление». И такая «последовательность» мышления оказывается самой вопиющей непоследовательностью! То есть тождественное себе самому мышление и есть, точнее, и выступит своей собственной противоположностью. Как раз то мышление, которое не содержит в себе противоречия, а базируется исключительно на абстрактном тождестве, и есть превратное мышление! Ведь в опыте мы только что раскрыли эти основные моменты. Обратите внимание, рассудочное сознание так или иначе фиксирует оба момента противоречия в самом предмете: вот вам непосредственное бытие явления, а вот вам особенная форма необходимости этого явления. Ясно, что это антипод, моменты какой-то формы противоположности. Но в отношении себя рассудочное сознание никак не допускает оба эти момента, оно должно быть только тождественным себе самому. Отсюда вывод: в вещах противоречия, несомненно, есть, но вот в мышлении противоречиям не место. Эта позиция резче всего представлена И.С. Нарским. Это означает, что мышление только тождественно себе самому, а сами существующие вещи, которые это мышление должно познавать, представляют собой противоречия своей собственной единичности бытия и особенности мышления. Значит, мышление никак и ни в чём не соответствует предмету, содержанию. То есть за этой формой «мудрости» скрывается обывательская форма дуализма мышления и предмета, потому что И.С. Нарский и ему подобные просто тонут в явлениях сознания и в явлениях предмета! Это люди, которые в своём духовном развитии так и не вылезли из феноменологической стадии, куколочки духовного развития!

Посмотрим, что нам дал второй способ развития духа человека — искусство. Искусство представляет собой великий шаг по сравнению с наукой и со всеми науками о природе, обществе и мышлении. В чём? В том, что искусство по сравнению с опытной наукой впервые избавляется от абстракции всеобщности с одной стороны и какого-то особенного бытия с другой стороны; что само искусство и есть единство всеобщего и особенного, притом такое единство, где всеобщее определяет свою собственную особенность, свою собственную реальность. Искусство являет собой первый способ диалектического мышления у человека, если даже человек об этом ничего не знает.

Если человек и начинается как человек впервые с искусства, с причастности к искусству, то теперь это выступает ещё и в аспекте развития диалектического мышления. Потому что рассудочная форма присуща и всем высокоразвитым животным. Поэтому тут у нас никакого преимущества перед обезьянами нет. Может быть, разница лишь в том, что у нас есть рефлексия о своём абстрактном тождестве, а у них просто есть это абстрактное тождество в действии в качестве серии проб и ошибок. Впрочем, эта серия проб и ошибок присуща и политикам...

Итак, искусство действительно является великим шагом, и в связи с этим возникает пресловутая проблема: является ли искусство формой истины? Это старая дилемма и старая проблема, в своё время и к религии приставали: «А является ли религия знанием или религия есть прежде всего вера?» Это рассудок, который всё классифицирует по полочкам: А = А или только голая абстрактная противоположность без опосредствования — и который всегда любит такие классификации. Конечно, если к искусству пристать с ножом к горлу: «Искусство представляет собой знание, вроде физики, химии и так далее?» — Нет, конечно! Если бы искусство представляло собой такой способ знания, оно было бы той же самой физикой, химией, но не искусством. То есть вопрос, требование и желание видеть в искусстве тот способ знания, который имеется в опыте, — это презрение к искусству, желание низвести искусство на низшую ступень. Так что искусство действительно есть способ знания, но отнюдь не в смысле опытной науки. Если оно и есть знание, то как раз знание, превосходящее опыт, и превосходящее в главном: здесь всеобщее и особенное уже не находятся во внешнем отношении друг к другу, а наоборот, всеобщее определяет свою собственную чувственную реальность. Представьте себе, психология, антропология вам рассказывают, что такое у человека то или другое чувство, даже рассказывают научную теорию, например, что такое чувство любви. И сопоставьте эти «величайшие» результаты научного исследования с тем, как то же самое чувство любви выступает в искусстве.

Что даёт наука, занявшись этим предметом? А у неё есть право заняться, ведь есть такое явление эмпирическое во внутреннем мире. Наука даст то же самое, что и в явлениях внешнего мира: она будет щупать и искать, какие существенные связи имеются в той или другой форме чувства и каковы содержания, в этой связи находящиеся, и всё! При этом не обойдётся и без пошлости: например,

придёт глубокомысленная рефлексия в голову, что чувство любви есть не что иное, как половой инстинкт, просто-напросто очень взвинченный и вознесённый в облака, — почитайте «Происхождение семьи...», знаменитую работу. Или возьмите статью о поэзии Фрейлиграта, где Энгельс разъясняет публике, что это такой поэт, читая которого можно подумать, что у мужчины и женщины вообще отсутствуют всякие половые органы, — а без них какое же чувство любви может быть, оно есть всего лишь испарение, имеющее здесь начало! (И религия — это нечто вроде каких-то туманных образований религиозного сознания, но имеющих глубокие гносеологические, социальные корни.) Вот научный взгляд!

Что же даёт искусство? Когда искусство даёт изображение чувства любви, то оно освобождает форму и содержание любви от всякой случайности. Оно даёт не эмпирически случайную любовь, притом в различённости (у одного индивида она такая, а у другого — вот такая), искусство, не изменяя своей собственной природе, берёт любовь в моменте всеобщности, то есть берёт всеобщую форму любви, которая определяет содержательную особенность. Вот почему, когда мы знакомимся с подлинным произведением искусства, где происходит изображение этого человеческого чувства, в высшей степени интересного и благодетельного для человека, в искусстве выступает подлинная, настоящая любовь; а вот эмпирически существующая любовь индивида фальшива и есть всего лишь тень этой полной любви, которая выступает в искусстве. То есть эмпирически существующая любовь оказывается блеклой копией подлинной любви, выступающей в искусстве. Будь наоборот, тогда вообще не нужно было бы искусство. Если бы эмпирически случайные формы проявления любви были завершённой, идеальной реальностью, зачем тогда искусство?! На русской почве умнее других выступивший Белинский правильно развивал мысль, что не только чувство любви, но вообще человеческая жизнь в искусстве — более настоящая и подлинная, чем сама эта эмпирическая жизнь, она есть даже единственно подлинная жизнь. Сравните с этим ползучую вульгаризацию Чернышевского, который говорит: «Прекрасное есть жизнь», — это уже деградация мысли того же Белинского. Прекрасное — это не жизнь эмпирическая, а как раз истина эмпирической жизни, возведённая в искусство. Вот почему без искусства не может быть человека, какой бы жизнью до искусства он ни обладал!

Поскольку искусство выводит нас по содержанию за пределы особенности, которая ограничена и является абсолютной формой

ограничения в опыте, постольку искусство является способом — в форме искусства — развития моральности человека. Раз искусство выступает первым отрицателем природного, чувственного, то это одновременно является и началом нравственности человека; но это вовсе не означает, что искусство и нравственность суть одно и то же. И я совершенно, категорически против того, чтоб путать эти две сферы определённости развития человеческого духа и занимать такую позицию, чтобы искусство было внешним средством для внешней цели, например, развития нравственности. Таким путём ничего не останется ни от нравственности, ни от искусства. Наше советское искусство и было уничтожено на этом отношении внешней цели. Внешняя, казённая нравственность в государстве должна была быть учреждена, и она лучше всего достигалась в тюрьмах, пытках, истреблении (потому что перед такой нравственностью кто же устоит?), и в качестве средства выступало искусство! Поэтому не в том смысле мы должны понимать, что искусство содержит в себе момент знания, чтобы это выступило как раз исключительно на потребу рассудочного разъятия, а иначе бессмысленным является положение, что искусство является первым способом и первым учителем диалектического мышления человека.

Что даёт этот способ со стороны главных моментов: содержания и формы? Здесь форма и содержание находятся в таком отношении, что они не могут быть отделены друг от друга. Но помните и другое, что искусство перестаёт быть искусством там, где оно теряет свою чувственную определённость и особенность. Поэтому, хотя искусство и есть единство всеобщего и особенного, но это единство всё-таки в чувственной, в особенной форме. Значит, это — конкретно-всеобщее, существующее только в особенном, и это и есть величайшее достижение искусства, что особенное перестало быть таким, что A равно себе самому, $A = A$. Особенное оказалось конкретным отношением в нём самом, и здесь впервые хоть точку начинает раскрываться для понимания, почему особенное существует: потому что оно есть не абстракция, а определённость в себе самом. Это уже выше, чем даёт вся наука: там всеобщность — с одной стороны, у нас в субъективном рассудке, а всё остальное — вне рассудка. Почему существует это единичное? Почему существуют законы единичности? — Абсолютно без ответа.

Искусство прежде всего делает величайший шаг в определениях своего содержания, шаг в раскрытии истинности, конкретности содержания в нём самом. И тем не менее содержание ещё ограничено

определениями особенности из-за самой чувственной формы. Что даёт представление как способ? Представление впервые вводит содержание во всеобщее. Пожалуйста, в искусстве: рождение Иисуса Христа, несение креста, распятие, снятие с креста и все разновидности вариаций, — но всё это ограничено исключительно сферой особенности в религиозном триединстве. Почему? Потому что в искусстве просто невозможно изобразить всеобщность, потому что тогда теряется чувственная определённость. И как раз величие истории искусства, занимавшегося этим, состоит в том, что оно знало пределы своего изображения: именно особенность сферы чувственной определённости. Это искусство всегда третировалось как религиозное — в любом случае это вопиющая клевета на это искусство. На самом деле искусство нельзя квалифицировать как религиозное или антирелигиозное. Нельзя именно потому, что искусство ещё есть сфера особенности, хотя и определённой в ней самой. Поэтому нельзя здесь решить вопрос, является это искусство материалистическим или идеалистическим, к природе искусства это не относится. Это внешний суд инквизиции над искусством! Поэтому остаётся удивляться ограниченности рассудка политиков, которые даже искусство в форме музыки до сих пор в нашем обществе держали под запретом как исключительно религиозные произведения. Возьмите «Страсти по Матфею» того же самого Баха.

Итак, религиозное представление выводит нас к субстанциональности содержания. Что оно представляет по сравнению с искусством как способом духа? Субстанциональность предмета — то, что не может дать искусство, — даёт впервые представление. Вместо особенного содержания, хотя и конкретного в нём самом, представление впервые может дать одно-единственное: всеобщее. Вот с этим и связан тот момент, что если индивид дошёл лишь до представления как способа развития своего духа, то он обязательно является верующим. Независимо, какую историческую форму религии вы берёте, начиная с религии колдовства, народных религий многобожия, политеизма и так далее, переходите к единобожию, хотя бы сократовского типа (неопределённый единый в себе бог), или переходите к иудаизму, христианству, — вы везде будете иметь дело с моментом всеобщности, который здесь уже присутствует и неотделим. Нет этой формы всеобщности — нет и религии. И собственно говоря, все исторические формы развития религии сводятся к тому, каково отношение двух моментов представления друг к другу: момента всеобщности, субстанциональности содержания, с одной

стороны, и чувственных определений этого субстанционального содержания — с другой. Если вы берёте самые крайние формы восточного пантеизма, то суть его состоит в том, что всеобщее существует исключительно в самих эмпирических явлениях. Но это одна форма, а теперь посмотрите другую форму, где всеобщее существует не в явлениях, а есть прямая противоположность эмпирического многообразия явлений природы, общества и мышления, — это совсем другая форма пантеизма. Почему я сказал, что вся история религиозного способа и есть не что иное, как история соотношения двух этих моментов: момента чувственного определения всеобщего, субстанционального содержания и самого субстанционального содержания.

Чем нехорош религиозный способ, способ представления, и чем он хорош? Хорош тем, что в предмете мы впервые избавляемся от многообразия предметов природы, общества и мышления. В этом способе представления мы уже имеем дело не с многообразием явлений природы, общества и мышления, не с многообразием эмпирических предметов, а с одним-единственным предметом, с одной-единственной субстанцией, которая определяется ещё через чувственную определённость. А если опускаем чувственную определённость, которая есть противоречие в этом представлении, потому что субстанция совершенно нечувствительна, противоположна чувственному (противоположность выступает в определениях чувственности), тогда сама субстанция, само субстанциональное содержание оказывается неопределённым в себе. Как же нам теперь избавиться от способа представления и двинуться дальше? Ясно, что в абстрактном виде задача состоит в том, чтобы снять представление как способ духа. Но как снять? Снимать можно двояко: «снять» в смысле «устранить» — то, что у нас хорошо знают, особенно в практической сфере, это внешняя форма снятия. Поэтому, как говорил Ленин, это «зряшное отрицание», то есть, во-первых, видят, как отрицают, а во-вторых, напрасно это делают, зря. Так вот, снятие должно быть внутренним, если оно должно быть истинным. Мы не можем выбраться за пределы способа представления, если начнем атаковать это представление со стороны. «Глубокомыслие» материализма с 1917 года и состоит в том, что он всегда снимал религиозные способы сознания, исторические способы идеализма, атакуя их извне, со старой теоретической платформы: «Разрушим мир до основания и впервые построим новый на руинах!» К чему приводит разрушение предшествующего во имя созидания нового,

мы с вами хорошо знаем: не к развитию и дальнейшему движению вперёд, а как раз к инстинктивному повторению самих примитивных начал того, что разрушено! Вот чем это оборачивается для практической мудрости всех политиков мира! Поэтому получается не так, как нам пели: «Кто был ничем, тот станет всем!» — а получается обратное — кто был чем-то, тот вообще становится ничем!

В самом деле, подумайте, — я разъясняю это специально, чтоб вы осознали, что значат теоретические ошибки и какие практические последствия они влекут за собой. Человек уже немецкой классической философией был объявлен высшей и единственной целью, выше которой ничего не существует во вселенной (даже бог не может быть целью для человека), и вдруг он-то и оказался самой что ни есть ничтожной формой средства для чего угодно вне человека: для государства, для политики, для политиков индивидуально, для светлого будущего, в конце концов, даже для производства как цели! Даже средства производства и средства для жизни выступили целью, а человек есть средство для этих средств! Вместо обещанной абсолютной формы самоутверждения человека мы получили абсолютную форму взаимоистребления человека, хуже, чем самоистязания плоти в христианском мире! То есть тогда отдельным индивидам приходило в голову хлестать самих себя, тут же государственный кнут работал, не делая исключения. Представляете, что такое кнут в пределах государства и государство как кнут; кнут, освящённый государством; кнут в форме государственного кнута, а не кнута какой-нибудь частной организации?! Исторический кнут достиг всесторонней формы развития! И за счёт чего? За счёт того, что мы решили атаковать все предшествующие способы наличного бытия человеческой жизни извне, отправляясь от неопределённой платформы светлого будущего! Нетрудно сообразить, что если отправляться от будущего, то странным произволом выступает то, что это будущее почему-то окрашивается светлым. Скорее, по ходу даже рассудка, надо начинать с обратного: настоящее темно, потому будущее должно быть только светлым. На каком основании это будущее оказывается светлым? — Никому не известно! Потом, поскольку это будущее в себе самом ещё не имеет никакой определённости, интересно, что это за свет, который в себе самом не различён?! Свет, не различённый в себе самом, не выступает светом и освящением ни для чего. Этот чистый свет является чистой тьмой! Откуда же он будет светом, если настоящее третируется исключительно как тьма?! Вместо того чтобы отправляться от настоящего

как определённого в нём самом, вместо того чтоб понять настоящее как противоречие в нём самом, вместо того чтоб понять настоящее в буквальном смысле слова как розу на кресте современности, в этом настоящем видят только крест, а розу относят в будущее! За счёт этого абстрактного отрицания настоящего и выступает абстракция несуществующего будущего! Поэтому мы с вами не можем позволить такой «роскоши»: занять такую внешнюю форму отношения к представлению как способу духа, — чтобы ещё раз не соблазнить политиков последовать за такой теорией практически. Когда говорят, что философы в истории советского общества не виноваты в том, что происходило, это сказки для грудных младенцев! Они выступали идеологами этой практики, были адептами, приверженцами, фанатиками этой практической формы мнимого движения в сторону человеколюбия! Поэтому оправдать их мы не можем ни теоретически, ни практически!

Нужно исходить из представления в нём самом и отправляться от него самого, для начала не выходя из него и оставаясь в нём самом. Поэтому нам требуется бóльшая определённость представления в его собственном способе и в его собственной определённости. Но у него два основных момента: чувственное определение, от которого оно не может избавиться в определении субстанционального содержания, и неопределённая субстанция содержания. С чего начать? Представление как способ именно таково, что ни один из двух моментов нельзя изъять. Начинать с субстанционального содержания нельзя, потому что представление само идёт к нему от чувственных определений. Нужно присмотреться и понять это представление, а значит, раскрыть его определённость для самой нашей мысли. Представление есть единство этих двух моментов, то есть оно есть налично сущее противоречие. А есть ли это противоречие представления для самого представления? — Ничего подобного! Представление не знает своего противоречия и не знает, что оно есть противоречие. Представление не соображает, что эти два момента: чувственное определение субстанционального содержания и субстанциональное содержание — абсолютно противоречат друг другу. Почему? Да потому, что оно не может обойтись ни без того, ни без другого. А раз не может, раз уживаются эти два момента — противоречия нет. Когда мы брали определения субстанционального содержания, мы отмечали, что все они именно сосуществуют и уживаются друг с другом даже без классовой борьбы. Для представления все определения оказываются одним и тем же $A = A$,

каждое определение равно себе самому. Раз оно равно себе самому, оно безразлично к другому, другое — опять $A = A$, между ними — ничего и никакой связи, поэтому они не противоречат друг другу. На самом же деле представление есть вопиющая форма противоречия, потому что оно не достигло ещё полного развития.

В чём недоразвитость этого противоречия? В том, что противоречие это выступает в двух моментах, весьма странных. Когда речь идёт о субстанциональном содержании, в нём нет ничего чувственного. Встаёт вопрос об определённости этого содержания — появилась необходимость в чувственном. А ведь чувственности тут нет. Это не та сфера, чтобы удерживать противоречия в одном и том же отношении. У нас настолько низка философская культура, или вернее, настолько она является массовой, народной, что у нас безразлично в этом аспекте, что считать противоречием. Когда выступила школа Пифагора, делая первые шаги в развитии мысли, она действительно шла этим эмпирическим, случайным способом: в форму противоречия, противоположности с необходимостью включали и чувственные формы различения, и те формы различения, которые уже являются и выступают исключительно определениями мысли. Но на современном этапе эта тенденция просто непонятна! Поэтому наша задача состоит в том, чтобы осознать противоречие представления. Представление хоть и даёт нам субстанциональное содержание, но ведь его чувственная определённость и сковывает это субстанциональное содержание, делает это содержание неопределённым в самом себе. Единое содержание распадается на многообразие чувственной определённости, поэтому задача состоит в том, чтобы многообразие чувственной различённости, а следовательно, лишь разное в чувственных определениях субстанции снять и получить различения в самой субстанции. Значит, нужно прежде всего снимать чувственное определение субстанциональности содержания представления за счёт осознания противоречия между этими чувственными определениями.

Оказывается, отношение вовсе не таково, что одно определение чувственного есть $A = A$ и безразлично к какому бы то ни было другому. Наоборот, как только мы присматриваемся к двум первым ближайшим чувственным определениям, оказывается, что они противоречат друг другу. Например, существует теория семи цветов, к каждому цвету при этом подходят исключительно как к тождеству с самим собой. А если бы мы сделали один только шаг на пути к мысли от представления как способа, тогда получилось бы, что синее

вовсе не есть тождественное себе самому, а что оно есть единство светлого и тёмного. Как только мы начинаем мыслить чувственное определение субстанционального содержания представления, хоть одно, — оно оказывается сразу различённым в себе самом. Вместо абстракции чувственного определения сразу получаем определение хоть и чувственное, но уже определённое в нём самом. Тогда хоть чуточку начинает проясняться, откуда и почему эти чувственные определения существуют друг возле друга и относятся к одной и той же субстанции. Абстракция и случайность чувственных определений впервые начинают сниматься в представлении через первый шаг к деятельности разумного мышления.

Разумное мышление начинается с того, что осознаётся противоречие, во-первых, каждого чувственного определения субстанционального содержания внутри него и между ними и, во-вторых, противоречие между каждым чувственным определением и субстанцией. И, наконец, здесь выступает третий момент: в связи с этими двумя осознаётся противоречие чувственных определений как таковых и самой субстанции как содержания, несоответствие чувственных определений вообще субстанциональности содержания. Вот в этом и состоит суть. Схватить все три момента понятия значит понять, что такое представление как способ. Так вот, за счёт знания этих трёх моментов и связи их мы впервые начинаем понимать представление. То, что представление лишь представляет в себе в своём содержании, разум мыслит. Если мы ничего ещё не сделали, не двинулись в том направлении, чтобы начать понимать противоречие способа представления, мы никакого отношения к разумно мыслящим существам не имеем. Разумность наша начинается с осознания противоречия представления. Поэтому разум, даже в этих простейших моментах, — это совсем не то, чем он выступает в ходячих представлениях у современных философов. У них разум постоянно на языке и самый жестокий, непереваренный рассудок на деле, причём рассудок отнюдь не в том смысле, в котором я сейчас трактовал вам представление, а рассудок именно в смысле опыта, что ниже представления и ниже искусства. Уже представление не делает чувственное главным, оно просто не может ещё обойтись без чувственного, а главным-то является субстанция. Это проливает свет на доктрину Чернышевского, определяющую, что такое нравственность: просто нужно высчитать, что нам приятно и что неприятно в удовлетворении наших чувственных, животных потребностей. Если мучиться обесчещенной даме трудно, лучше

покончить жизнь самоубийством. Нравственность — это арифметика чувственных потребностей и их удовлетворения. Это и называется теорией «разумного эгоизма». — Простите, если это эгоизм — он неразумен, если это разумное, то эгоизму здесь не место, потому что уже представление истребляет чувственность.

Раз мы начинаем осознавать противоречие представления в нём самом, увы, кончается абстрактное содержание субстанции представления. Это «страшная» вещь! На первый взгляд, что мы с вами получили? Начали с такого хорошего чувственного сознания, а пришли к тому, что, как только мы впервые переходим к разумной форме мышления, от чувственности ничего не остаётся. Где теперь искать это? — Уж лучше быть в опытных науках, там хоть предмет дан, материал. А здесь что? Форма чувственных определений исчезла, значит, исчезло и содержание, пропал и предмет — вот первое впечатление, приводящее в ужас. Отсюда вывод, бытующий сейчас у нас в философии: «А знаете, философия и есть не что иное, как обобщение опыта». Вот как рассудок напугался не только разума, но и способа представления! Ведь рассудок уже и против представления кричит: «Представление не право, нет субстанции никакой, есть единичные вещи и больше ничего, а всё остальное от лукавого!» Уж если рассудок разодрался с представлением, как же ему не воевать против разума! Если разум истинен и прав — рассудок не прав и не истинен. Так что противоречие рассудка и разума — это противоречие в буквальном смысле слова не на жизнь, а на смерть! Если разум есть, то рассудок превратен!

Но, увы, это не вина философии, и не с тем начинает рассудок воевать, пусть воюет прежде всего с искусством, потому что искусство и есть уже первый способ, который свидетельствует, что рассудок и опытная наука ограничены, преходящи, ничтожны в себе. И, следовательно, истина находится в выходе за пределы этого ограниченного способа. Значит, искусство выступает первым обвинителем, первым всемирным прокурором по отношению к опытным наукам, и уж этот приговор апелляции не подлежит! Теперь, я думаю, вы догадываетесь, откуда иногда, у нас особенно, проистекают всплески этих противоборств представителей опытной науки и искусства с дилеммами, кто нужнее: физики, которые заняты разработками средств животного самовоспроизводства человека, или лирики? Тут и проблемы-то нет. Если человек хочет воспроизводить себя как животное и пребывать в своём животном наличном бытии, то никакая лирика не нужна!

Как раз для этого и существуют все опытные науки. Они ничего не могут дать, кроме животного самовоспроизводства человека. Это поистине жрецы животной стороны человека, животной стадии его существования, и не более! Поэтому не к философии должны выставлять свои притязания опытные науки, а к искусству, потом уж к представлению, а потом уж к философии как способу разумного отношения.

Итак, в *философии*, увы, теряется всякая данность предмета, всякое содержание, чтоб оно было с одной стороны, а сознание — с другой стороны. Нет ни сознания, готового как формы, с одной стороны, ни предмета — с другой. Поэтому, когда раздаются гордые голоса: «Вот я, товарищи, всегда начинаю с материала», — такой взгляд никакого отношения к философии не имеет! Ясно, что это ползучая эмпирия, начало опытной науки вообще, притом в самих доморощенных формах, не знающих даже начала себя самого! Иллюстрация — работа В.Ф. Асмуса по античной философии, раздел, касающийся элеатов: оказывается, бытие Парменида, как его излагает В.Ф. Асмус, — это то бытие, которое «существует вне сознания». — В самом деле, где существует это проклятое бытие, эта сущая единая субстанция, к которой мы подошли через осознание противоречия представления? Сказать, что это бытие вне сознания, — это вернуться к тому, на чём вертится сам опыт как способ, то есть это куда ниже представления, куда ниже искусства. Ведь искусство не топчется на том: «Содержание вне меня, а я вот беру свою форму...» Разумное-то познание тогда и начинается, когда определённость содержания существует только в определениях мышления и нигде, кроме определений разумного мышления. Что же представляет собой мышление? Хоть какое-нибудь различие с субстанцией содержания можно ухватить и удержать? — Увы, нельзя! Хотим говорить об определённости мышления — сразу оказываемся в определениях содержания; хотим говорить об определённости этого единого субстанционального содержания — как раз оказываемся в определениях мышления. И вот попробуйте-ка решить: то ли мышление находится в бытии, то ли бытие — в мышлении?! Поэтому Парменид был, по существу, первый философ, который сказал, что мысль и то, на что направлена мысль, разумеется, в области философского познания, есть одно и то же. Если бы Парменид сказал: «Бытие — это то, что вне моего сознания, а сознание — то, что по ту сторону бытия», — было бы это бытие едино?! «Бедняга» Зенон тогда бы никогда и на сцену не выступил, потому что раз должно

быть поистине два: бытие с одной стороны, сознание с другой, — ну зачем тогда заниматься проблемой единого и многого?! Апории Зенона оказались бы ненужными и невозможными!

Современное философствование весьма превратно толкует бытие! Под бытием, к сожалению, прежде всего понимают лишь чувственно воспринимаемое бытие. Детский лепет, примитивность дофилософских форм мысли настолько очевидны, что здесь даже серьёзно невозможно их рассматривать! Почему? Потому что особые формы предметов, проявления бытия, любые ограниченные способы бытия выдаются за бытие как таковое. Да притом как? Это бытие — обязательно вне сознания, вне ощущения, вне представления, то есть, выходит, самой мысли бытие не присуще. Бытие вне сознания есть, а определениям мысли бытие не подлежит. Бытие это — вне мышления, вне сознания, а сознание — вне бытия, значит, сознания просто нет! Интересно, что это обыденное сознание претендует на величайшую форму осознанности, а выдаёт совершенно обратное! Намерение и результат не совпадают. Оно хочет учредить бытие вне сознания, а говорит, что, кроме бессмысленного бытия, вообще ничего нет. Сознания нет, ему не присуще бытие, значит, есть только единственное бытие, но вот откуда и как они узнали, что есть бытие, они не знают. Раз нет сознания — нет и всех примитивных форм сознания, нет и ощущения, даже раздражения нет! А как они пришли к этому «единому бытию»?! Значит, бытия как такового нет, и вообще форм явлений нет, то есть вообще ничего нет! А говорят: «Бытие вне сознания», — великолепная форма «глубокомыслия»! Всё на сегодня!



ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ

В настоящее время очень различно представляют себе, что такое бытие. Сложилась странная ситуация, если брать исторические формы философствования, когда специалисты по философии знают великое множество бытия (природное, органическое, общественное, историческое, например, феодальное, рабовладельческое), но одно простое: а что же такое бытие — при этом остаётся неясным. Высокого класса специалисты ухитрились знать что-то особенное и при этом не иметь представления о всеобщем! На первый взгляд, это совершенно невинное положение — плод недоразумений, ограниченности индивидуальной, общественно-политической и так далее. На самом же деле это гораздо более серьезно. Это означает, что данная форма рефлексии есть как раз тот предел, в котором крутится вся опытная наука.

Мы начали в опыте с чувственно воспринимаемого многообразного бытия, а пришли в разумной форме отношения к чему-то такому, что вообще нельзя теперь ни ощущать, ни созерцать, ни представлять, и вообще неизвестно, что это такое, где существует? Мы пришли к этому результату потому, что, кратко рассмотрев основные моменты формы и содержания способов развития человеческого духа, обнаружили, что каждый из этих способов оказывается ограниченным, что его собственная определённость, которая составляет его границу, хоть её и не существует для данного способа, с необходимостью выводит его за свои пределы. То есть не за счёт нашего субъективного рвения и желания, а исключительно ограниченные способы развития человеческого духа нас привели к разумной форме. И не за счёт субъективного приёма выпрыгивания за пределы того или другого способа, а за счёт той ограниченности, которая присуща каждому из рассмотренных способов. То есть наша субъективная рефлексия здесь не виновата.

Начали мы с многообразно воспринимаемого бытия, пришли к такому бытию, о котором и не знаем, что оно такое и где существует. Мы пришли к тому, что составляет начало философского познания. И не за счёт того, что у нас возникло желание превознести философию над другими науками. Присмотритесь к тому, что получили: является ли здесь философия той сферой, той

формой духовной деятельности, которая является господствующей над остальными? — Ничего подобного! Двигаясь вперёд к философскому способу мысли, мы получили одновременно не только определённое достижение, но одновременно утрату. Пожалуйста, вот первая утрата: философия приходит к тому, чтобы иметь дело с бытием, притом с бытием без всякого определения, без всякого прилагательного впереди этого бытия. А теперь сопоставьте это с исходным пунктом чувственного опыта: вот тут-то многообразное, всё, как говорил ранний Маркс, «улыбалось всем своим поэтическим блеском». Так вот, этого чувственного блеска никакого и нет теперь. Способ представления у тех, кто писал по простому вопросу: «Что есть бытие?» — является дофилософским. То есть подсовывается форма и содержание дофилософского мышления. Это не злонамеренность их, это их стихийное бедствие — оставаться в пределах природного способа мысли.

Начали мы при рассмотрении опыта с многообразных единичных эмпирических существований, пришли к какому-то бытию, которое никакому чувственному восприятию вообще теперь не дано и для него не существует. Куда, спрашивается, делось то богатейшее содержание бесконечно многообразных единичных эмпирических существований в природе, обществе и мышлении, в человеческом духе вообще? И почему мы пришли к какому-то бытию, которое не знает, где существует? Как связать эти два содержания друг с другом? Откуда оно взялось? Самый простой вывод, который при этом напрашивается, очень хорошо представлен в нашем современном способе философствования: «То бытие, о котором здесь идёт речь, — это просто мёртвая абстракция, его нигде нет, это выдумка идеалистов». За счёт этого элеаты полностью попадают в категорию отрицания: «Они лишь идеалисты, раз держались такого бытия...»

Возьмём совершенно плебейски-пролетарскую проблему — единство мира. И знаете, что удивительно, вам скажут одно и то же и тот, кто не изучал философию, и тот, кто её изучал. Единство мира по содержанию будет преподноситься именно таким, каким оно выступает в сфере опытного познания. Искусство отпадает, представление тем более отпадает, кто же у нас не атеист по рождению, значит, остаётся сфера опытной науки. Что такое единство мира? Это то, что в совокупности даёт естествознание прежде всего, шаг за шагом в историческом своём развитии и в совокупности, во всех своих подразделениях и разветвлениях. А в самом ли деле

единство мира — это то, что даёт опытная наука? Если ссылаться на авторитет (а авторитет у нас с 1917 года заменил Библию), тогда можно напомнить, что в своё время Энгельс сказал, что единство мира доказывается всей историей философии и естествознания. Ну, естествознание — ясно, что оно имеет дело с природой, с явлениями природы. А как быть с обществом и историей общества? Или единство мира вообще только исключительно до возникновения человеческого общества? Тогда всё упрощается: есть естествознание как совокупное обозначение дисциплин о природе, а есть ещё и философствование о природе — вот они в совокупности нам дают единство мира. Интересное получается это единство: в лучшем случае в пределах природного существования. Получается, даже авторитетам не хватает полноты в эмпирическом перечислении. По крайней мере, эмпирически надо подключить к естествознанию общественно-исторические науки. Правда, наши общественно-исторические науки не годятся по той простой причине, что с 1917 года науки истории нет, есть апология превратной текущей политики от имени партии, государства, чего угодно, но не науки истории. Возьмите центральное: куда наши истматчики подевали своё общественное бытие, которое определяет политическую организацию, государство, право, сознание? У наших истматчиков сознание политиков определяет всё остальное, сознание является исходной платформой, определяющим базисом, который должен определять не только философский взгляд на что-то, но даже и общественные отношения, отношения в обществе. Как видите, «мнения правят миром» с 1917 года! До 1917 года — Маркс был прав — там «общественное бытие определяло сознание». Вот как страх сидит перед политикой и её практическими последствиями! Этот страх хуже, чем в эпоху Средневековья! Естественно, при такой форме положения учёного в нашем обществе я должен сказать, что историческая наука исключается именно потому из единства мира, что её просто у нас нет! Хорошо, но и до 1917 года делалось, и немало, в целях выяснения исторического развития общества и его законов. Значит, эмпирические науки мы можем включать в полноте.

А как быть с искусством, с религией, которая от самых примитивных форм колдовства и до самых рафинированных форм рефлексии в виде диалектической теологии Тиллиха и так далее постоянно не покидает этой проблемы — единства мира? Эмпирически дефиниция Энгельса не годится: она не полная. Значит, надо было сказать проще: для единства мира нужна вся совокупность человеческого

познания. Это более-менее было бы соответствующим положению вещей. Поставьте проблему: что больше даёт для познания природы вещей: опытная наука, например, те же представители атомной энергетики, или представители подлинного искусства? Хотя атомная энергия в высшей степени важна в целях физического самовоспроизводства или, точнее, физического самоистребления человеческого рода в перспективе (то есть это полезная наука, нужная!), искусство же является роскошью, но оно впервые за счёт того, что оно роскошь и не входит в сферу нужд человеческого существования в повседневности, как раз в гораздо большей степени раскрывает природу вещей.

Посмотрим по существу дела, речь идёт о замене «бытия» обыденным представлением «единства мира». Что это такое? Если мы скажем, что это — вся вселенная, поскольку она предстаёт для нас исключительно в конечном существовании и бесконечном многообразии эмпирических конечных существований, то тогда первый вывод такой: вся вселенная, взятая в бесконечности своих явлений в пространстве и времени, но в совокупности их, и есть как раз единство мира. Это на языке обыденного сознания. Даже когда задаётся философский вопрос: «Что такое всеобщее?» — в качестве ответа звучит: «Весь мир, взятый в совокупности его явлений, и есть это всеобщее». Эти ответы убийственны в своей категоричности! Но давайте присмотримся к содержанию этих «глубокомысленных» ответов. Итак, всеобщее во вселенной есть «вся совокупность явлений вселенной вместе взятых». И так-то трудно охватить определённый круг явлений, а тут — «вся вселенная», не имеющая начала и конца в пространстве и времени, да ещё должна быть принята в «совокупности всех её явлений». Допустим, что мы охватили... Мы получили всеобщее? — Мы получили бы всего лишь конечности во вселенной, конечность вселенной! Странная вещь: бесконечная совокупность конечного не даёт бесконечного, она даёт только конечное. И желая уйти от единичного за счёт складывания, мы приходим всего лишь к конечному в бесконечном, или, наоборот, к бесконечному в конечном. Странная получается вещь для математики: бесконечная совокупность конечного имеет своим результатом только конечное. В философии давно уже известен вывод, уже Кант знал, что из конечного нельзя составить и получить бесконечное.

Почитайте после этого популярные речи по философии, что даже абсолютная истина складывается из относительных истин. Но сколько ни складывай относительные истины (хоть целую вечность!),

будешь вертеться в пределах относительной истины. Значит, точка зрения абсолютного релятивизма при этом никогда не покидается. Отсюда хорошо видна непригодность математического исчисления там, где должно выступить нечто вроде философского способа познания, и надо бы знать исторические способы этих форм подмены. Ведь мысль пытались исторически подменить числовым отношением очень рано, не только в школе Пифагора. Это привело к полному иносказанию: количественное отношение, математическое, всегда выступает только знаком, содержание которого остается произвольным и находящимся вне этого знака. Сфера математики (а это всё равно сфера конечного) применена в сфере бесконечного. Поэтому такие обороты речи, как «истина складывается», обнаруживают полное философское бескультурье. Здесь чисто математические приёмы, базирующиеся на старом законе тождества, пытаются выдать за истинное — в противовес и в замену процесса.

Представьте себе нечто, находящееся в пределах конечного и действительно выходящее за пределы конечного, — оно вовсе не может быть таковым, что оно лишь складывается из конечного или многих конечных. Действительный выход за пределы конечного начинается за счёт отрицания самого конечного, да и то не всякое отрицание выходит за его пределы, потому что самый тощий, самый абстрактный момент отрицания присущ и складыванию, когда складывается конечное. Поэтому я говорю здесь об отрицании самым серьёзным образом, не как о непосредственном, абстрактном отрицании: взята единица, ещё единица, подвергли их абстрактному отрицанию в процессе непосредственного складывания и получили нечто, что теперь не имеет ни одной единицы внутри себя. Это и есть математический приём на основе абстрактного тождества $A = A$. Действительный же процесс отрицания всегда является опосредствованным в себе самом. Если речь идёт об отрицании конечного, то это не просто отрицание конечного и выдвигание чего-то противоположного ему, а одновременно и удержание того истинного, что было в этом конечном. Это и есть опосредствованное в себе самом отрицание. Непосредственное отрицание состоит в следующем: вот нечто ограниченное и мы почему-то не удовлетворены им. Нам хочется иного, как достичь этого? А выйти за пределы того, что нас не устраивает, перешагнуть за эту сферу и попасть туда, где нам что-то импонирует. — Ничего подобного! Таким путём наша цель не достигается. Только за счёт собственного распада того, что нас не устраивает, за счёт собственного самоотрицания и посредством

выхода этого в иное мы получаем действительное что-то, что выходит за пределы, не удовлетворяющие нас.

Если мы хотим всерьёз говорить о единстве мира (а это популярный оборот речи), то в буквальном и строжайшем смысле слова единство мира — это не совокупность всех конечных состояний мира, так же как всеобщее — не совокупность всех единичных эмпирических форм наличного бытия, а это в строжайшем смысле слова отрицание всего конечного во вселенной. Теперь сопоставьте бытующий философский взгляд: «Что такое философия?» — «Это наука о мире в целом». Сказать, что есть какая-то наука о «мире в целом» — то же самое, что сказать, что эта наука — о части мира. Содержание ни на йоту от этого не меняется, исходя из того, что бесконечная совокупность конечного даёт в своем результате только конечное, а когда имеют в виду «мир в целом», то и имеют в виду всё конечное. Что всеобщее, что единство мира одинаково являются абсолютным отрицанием всего многообразия вселенной. Единство мира — прямая противоположность его многообразию.

Что там единство мира? Возьмём, например, единство человеческой природы, гораздо более ограниченный предмет по форме и по содержанию. В чём же единство человеческой природы? В том, что это «твари, ходящие на двух ногах», как говорил Пушкин? Начнём приводить другие определения — сразу попадём во все различия национальные, по историческим эпохам и ступеням общества, по расам, языку, нравам и прочее. В чём же единство человеческой природы? В названии «человек»? — Не годится! Название здесь оказывается таковым, что равным счётом ничего не даёт по содержанию. А ведь оно же есть, единство человеческой природы! Несмотря на бесконечное многообразие даже языкового различия, люди всё равно понимают друг друга и понимают мысли друг друга. Как это объяснить? Вы думаете, общественное бытие одно и то же? У нас — социалистическое, в Америке — капиталистическое. Из различия общественного бытия с необходимостью должно следовать, что мы упорно и абсолютно должны были прийти к абсолютному непониманию, к чему и шли в эпоху Брежнева.

Когда мы ставим вопрос о единстве чего-то в какой-то ограниченной сфере, мы не можем получить на него ответ, не выходя за пределы его природы к всеобщему единству. Вульгарная форма истолкования материалистического понимания истории, которая воцарилась, делает главный акцент на исторической особенности общества: какова историческая определённая данной эпохи, таково

и всё обусловленное и определяемое ею. То есть мы с необходимостью приходим к абсолютной форме релятивизма! Исторический опыт с необходимостью ведёт к этому. В пределах одной страны её опыт даёт то-то, в пределах другой — то-то, присущее этой стране. Сколько стран — столько исторических форм развития, присущих этим странам, столько исторических форм опыта. Каждое общество, каждый народ имеет исключительно свою собственную историю, которой нет больше ни у кого, идёт таким путём, который никто не проделывал и не будет проделывать. Вы встретитесь с очень серьёзной полемикой и на русской почве между западниками и славянофилами: есть ли что-нибудь единое или есть только национальное, уникальное, неповторимое у каждого народа. Проблема единства не такая простая, как кажется!

Философия начинается с того, что начинает определять, что такое единство мира. Сослаться при этом на данные какой-нибудь науки она не может. Если бы она начала это делать, она бы сразу апеллировала к тем особым формам, которые остаются уже позади. Особые формы связи были бы выданы за всеобщие. К чему это приводит на практике в истории того или другого общества, мы хорошо знаем. Единство мира таково, что, к сожалению, для его определения мы не можем воспользоваться никакими данными опытных наук о природе, обществе и мышлении. Это единство таково, что всё, что говорилось о бесконечно многообразных явлениях природы, общества и мышления, всё, что говорилось об особенных формах природы, общества и мышления, — всё это никакого отношения к единству мира не имеет. А именно в этом и состоит простейшее определение бытия, ничего больше и нет в нём. Значит, сказать ли «всеобщее», сказать ли «единство мира» — всё зависит от того, для какой цели и для какого способа сознания обороты речи употребляются. В принципе это и то есть одно и то же по содержанию. Но для нас важно следующее: когда мы приходим к единству мира или к бытию, то получаем содержание, которое вообще не встречали ни в опыте, ни в искусстве, ни в религии даже. Откуда это? Вот тут-то и раздаётся вопль, что философия просто-напросто есть «система субъективных вымыслов». Ничего подобного! Я бы сказал, защищая честь философии, что как раз все остальные есть «системы пустых субъективных вымыслов»!

Пусть попробуют опытные науки, вместе взятые, то конечное содержание, которым они заняты, сделать и выдать за действительно бесконечное. Если они пойдут по пути складывания относительных

истин, чтобы получить абсолютную, то, кроме относительной истины, ничего не получают, всё равно будут вертеться в пределах конечной истины! Поэтому странные у нас практические затеи, которые базируются на этом складывании: на ракетах обшарить вселенную до ближайших звёзд, авось там встретится что-то экстравагантное. Это складывание так и ползёт из опытной науки: «Вот у нас на Земле это одно, а если переместиться в другую точку пространственно-временной определённости вселенной, там, в другой точке, наверняка всё совершенно другое». Та же самая предпосылка, что единство мира именно складывается из данных опытных наук. Это действительно удивительные вещи: «Земля является периферией вселенной, а всё остальное за пределами её, и чем дальше, тем больше, — подлинная вселенная». Действительно, «двуногих тварей миллионы» поселились на земном шаре, а если б не здесь, а за миллион световых лет отсюда оказались на какой-то другой планете, тогда они за подлинную вселенную считали бы то, где мы сейчас пребываем?! Это нищета воображения, помимо отсутствия мысли! Странное дело: быть во вселенной и искать где-то ещё далеко вселенные! А именно это нам преподносят опытные науки.

Итак, первое впечатление таково, что то начало, с которого должна вроде начинаться философия, является просто-напросто одним лишь отрицательным определением: это ни то ни сё и вообще неизвестно что, просто бытие. Вспомните элеатов. Движение мысли, начиная с Парменида и вплоть до последних представителей этой школы, заключалось в том, что они, перво-наперво, разбирали всё конечное и, разбирая всё конечное, шли к мысли, что к бытию не применимо ни одно из определений конечного: множество, движение и так далее. Та определённая, которая неотделима от конечного, совершенно неприменима к бесконечному. Если мы серьёзно относимся к этим определениям конечного и бесконечного, то ведь ясно, что они противоположны друг другу, и то, что неотделимо от одного, совершенно неподходяще к другому как его противоположности. Когда способ мысли не слезает с опыта, он постоянно испытывает поползновения в этом направлении. Поскольку в опыте сознание ни с чем иным, кроме как с конечным, никогда не имеет дела, неимоверна тенденция: с параноидальной формой навязчивого представления обязательно выступает желание складывать конечное, авось придём к чему-то бесконечному.

Чтобы разобраться по существу, присмотримся, что представляет собой этот способ восхождения к философскому началу познания.

Ясно, что философия — вовсе никакое не «обобщение данных опытных наук». Сколько ни обобщай, а обобщать можно по принципам абстрактного тождества, всё равно будешь вертеться в сфере ограниченного. Сколько ни складывай, всё равно попадёшь в ограниченную сферу складываемого. Допросите всё естествознание вместе взятое, оно обо всём что-нибудь расскажет, только не сможет ответить на простой вопрос: что есть свобода человека? В лучшем случае приведут бытующее определение, что «свобода — это познанная необходимость». Эта дефиниция является настоящей апологией рабства и может распространяться только в стране, где отсутствует политическая свобода и свобода мысли! Представьте себе, что собака осознала свою зависимость от хозяина, и так осознала и так возрадовалась, что стала совершенно свободной собакой! Можете трактат написать: «Процесс осознания собакой своей зависимости и необходимости этой зависимости от хозяина»! Полбеда, когда речь идёт о собаках. Представьте раба, и он великолепно осознал необходимость своего отношения к своему названию, свою необходимость раба. Притом настолько владел материалистическим пониманием истории до Маркса, что великолепно знал свою историческую необходимость раба!

Это абсолютное недоразумение, которое произошло потому, что за философию взялись обыватели, отправляясь от опытной науки, исходя из того, что всегда существует что-то вне, какой-то предмет вне сознания, что содержание всегда в себе самом расчленено, определено, за счёт этого имеет определённые связи и так далее. Именно из этого опыта черпается вся премудрость: поток сознания не может изменить предмета, предмет выступает как данное для сознания. На этом базируется вся опытная наука: «Предмет есть, его определённость есть, отношения в нём самом и другие предметные отношения есть — науке не остаётся ничего другого, кроме как познавать связь, зависимость, отношения, необходимость... Познать эту необходимость — значит стать свободным. Но, кроме зависимости, мы ничего не знаем...» Совершенно по-детски беспомощно отождествление зависимости и необходимости. Но это не одно и то же! Но если б даже этой путаницы дофилософского сознания относительно зависимости и необходимости не было, то потребовалось бы рассмотреть, что такое необходимость. А необходимость не есть от века данное $A = A$. Сама необходимость оказывается процессом, а раз она — процесс, то с необходимостью выступают ступеньки, формы и способы необходимости, начиная от самой поверхностной

и кончая самой высокой. Я показываю источник превращения философского положения в обывательскую бессмыслицу.

Свобода состоит не в том, что я завишу от чего-то и знаю об этой зависимости, а свобода состоит в том, чтобы быть у себя самого в буквальном смысле слова! Но если уж человек не может быть исключительно у себя самого, а с необходимостью должен быть ещё и в чём-то ином по способу наличного бытия своей жизни, в таком случае, будучи в ином, он должен быть у себя самого. Иначе индивид, воображая себя чрезвычайно, даже абсолютно свободным, оказавшись в шайке политических авантюристов, добровольно подчиняется шайке, сливается с её направленностью и деятельностью и при этом воображает себя свободным, нравственным, моральным. Это обычная апология сталинского периода всех его подручных: «Таков был режим, таковы были представители власти, мы, конечно, участвовали, но оставались самими собой». Ничего подобного! Во что погрузились, в том вы и тем вы и остались! Свобода и самоотчуждение — вещи несовместимые, они исключают друг друга! Свобода есть пребывание у себя самого, а не в чём-то другом и в зависимости от другого.

А опыт нам даёт только одно: зависимость пустого сознания как *tabula rasa* от какого угодно жалкого существования, существующего содержания, совершенно ничтожного, совершенно превратного, но поскольку оно объективно, оно есть, а сознание может питаться лишь выжимками и жалкими отражениями этого содержания, тогда любое содержание — истина. Отсюда ещё: всякое содержание, коль оно объективно, — истинно. — Ничего подобного! Дело в том, что вовсе не всё, что существует вне сознания, объективно, и более того, не всё то, что существует в мышлении — субъективно, но это уже выходит за пределы опытной науки! Она привыкла, что субъективное — всегда «в голове». Объективное — это вовсе не значит «вне сознания существующее» и субъективное не значит только «в голове существующее». Можно существовать объективно, вне сознания, и быть совершенно субъективным. Скажите, дикарь объективно существует или субъективно? Любой воинствующий диаматчик скажет: «Дикарь объективен, потому что это реальность, существующая вне моего сознания». Дикарь, тем не менее, хотя и существует объективно, совершенно субъективный человек (потому что объективность и субъективность не имеют в качестве критерия определения «вне и внутри сознания»), по той простой причине, что дикарь представляет собой максимум продукта природы, обычное явление природы.

Когда говорят, что человек делает одну субъективную ошибку за другой, в чём состоит эта ошибка? В том, что у него что-то «в голове» не соответствует чему-то «вне головы»? — Ничего подобного! Всегда если «в голове» что-то есть, обязательно какой-то эквивалент, какое-то подобие имеется и «вне головы», и наоборот. Декарт, Спиноза учили, что в двух основных атрибутах субстанции — протяжении и мышлении — всегда одно и то же содержание, форма разная, а содержание одно и то же. Суть дела в том, что человек попадает в ошибку субъективности только потому, что его мысль, представление, восприятие, образ, цель соответствуют чему-то совершенно преходящему. «Вне головы» может быть совершенно что-то единичное, притом именно в единичной определённости, и «голова» старательно следует именно этому. Чем абсолютнее она будет следовать единичному и его собственной определённости, тем больше эта «голова» будет ходить на голове. Потому что даже любой организм природы, если и сохраняет своё органическое бытие, то только потому, что не удерживается на отношении к единичному и его особенности, его определённости. Значит, возьмём дальше. Нам не нравится единичное, потому что мы попадаем в сферу субъективных превратностей, хотя эта субъективность, единичность существует вне сознания, вне ощущений. Ну а как быть с особенным? Особенное что нам даёт? Особенности законы, особенности формации и так далее? Резонно? Здесь мы, конечно, имеем некоторые преимущества по сравнению с единичным эмпирическим существованием, но, увы, сфера особенного является сферой, скрывающей в себе ещё и всеобщее. Вот вам и пресловутый результат любой формы опыта! Намерение (то, что является началом опыта) — это одно, ход опыта — другое, а результат опыта — это третье, то есть результат опыта и намерение опыта никогда не совпадают. Улавливаете?! Значит, пока мы с вами гоняемся в качестве всемирно-исторического опыта за особенными отношениями в мире «вне нашего сознания», мы с вами всегда будем получать результат, который не ожидали и который не входит в наши цели. Опыт — настоящая сфера превратностей! Теоретически и практически добиваемся одного — а получаем то, чего совсем не ожидали, чего не добивались.

Вот самая классически чистая интерпретация опыта — теоретического и практического, можно взять две его формы. Во-первых, средневековая форма опыта — чистая теоретическая форма опыта. Искали одно — философский камень, который не помешал бы

социализму и сейчас, для того чтобы как раз всё превратное со знаком качества превратить в золото. Обратите внимание, идя по этому пути, опытная алхимия делала одно открытие за другим, касаясь химического определения вещества. То есть алхимия становилась химией, наукой химией, преследуя совершенно другую — субъективную — цель. Алхимия становилась химией вопреки своему наименованию. В наш век наоборот: химия хочет быть наукой — а чаще всего по своим результатам становится алхимией! Это теоретическая сфера. Ну а что касается практического опыта, даже общественно-исторического опыта, то, пожалуй, лучшего опыта, чем у нас имеется с 1917 года, не придумаешь: всё время желаем одного — юридически, идеологически, политически получаем всё время обратное! Понимаете?! Хотели получить человека, впервые исторически самоопределяющего себя, а получили такого человека, который определяется всем и вся и не имеет представления, что он должен сам себя определять. То есть получили странное, прямо противоположное тому, что входило в содержание всех гимнов и писаний тогда, когда начиналась эта история. Я вам привожу эти примеры не потому, чтобы показать, как плохо общественно-исторический опыт идёт только у нас, нет, я провожу совсем другую мысль, что *всякий опыт* своим результатом имеет прямо противоположное тому, что составляет его амбиции. И объяснение этому очень простое — опыт имеет дело в целом всегда с ограниченной формой, с ограниченным содержанием и с их ограниченным отношением друг к другу; поэтому то, что прокладывает дорогу через опыт, для опыта остаётся неизвестным.

Значит, где мы с вами впервые начинаем иметь дело с той же самой пресловутой свободой? В пределах опыта — никогда! Будь это теоретический опыт, это всё равно сфера зависимости сознания от предмета. Я не могу ощущать холодное, если предмет горячий и воздействует на мои чувства как горячий, — я обусловлен, я зависим. Если, конечно, не впал в какую-нибудь патологию, но и в ней есть основания, выходящие за пределы самой патологии. В опыте то же самое: уж если мы имеем дело с природой естествознания, то, простите меня, природа есть прежде всего данное для опыта, не естествознание же придумывает и создаёт природу! Природа есть, она так-то определена в себе самой. И дело естествознания состоит в том, чтобы раскрыть эту определённую природу, которая совершенно слита с ее существованием, и подчеркнуть эту определённую, исследовать то, что называется законом и так далее.

Вот и всё. Естествознание вносит в органическое единство явлений наличного бытия природы рефлексию, разделяя природные явления на законы и внешние явления и так далее, и ничего более, но содержание для этого всё равно остаётся заданным. Ведь не человеческий же рассудок вносит в природу законы?! Дескать, в природе их не было, а рассудок привнёс в природу законы — и теперь она наделена законами. Ничего подобного! Рассудок раскрывает в природе то, что в природе уже есть. Содержание есть данность.

То же самое мы имеем в качестве исторического опыта. Почему? Потому, что мы в 1917 году провозгласили, что построим новое общество, никогда прежде не виданное. Но ведь мы должны были исходить из него! Если бы это было искренно и честно, то это общество должно было бы быть без всякой связи с предшествующей историей. Тогда надо было уничтожить всех людей в нашем обществе, а затем начать строить. А так это была форма какой-то рассудочной непродуманности и рассудочной бессознательности: чуточку что-то истребим, чуточку что-то оставим, чуточку подчистим классово-генетическую связь, чуточку сохраним и прочее. И притом это делалось не систематически. Поэтому вопреки всем легендам мы строили наше новое, исторически невиданное общество из того, чем оно было в тот момент, когда к нему приступили строители. Поэтому, хотим мы этого или не хотим, но то, что сейчас у нас с вами есть, имеет два аспекта: во-первых, связь со всеми историческими процессами прошлого, во-вторых, то, что получилось у семи мудрецов, которые переделывали общество как неразумно исторически существовавшее в разумное. Существование этих двух моментов и определяет особенность нашего нынешнего общества. Мы не видели исхода истории общества — просто наше общество решили коверкать по своему произволу и субъективному представлению. То есть история нашего общества тем и трагична, что она есть борьба субъективного представления с объективным ходом закона как процесса истории. И в самом деле, если у Маркса тогда общественное бытие определяло, то у нас только представления вождей определяли и по сей день пытаются определять всё. А из соединения двух моментов вы знаете что получилось!

Итак, в сфере опыта мы не можем избавиться от данности содержания предмета, а следовательно, здесь нет свободы, так как свобода не есть зависимость от данности чего-либо, как представлял это эмпиризм. Вот откуда эта трактовка свободы: осознали

зависимость от чего-то — есть свобода! Так вот, свобода не начинается как свобода, генетически данная, то есть в развитии единичности и особенности как процессе генезиса свободы, но действительная свобода как свобода впервые выступает исключительно как всеобщность, в сфере всеобщности. Почему? Потому, что только в сфере всеобщности уже нет зависимости чего-то от чего-то. Сфера всеобщности, если воспользоваться категорией необходимости, есть своя собственная необходимость отношения к чему-то иному. В этом отношении положение Спинозы является настоящим кладом по сравнению с нашими «премудрыми» представлениями о свободе и необходимости. Центральное положение Спинозы о необходимости гласит: необходимо то, что существует благодаря своей собственной природе — и оно вследствие этого свободно. Это центральное положение «Этики» Спинозы.

Когда мы в обыденном сознании говорим «противоположность», мы мало задумываемся, действительно это противоположность или нет. Я исторически и эмпирически разобрал для вас способы развития человеческого духа, и первой заповедью в опыте была форма противоположности сознания и предмета. Но обратите внимание, теперь-то, с осознанием дела, пройденного пути, оказалось, что это всего лишь видимость, что противоположности там не было. Нет в опыте противоположности. Что же есть в опыте? В опыте есть только различия, разность, но не противоположность. И, собственно говоря, когда мы шли от способа к способу человеческого духа, мы шли по пути развития произвола, в буквальном смысле слова. Это наглядно видно. Меняется способ, соответственно, сразу меняются оба его момента: меняется содержание, меняется форма. При этом и то, и другое в качестве момента меняется в одном направлении — идёт снятие ограниченности, конечности. Значит, вместо какого-то чувственно-воспринимаемого содержания в чувственном опыте, в начале его, в конечном итоге мы приходим к бытию, относительно которого мы не можем употребить уже никакого определения. Дальше, вместо ощущений, вместо чувственного сознания в исходном пункте мы приходим к какой-то форме разума, о которой больше ничего нельзя сказать. Возьмите хотя бы два этих отношения: чувственное сознание как начало и разумная форма как конец — они противоположны друг другу как форма. Берете теперь содержание: чувственно воспринимаемое, ощущаемое содержание — это одно, а бытие без всяких логических определений — это другое содержание.

Вот тут-то мы и получили интересное. Оказывается, что разум — это не просто пустая форма. «Мне надоели предшествующие формы как не удовлетворяющие меня и ограниченные, и я теперь решил попасть в форму разума, в форму разумного познания, разумного взгляда на мир», — если это такой разумный взгляд, который при этом сосредотачивается исключительно на чувственно воспринимаемом и ощущаемом, то это пустое название разума, потому что на самом деле это обычное чувственное сознание. Улавливаете? Вот почему, когда Гольбах говорит, что материя есть то, что мы ощущаем, Гольбах не знает, что он говорит. То, что мы ощущаем, это не материя, это в лучшем случае, если выразиться деликатно в светском обществе, материальное. То есть материальное — это многообразное, это производное, то, что создано. Но если Гольбах претендовал на положение материалиста, то не к лицу ему было гоняться за тем, что создано, и не обращать внимания на то, что являлось первоначалом этого созданного. Вот если бы Гольбах сказал, что он ощущает воду Фалеса, — вот это бы было интересно, а материальную вещь может ощущать не только Гольбах, а любой представитель философии в нашей стране. В современной философии царит вопиющая форма путаницы между материальным и материей, между бесконечным разнообразием *явлений материи и материей!* И при этом ещё говорят о единстве мира в материи... Странно!

Значит, что мы с вами получаем? Свобода оказывается исключительно сферой всеобщего, и поэтому быть свободным значит быть у себя самого. Попробуйте-ка в сфере всеобщего ещё к чему-нибудь относиться. А к чему, когда, кроме всеобщего, больше ничего нет? Поэтому прав был Парменид в своем величайшем выводе: только бытие есть, а небытия нет. Итак, сфера всеобщего — это сфера свободы. А куда делась необходимость? Может быть, всеобщее не имеет в себе самой необходимости? Но мы с вами, наоборот, получили всеобщее бытие не за счёт субъективной рефлексии, а за счёт распада всех ограниченных способов содержания. Значит, бытие обладает необходимостью — необходимостью единства всего конечного, во-первых. И единое всего конечного как раз и есть само это бытие. Значит, это бытие есть. Но может быть, необходимость этого бытия такова, что она лишь обусловлена чем-то вне бытия? Но это старая песенка! То есть конечное здесь должно определять бесконечное — то, что и делали в исторические эпохи для доказательства бытия бога: вы двигаетесь от конечных

существующих вещей мира, от конечных форм бытия, а бытие должно быть бесконечно как противоположность — и получается, что конечное бытие является основанием бесконечного. Великолечно! Это делается и в политике, когда на конечном должно воздвигаться бесконечное, и при этом конечное надо сохранять как основание, неизменяющееся конечное существование как основание бесконечного. Это лишено всякого смысла.

Значит, за счёт самоотрицания конечного, отрицания конечной формы необходимости и выступает необходимость бытия. Значит, у бытия есть и необходимость, и свобода. Странная вещь получается, мы с вами вроде бы говорим о бытии, а получили два несовместимых друг с другом определения: с одной стороны, бытие — это необходимость, притом всеобщая необходимость, с другой стороны, поскольку бытие не есть отношение к чему-то иному вне его, а исключительно есть отношение, в лучшем случае, в себе самом и с самим собой, оно есть отношение свободы. Как быть? Кажется, мы с вами попали в вопиющую форму абсурда. Бытие есть и в сфере необходимости, и бытие же есть сфера свободы! А правда ли, что это так абсурдно? Хотел бы я знать, что это за необходимость, у которой нет свободы и которая никак не относится по своему существу к свободе? И наоборот, что это за свобода, которая никак существенно не связана с необходимостью? Опять в качестве источника путаницы выступает тот же самый опыт. Почему? Для опыта всё просто: в предмете всё связано, там одно зависит от другого за счёт его собственной определённости отношений и так далее — вот там царство необходимости. Мое сознание как чистое *tabula rasa* никакой определённости в себе самом не имеет, оно потом начнёт отражать определенность и впитывать предметы в себя, поэтому сознание свободно. Значит, всё, что касается абстракции моего сознания — это царство свободы, всё, что касается определённости содержания определённых предметов — это царство проклятой необходимости. И не я это придумал, вы читали философов Нового времени, знаете, о чём там идёт речь в качестве основного абстрактного различия природы и духа: в природе всё сложно, в духе всё просто. Там, где сложно, — там отношения необходимости, а там, где просто, — необходимости нет, одна свобода есть. Я вам указал на это не случайно — потому, что философия Нового времени, давая определения свободе и необходимости, испытывала сильное давление опытной науки. И тем не менее это оказалось превратным по существу и по истине. (Вы не догадались, для

чего и откуда эти определения?) Почему? Потому, что подлинная необходимость в себе самой должна быть определённой. А раз эта необходимость определена, она вследствие этого оказывается процессом и как процесс с необходимостью своё внутреннее отношение делает внешним, выступает. А раз выступает, то выступает по отношению к себе. Что ж мы получили? Проявленная внутренняя определённость необходимости и есть свобода. Обратите внимание: здесь свобода оказывается не только свободой в необходимости, но и необходимостью этой свободы. В то время как для опыта свобода — плод случайности: она вообще-то может быть (потому что она сама по себе — дело хорошее), но, в общем-то, может и не быть, то есть опыт не знает *необходимости свободы!*

Если мы теперь прозаически спросим, где же такая свобода существует, то я так же прозаически и отвечу: такая свобода прежде всего существует в *разуме*. Ибо то, или та сфера, где прежде всего выступает всеобщее как всеобщее, и то, для чего существует всеобщее как всеобщее, и есть как раз определённость разума. Как быть с другими способами, формациями свободы и необходимости, это уже другой разговор. Но, как ни странно, в сфере разума человек может достичь свободы раньше, чем он её достигает в природно-исторически-общественно-духовном развитии. Почему, спросите вы. Потому, что природа человеческого разума не сводится и никогда не сведётся к одной лишь природной и исторической обусловленности. То есть не пугайте условия развития человеческого разума и то, что представляет собой разум, развивающийся при данных природных и данных исторических условиях. Знайте, это не одно и то же!



ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ

В прошлый раз мы остановились на кратком исследовании отношения свободы и необходимости в соответствии с тем способом, который мы с вами рассмотрели, и пришли к тому выводу (если его кратко резюмировать), что в сфере отношения конечного к конечному нет подлинной необходимости, то есть такой необходимости, которая достигла бы всеобщности, и вследствие этого в этой сфере не имеется и свободы. А что же имеется? Имеются проявления необходимости, с одной стороны, и проявления свободы — с другой, которые строжайшим образом могут быть названы произволом, независимо от того, о какой сфере отношения идёт речь: теоретической или практической, — всё равно.

Скажу два слова о том, почему в сфере отношения конечного к конечному имеет место произвол, а не свобода. Да потому, что произвол предполагает расчленённость двух моментов в отношении друг к другу. Ведь в произволе действительно есть один момент очень сильный, а именно: абстрактная всеобщность в отношении к себе самой, которая прежде всего и создаёт здесь полную иллюзию развития свободы. Но дело в том, что, когда начинаешь рассматривать эту абстракцию всеобщности в произволе, которая падает как раз на сферу субъективности, всегда одновременно встаёт вопрос об отношении этой формы всеобщности к содержанию. И оказывается, что, с одной стороны, эта абстрактная всеобщность, вследствие непосредственного единства с собой, может быть вроде бы абсолютно равнодушной к любому содержанию, может абстрагироваться от него, то есть может быть полностью направленной лишь на себя, что и создаёт фикцию свободы. Но одновременно, с другой стороны, как только это происходит в сфере абстрактной всеобщности, обнаруживается, что она не может существовать вне отношения с каким-нибудь содержанием. То есть здесь обнаруживается удивительное: абстракция всеобщности не существует благодаря себе самой. И вот этот-то момент — то, что абстрактная всеобщность не есть *causa sui** в натуральном смысле слова, — с необходимостью требует, чтобы эта абстракция всеобщности, несмотря на всё самодовольство, обратилась к содержанию. А каким выступает со-

* *Causa sui* — причина себя (лат.).

держание для этой абстракции всеобщности? Исключительно как эмпирически многообразное. Это царство парцелярности, царство случайности, царство индивидуальности, чего угодно. Вот в отношении этого-то содержания абстракция всеобщности и занимает позу самодовольства: «Это содержание таково, что я могу им полностью пренебречь, притом не просто какой-то частью этого содержания, а вообще всем содержанием, потому что оно есть пока всего лишь эмпирическая единичность и случайность». Отсюда поза высокомерия у всех представителей власти имущих, если брать сферу практическую, политическую. И обнаруживается, что, несмотря на это самодовольство через отрицательное отношение к эмпирическому, единичному, случайному содержанию, увы, эта абстрактная всеобщность без содержания обойтись не может и погибает сама. Только в связи с этим содержанием и через связь с эмпирическим видом содержания и существует абстракция всеобщности. И поэтому она с необходимостью вновь обращается к этому содержанию. В единстве с содержанием, через единство, через отношение к эмпирическому, единичному содержанию абстракция утверждает себя и вновь занимает отрицательное отношение к нему.

Чтобы осознать, что здесь развёртывается в теоретическом отношении, не мешало бы посмотреть (просто сошлюсь на это в качестве иллюстрации), например, на историю нашего общества с 1920 года, а именно на историю развития отношения государства и гражданского общества. Государство с этого времени выступило в образе абстрактной всеобщности, абстрактного владельца средств производства для всех вообще и ни для кого в особенности. А гражданское общество было представлено совокупностью индивидов, имеющих только одно: способность к труду в качестве рабочей силы. Согласитесь, это, конечно, «царство свободы»! Рабочие руки есть, потенциальная способность к труду есть, эта способность к труду развита так или иначе, в той или другой степени, находится на той или другой ступени развития. Пусть даже это зачастую и не универсальная, всеобщая способность (может быть, как раз и универсальная, имея в виду образование в США), но, по крайней мере, способность к одному-двум видам, особенным формам трудовой деятельности. И вот отсюда вся история противоречия, которая развернулась и разворачивается по сей день. Государство хочет сохранить себя как абстрактную всеобщность, поэтому старается подвергнуть полному отрицанию гражданское общество. Но если бы это отрицание было доведено до абсолютной тотальности, исчезло бы само государство.

Значит, произвол государства не может завершиться всеобщностью. Оно опять идёт навстречу: отрицает гражданское общество и обратно утверждает в его эмпирическом индивидуальном содержании. Вот вам настоящая сфера отношения произвола! Это не отношение свободы и необходимости.

Лишь сейчас у нас инстинктивно, а не осознанно, появилась догадка, смутная и ещё даже никак не осознаваемая, что это исключительно сфера произвола в отношении государства и гражданского общества как сфера их взаимного отношения. Отсюда и вопли сейчас о необходимости конституционного государства, правового государства и так далее. Что это значит? Государство должно потерять свою абстракцию и определиться со стороны самого гражданского общества. Не только государство должно подвергнуться отрицанию гражданское общество и употреблять его как средство для себя, причём в интересах своего абстрактного тождества с собой. Отсюда, кстати, и лозунги: «Государство — цель, каждый человек — средство, служение государству — это всё, а если человек следует своему интересу, то это вообще-то преступление!» Так вот, теперь, оказывается, разворачивается и выступает обратное отношение: гражданское общество должно самоопределять себя и тем самым подвергать отрицанию абстракцию государства, то есть впервые начинается фаза соединения рабочей силы со средствами производства. Великолечно! Вот это история социализма! Сопоставьте её, поскольку вы люди образованные, с историей формаций человеческого общества в виде рабовладельческой, феодальной и капиталистической по пункту отношения рабочей силы к производству и в связи их друг с другом. И вы поймёте, в каком обществе мы живём, на какой исторической ступени общества находимся, что так мучило перед смертью бедного Ю.В. Андропова. Вот вам иллюстрация. Почему? Да потому, что это действительно сфера конечного отношения. Вдумайтесь, зачем бы обществу иметь одежду государственности, если бы оно было развитым в себе самом до всеобщности?! Значит, само общество есть отношение конечного, индивидуального, поскольку в нём пребывают индивиды. Вывод положительный: значит, подлинная необходимость есть то отношение, которое выходит за пределы конечного отношения.

Необходимость не есть конечное отношение. Поэтому странные вещи происходят сейчас, особенно под рукой великих специалистов диамата, когда они отношение одной конечной вещи к другой превращают в отношение сущности самой вселенной. Оказывается,

сущность вселенной страдает тем же самым детерминизмом, как и отношение причины и действия! Вот к чему приводит чисто рассудочная способность! И прошлую встречу с вами я завершил словами, что только необходимость, достигая всеобщности, следовательно, внутренняя необходимость в сравнении со всеми внешними формами детерминизма является той необходимостью, развитие рефлексии которой в ней самой, выступающей как наличное бытие необходимости, и есть свобода. То есть свобода есть процесс внутренней необходимости, раскрывает себя и снимает себя уже как внутренняя необходимость. Свобода есть выявленная вовне внутренняя необходимость, поэтому подлинно всеобщая свобода в себе самой необходима, а не необходима благодаря чему-то вне её. Понимаете, в чём различие?! Это то, что я в прошлый раз вкратце говорил вам: быть свободным — значит быть у себя самого, если даже я нахожусь в отношении к другому.

Теперь далее. Я как раз уже в прошлый раз намекнул вам на то, что наряду с этим важнейшим моментом отношения необходимости и свободы нам предстоит ещё рассмотреть не менее важный момент, а именно отношение абстрактности и конкретности. Итак, мы с вами рассмотрели вкратце все способы, по крайней мере, основные, начиная с опыта и кончая началом философского познания. И что мы с вами нашли? Нашли, и достаточно просто, что во всех способах имеется и какая-то связь, и одновременно различие формы и содержания. Вот в связи с этим-то мы и ставим теперь вопрос: где же конкретность? Вы хорошо знаете из учебников по обществоведению для средней школы, что истина конкретна. Это теперь все знают. Даже, говорят, колыбельные песни поют по этому содержанию и так далее. Но, во-первых, здесь остаются неясными сразу два момента. Во-первых, что такое истина? А во-вторых, что такое конкретность? Конкретность дофилософское мышление понимает таким образом, что это, в общем-то, богатая пестрота чего-то разнообразного, объединённого в одну кучу. Вот когда мы смотрим, например, на цветущий луг летом в период его бурного пробуждения и видим его в бесконечном многообразии, — вот это, дескать, действительно конкретное. А если взять тот же самый луг, но в совершенно другой фазе года, например зимой, когда везде снег да снег, вот тогда это якобы абстрактное. Как видите, самый обычный способ понимания конкретного и абстрактного состоит в том, что эти два определения исходят исключительно из сферы конечного существования. Если конечное существование берётся в формах всей его определённости,

всей эмпирической чувственности, тогда оно рассматривается как конкретное. Если же что-то опускается или односторонне удерживается, то для дофилософского способа познания выступает абстрактный предмет и, соответственно, абстрактное представление об этом предмете. Значит, вывод достаточно прост для данного способа познания: если мы чувственно существующий, эмпирический многообразный предмет или совокупность предметов охватываем, воспроизводим, если угодно, отражаем во всей этой эмпирической определённости, тогда мы находимся в царстве истины. Да-да! И отсюда известное вам определение истины. Во-первых, истина объективна, это вы хорошо знаете. А во-вторых, она конкретна, когда объективность предмета берётся во всей полноте его эмпирической определённости. Достаточно вспомнить знаменитый пример со стаканом: стакан и такой, и сякой и может быть употреблён и для этого, и для того и так далее. И это, говорят, и есть диалектическая логика, которая имеет дело с конкретной истиной! Не случайно здесь в качестве примера взят стакан, то есть исключительно мир эмпирического существования.

Так вот, я вам на это должен сказать, что, как бы дофилософское мышление ни думало, что оно имеет дело с конкретным, — это исключительный и абсолютный обман других и себя самого! Почему? Потому что мы с вами убедились при кратком рассмотрении различных способов отношения сознания и предмета, что — удивительное дело! — вселенная вроде бы одна и та же, но выступает по-разному для этих способов. Для чувственного сознания, вообще для опыта, вселенная оказывается выступающей в одном основном моменте: в многообразии единичного эмпирического существования и соответствующей форме связи, — больше ничего. То есть мир явлений и особенная связь явлений есть царство опытной науки. Но где же тогда сама вселенная?! Или, может быть, нигде больше и нет?! Но, интересное дело, приступает к той же самой вселенной искусство, обнаруживается в этой вселенной совсем другое: обнаруживается не просто многообразие явлений и особенная форма их связи, громко называемая законами, а ещё и нечто другое, как мы выяснили. Искусство действительно начинает иметь дело с конкретно-всеобщим в особенной форме. Скажите, откуда эта всеобщность? вселенная-то одна и та же! Далее, когда переходим к представлению как способу, которым пользуется религия, там обнаруживается — ещё интереснее — следующее: вообще откуда-то взялось какое-то одно-единственное абсолютное единство. Правда,

оно нуждается в определениях чувственного, эмпирического мира, но, тем не менее, единство выступает главным, а чувственная определённость — исключительно подчинённым моментом. Понимаете, в чём дело?! Чувственный момент в представлении вообще не имеет никакого самостоятельного значения для представления. А ведь вселенная-то одна и та же! В чём дело? Вот тут-то мы с вами обнаруживаем совершенно простое: оказывается, каков способ духа человеческого, такова и вселенная для него.

В связи с этим я сразу ставлю простой вопрос, чтобы не прерывать хода мысли. Скажите, пожалуйста, так где же мы имеем дело с явлениями вселенной, а где с её сущностью? — Смотрите, какой-то представитель опытной науки с гордостью заявляет, что он хочет рассматривать свой предмет исключительно объективно, притом так объективно, как предмет существует сам по себе. Значит, физик, занимаясь, например, атомом, его полями и так далее, занят предметом, который существует сам по себе? И когда же это физики и физика как наука раскрыли, что особенное может существовать само по себе?! Это очень любопытно! Ведь прежде чем бахвалиться такого рода высказываниями, нужно сначала доказать, что особенное есть причина себя самого, так как «сам по себе» — это и есть причина себя самого. То есть физика, самая точнейшая, как и математика, соответственно, она тоже занимается своим предметом, существующим сам по себе, — обе эти науки, оказывается, просто обманывают себя и других. Происходит это потому, что они имеют дело с предметами, которые совершенны, созданы, а уверяют себя и других, что эти предметы существуют сами благодаря себе, являются причиной, основанием себя самих. Ну каково?! Понимаете? Вот это надувательство опытной науки и привело ко всем практическим последствиям, существующим по сей день. Поистине подтвердили библейское положение: «Не ведают, что творят», — и тем более не осознают, что творят!

И смотрите, по мере того, как мы с вами поднялись от простейшего чувственного сознания к началу философского познания, обнаружилось удивительное. Оказывается, только с началом философского познания мы впервые начинаем иметь дело с предметом, существующим сам по себе. Вот это и есть тот смысл необходимости, о которой мы вели речь, завершая прошлую встречу. Ведь что такое предмет, который существует сам по себе? Только тот предмет, который является в строжайшем смысле слова причиной себя самого! Но ведь причиной себя самого не выступает ни один ограниченный

предмет. Только всеобщее! Поэтому, странное дело, картина открывается совершенно прозаическая и неприглядная. Опытная наука, претендуя на то, что имеет дело с истиною, на самом деле имеет дело только с проявлениями истины; претендуя на то, что она занимается предметами, существующими сами по себе, занимается только явлениями неизвестной для опытной науки субстанции. Полагая, что они стоят двумя ногами на почве детерминизма, опытные науки и не догадываются при этом, что подлинная необходимость ещё абсолютно неведома для них и что на самом деле они заняты проявлениями этой единой внутренней необходимости. Значит, только подходя к началу философского познания, мы имеем дело с предметом, содержанием, которое существует само по себе, благодаря себе самому. И, что самое интересное, в одной и той же вселенной!

Попутно вопрос. У нас теперь мыслящими и даже разумными оказались сразу вдруг все: политики разумные, дипломаты разумные, повсюду слышны речи о том, что нужно установить разумные отношения к природе, в обществе, истории и так далее. Два слова в связи с этим, поскольку мы уже коснулись этого вопроса, когда добрались до способа духа, который в строжайшем смысле слова называется разумом. Итак, что же такое разум? Исходя из того, что я уже сказал, как сейчас слово «разум» склоняется на всех языках и во всех падежах, отсюда следует, перво-наперво, что разум выступает для дофилософского мышления как одна из многих форм души. Ну, есть же чувственное сознание, есть воспринимающее сознание, есть представляющее сознание, есть даже вождедующее сознание и так далее. Практически нет такой китайской стены, чтобы, например, влечение, интересы были с одной стороны, а формы сознания — с другой. В общем-то, в человеке они все переплетены, и так перечислять можно очень долго, и оказывается, что разум — это одна из многообразных конечных форм человеческого мышления. Поэтому, собственно говоря, ну и что ж такого здесь? Потребовали, что нужно встать на точку зрения разума, — мы по команде сразу и встали. Так вот разум, строго говоря, вовсе не является какой-то конечной формой мышления наряду с другими конечными формами мышления к сожалению тех, кто хотел бы, как видно, попасть в царство разума. Что я должен сказать в связи с этим? Простейшее определение, без которого мы не можем коснуться природы разума, состоит в том, что разум есть всеобщая форма мышления, а не какая-то особенная, следовательно, конечная форма. Когда вводится такое определение, то тем самым сразу указывается, что

разум не находится в равнозначном, адекватном отношении в сравнении с другими формами мышления, как в товарообмене товар обменивается на товар. Разум отличается от других форм мышления именно тем, что это всеобщая форма, рядом с которой больше ни одна не может быть поставлена. Остальные формы мышления — это, в лучшем случае, особенные и единичные формы, но не более, если выражаться в категориях.

Что такое всеобщее, мы вкратце уже выяснили, и я привел специально много примеров для разъяснения простейшей, начальной природы всеобщего. Всеобщая природа разума, вследствие своей всеобщности, оказывается сразу с необходимостью отрицанием всех единичных и особенных форм мышления. Значит, к разуму мы не можем перейти таким простым путём знания, как повертевшись в чувственном сознании, в ощущениях материи и шагнув к нему. Казалось бы, ну какая разница?! С одной ступени перешли на другую. Нет, только отказавшись от ощущения и «нюхания» материи, можно двигаться по пути к разумному познанию материи. Вдобавок ещё придется проститься со многим: с рассудком и так далее. Я специально резюмирую, подводя итог. Почему? Потому, что рассудок, как мы выяснили, в опытной науке делает великое дело — в самом предмете устанавливает его противоположности. Но, увы, дальше этой противоположности в предмете рассудок не идёт. Когда приступаешь к рассудку и спрашиваешь: какое же единство этих противоположностей, ещё оставляя при этом открытый вопрос, где противоположности, — рассудок говорит, что единство — в чём-то третьем. То есть опыт — хитроумный способ познания, он добредает до определённой ступени развития моментов, а когда встаёт вопрос, каково же отношение, связь и единство этих различённых моментов, он говорит, что это единство — в чём-то третьем, выходящем за их пределы. Значит, если спрашиваем, в чём единство индивидов, многообразие которых и есть гражданское общество, нам отвечают, что в самом гражданском обществе искать единство невозможно. Где же оно есть? Оказывается, единство индивида и общества — в государстве. Правда, просто?! Государство действительно оказывается тем третьим, что выступает здесь как связь. Но обратите внимание, когда выступает «три» в этом математическом определении (а оно именно таково здесь), сколько их ни объединяй как одно, всё равно остаются три момента. Значит, связь-то оказывается внешней! Потому и «три», что внутренне единство ещё не развито и не выступило.

Значит, рассудок преподносит нам как принцип, как способ опытной науки именно этот сюрприз. С одной стороны, раскалывает предметы, и в этом как раз его великая заслуга, потому что он вскрывает определённую предмета, а с другой, когда встаёт вопрос о единстве, он отсылает нас к третьему. И знаете, несмотря на этот изъян в отношении моментов рассудочного способа познания, в этом содержится одновременно великая неосознаваемая истина, а именно: вот в этом-то пункте как раз рассудок полностью противоречит себе самому в том положении, которое я вам привёл, что он имеет дело с объективным предметом рассудочного познания, существующим сам по себе. Раз указывается, что единство — в чём-то третьем, простите, пожалуйста, этим самым сразу сказано прозаически, что мы не имеем дело с предметом, существующим сам по себе. Поэтому к рассудку нужно как-то внимательно присмотреться, ему не надо доверять, но он сам много выбалтывает о своей собственной природе, в буквальном смысле слова.

А теперь скажите: противоположности это или не противоположности в рассудке? Нет, пусть это и непосредственная противоположность, как выступает в чувственном сознании: чувственно воспринимаемый предмет с одной стороны, чувственное сознание — с другой. Всё-таки в рассудке имеет место абстракция всеобщности, абстракция в моменте субъективности, и тем не менее это ещё не противоположность! Рассудок не знает противоположности! Да, это определённая ступень развития, это уже не разность, как в чувственном сознании, это различие, но это ещё не противоположность. Почему? Я уже коснулся однажды того, что нужно для противоположности — чтобы моменты, её составляющие, были в одном и том же определении. Смотрите, вопрос прозаический, чтобы вы осознали это совершенно просто: есть ли противоположность в эмпирическом, в существующих единичных вещах внешнего или внутреннего мира, общественно-исторического, например? Простой вопрос, он тем и хорош для осознания того, о чём идёт речь. Вам хорошо известно, что древнегреческая форма мысли, например, подходя только к занятию природой мысли, давала такие примеры противоположностей: «правое и левое, верх и низ, свет и тьма» и так далее. Обратите внимание: чувственная определённость, принадлежащая исключительно эмпирическому миру, здесь выставляется как отношение противоположностей. Простительно это для той ступени исторического развития мысли? Конечно, так как всеобщее только нащупывается, и осознаётся хоть какая-то форма

противоположности. Понимаете, в чём дело?! А вот, простите, для нашего века это никуда не годится!

Итак, где выступают противоположности? В рассудке как в опыте? Нет. Далее, в представлении, как высшем способе дофилософского мышления, который мы разбирали? И там нет противоположностей, потому что с одной стороны есть абстрактная всеобщая сущность всего существующего, а с другой — эмпирическая определённая единичного, бесконечного многообразия, хоть и подвергаемая отрицанию. Так это с необходимостью существует для рассудка. Смотрите, что получается: с одной стороны — совершенно не имеющая эмпирических определений всеобщая сущность, а с другой — эмпирические определения многообразного, и они должны быть как-то отнесены к этой всеобщей сущности. Тут «чувственное», там «умопостижимое», как говорили исторически в философии, здесь эмпирическое, а там иррациональное и так далее. Понимаете, в чём нет противоположности? Что же нам нужно? А нужно совсем другое: чтобы в одном и том же определении выступала сама противоположность. Значит, если мы добрались, например, от чувственного сознания как способа мысли, как простейшей формы мысли до разума за счёт всех предшествующих форм сознания, пребываем в этой сфере разума, что можно сказать ещё об определённости мышления? Сколько бы мы с вами ни крутились, кроме того, что уже содержится в разумной форме и её определённости, мы ничего не можем привести. То есть всеобщность и определения самой этой всеобщности — вот в чём суть!

Тогда как быть с тем, что является предметом, содержанием разумного мышления? В чём заключается противоположность объективного мира и мышления? Каков сам объективный мир: многообразный, опять эмпирически существующий? «Бесконечное звёздное небо над головой», например, и так далее? — Ничего подобного! До тех пор, пока в предмете мы не доходим до того, что называется словом «бытие», мы не имеем противоположности разумному мышлению. Почему? Смотрите, суть простейшая, и одновременно она трудна: когда мы берём разум, то это всеобщая форма мышления, выступающая во всеобщих определениях. Что такое бытие? Сперва противостоящее бесконечное многообразие единичного существования мира, потом в его особенных связях? Бытие — это всеобщее самого объективного мира, внешнего мира! Но, обратите внимание, это единое всеобщее объективного, внешнего мира должно выступать в определениях всеобщности! Вот если этот пункт соблюдается,

мы с вами получаем истинную противоположность мышлению. Значит, можно резюмировать так, чтобы удержать предшествующую постановку вопроса: бытие как таковое — с одной стороны как будто, мышление как таковое — с другой.

Правда, в одной выпущенной книге мне удалось прочитать удивительную мысль: оказывается, философия не занимается «миром в целом», а занимается «бытием в целом»! Этот оборот речи логически бессмыслен. Почему? Потому, что начинают здесь с конца: «в целом». А где же второй момент, без которого не может обойтись это целое? Где части этого целого? Ведь если речь идёт о бытии в целом, то вторым моментом связи выступают бесконечно многообразные части «бытия в целом». Вот чем, оказывается, должна заниматься философия! Но что такое бесконечно многообразное бытие? Так это и есть внешний, эмпирически существующий мир! То есть способы, формы проявления всеобщего бытия здесь молчаливо предпосылаются, и получаем в результате простейшее: оказывается, философия не должна заниматься «миром в целом», а должна заниматься бесконечно многообразным проявлением «бытия в целом»! Но ведь это и есть то же самое, что «мир в целом». И непонятно, чем же всё-таки должна заниматься философия и чем не должна. То есть, обратите внимание, первая половина предложения гласит, что философия не должна заниматься «миром в целом», а вторая половина предложения тут же утверждает, что она должна заниматься «миром в целом». Колоссальное «глубокомыслие»! Я взял это в качестве иллюстрации ещё и для того, чтобы вы сообразили, что человек может сколько угодно заниматься философией, её историческими формами, выучить наизусть, что говорил тот или иной философ, даже распевать: «Бытие!» и так далее — и тем не менее не сползает с эмпирически существующего, бесконечного единичного существования вселенной. Вот как с бытием обстоит дело! Потому я на одной из встреч с вами уделял внимание тому, что такое проявления бытия и что такое бытие.

Итак, мы с вами получили два главных пункта: бытие как таковое с одной стороны и мышление как таковое — с другой. А теперь, поскольку мы достигли прямой противоположности (всё-таки бытие есть бытие, а мышление есть мышление), согласитесь, требуется одно: доказать, в чём состоит их действительная противоположность как определённости. Смотрите, что мы получили: добираясь до мышления как такового, которое мы вкратце назвали разумом, мы уяснили себе, что при этом движении к разуму происходит

отрицание всех особенных форм сознания, всех особенных форм мышления. Значит, если мы ставим вопрос: «Что такое разум?» — и начинаем сползать к каким-то определениям предшествующих форм мышления, мы разум теряем. Если мы действительно подвергли отрицанию все особенные формы мышления, мы до такой «роскоши» не можем пойти, чтобы возвратиться обратно. Итак, если мы пребываем действительно в разуме, и сознательно, уввы, ни определения чувственного сознания, ни определения рассудка, ни определения самосознания — ничего не подходит. То есть нужна определённость в пределах самого разума. Значит, когда встаёт вопрос об определённости разума, никакая из предшествующих ступеней особенной определённости для разума не подходит. Она снята в буквальном смысле слова. Особенность как ступень восхождения к разуму здесь не присутствует — здесь сфера всеобщности. И в бытии то же самое. Когда спрашиваем: «Что такое бытие?» — недостаточно сказать: «Вот солнышко или вот луна и так далее». Вот вам и бытие! Нет, мы уже выяснили, что это не бытие, а бытие, не существующее самостоятельно, зависимое бытие, какая-то степень бытия, но не более. А речь идёт о бытии как таковом! Значит, когда мы спрашиваем, какова же определённость бытия, мы не можем отнести её вновь к каким-то проявлениям бытия во внешнем мире.

Таким образом, остаётся всеобщность мышления, с одной стороны, и всеобщность бытия — с другой. И в связи с этим я и поставил простой вопрос. Давайте попытаемся теперь уяснить, действительно ли они противоположности? Ведь мы дошли, наконец, до бытия как такового! Значит, предмет стал, наконец, бытием как таковым, чувственное сознание стало мышлением как таковым — противоположность достигнута, дальше идти некуда! Куда же идти дальше всеобщности мышления и всеобщности бытия?! Некуда! Значит — противоположности! А теперь укажите, в чём состоит их противоположность? Мы уже выяснили, что апеллировать к предшествующим каким-то особенностям в бытии и в мышлении мы абсолютно не имеем права. Простая загадка и простая задача! И оказывается, кто бы ни брал на себя труд указать, в чём состоит определённость противоположности мышления и бытия, никому не удаётся. — Кошмар! Вот вам и противоположность! И получается совершенно обратное тому, что мы хотели: вместо того, чтобы указать, в чём же определённо состоит эта противоположность бытия и мышления, мы обнаруживаем, что вследствие отсутствия этой особенности,

этой определённости в самом бытии и в самом мышлении бытие оказывается мышлением, а мышление оказывается бытием! Великолепно!

Получается простое, резюмирую: на какой-то ступени, — а мы знаем, на какой: на ступени всеобщности, — предмет, достигнув этой ступени или достигнув полной противоположности, оказывается, впервые выступает как всеобщее единство. Вот как! Вот вам и обратный ответ для предшествующих формаций отношения сознания и предмета. Оказывается, потому там способы духа не способны были раскрыть единство, что сама-то противоположность претерпевала лишь процесс прохождения через различные ступени ко всеобщности. И в той мере, в какой было развито различие, совершенно соответственно выступало единство — соответственно этому различию, не более. То есть различие и единство всегда соответствуют своему собственному развитию и отношению друг к другу. А в сфере всеобщности, как только достигнута всеобщая противоположность, она же сама сразу раскрывается как всеобщее внутреннее единство. И что же получается? Если рассудку единство нужно искать в чём-то третьем, то здесь негде уже искать третье, потому что вне бытия и вне мышления больше ничего и нет. То есть единство впервые выступает не в третьем, а в самой противоположности! И оказывается, тут нельзя ответить, что есть что: то ли это противоположность в своём собственном единстве, то ли это единство в собственной противоположности. А точнее говоря, мы знаем, что здесь выступает: это — одно и то же!

Теперь, я думаю, вы догадываетесь, что мы с вами получили. Мы получили ответ на вопрос, где же конкретность и что такое истина заодно. Конкретность в строгом смысле слова есть единство в самой противоположности и противоположность самого единства. Отсюда теперь ясно то, что было или, может быть, казалось до сих пор сложным. Когда мы говорим о бытии, то, увы, нет уже определений ни ощущения, ни созерцания, ни рассудка. Бытие выступает исключительно в определениях разума, и разум в себе самом есть определённости бытия. Значит, мы с вами получили самое высшее конкретное как единство в самой противоположности. На основании этого посмотрите, в каком направлении мы шли? Сознание — с одной стороны, предмет — с другой. Кричали вместе с опытной наукой и естествознанием, что «истина объективна, она — предмет сам по себе, и насколько мы соответствуем ему в представлениях, ощущениях и восприятиях, настолько мы на почве истины!»! Так

ведь было дело? И оказалось, что теперь мы с вами попали в совершенно другое понимание истины, которое неизвестно для опытной науки вообще. Что же такое истина? В самом абстрактном положении оказывается теперь, что истина и есть это единство бытия и мышления, единство противоположностей. Мышление есть? Есть! И предмет есть: бытие! Но на предшествующих ступенях отношения сознания и предмета всегда были налицо два момента: момент связи, тождества сознания и предмета и момент их различия, причём оба момента оказывались вне друг друга. Или, другими словами, содержание оказывалось с одной стороны чуточку, а форма — с другой стороны чуточку, а чуточку они были тождественны. Что же касается сферы разума, то здесь мы впервые достигли того пункта, что невозможно указать, что вне чего находится и может ли находиться. Бытие не существует само по себе до мышления и вне мышления. Крах материализма, традиционно-исторического! Так как материализм есть всегда признание какого-то бытия, существующего вне и до сознания и не зависящего от него. Крах и его второго положения, утверждающего, что бытие определяет сознание. Но крах и обратного положения, гласящего, что сознание определяет бытие. Кошмар! Как будто мы с вами попали вообще неизвестно куда, то есть ни в материализм, ни в идеализм. Не пугайтесь. Мы попали туда, где ломаются уже умершие представления о материализме и идеализме, не более!

Я заодно в связи с этим должен сказать, что у нас, вместо того чтобы заниматься философией, пребывают в дофилософских способах познания. Ведь чтобы заниматься философией, нужно пройти через сферу не только опытной науки, но и через искусство и через способ представления, а следовательно, через то, чем занимается религия, и не так пройти, что прошли и ладно, это осталось позади нас. Если это так, то мы опять вернулись к элементарной опытной науке. Значит, мы должны пройти так, чтобы опыт, теоретический и практический, и искусство, и религия, использующая способ представления, по своему содержанию оказались не отброшенными к уничтожению, а сохраненными в разумном способе познания. Это совсем другая задача. Значит, занятие философией представляется не таким простым. Недостаточно просто субъективного желания: «Я хочу философствовать и поэтому беру какое-то философское учение, изучаю его, заучиваю и становлюсь великим философом». Ничего подобного! Такого «царского пути» в философию не существует! Вы поняли, для чего я так много мучаю вас?! Оказывается,

весь опыт, теоретический и практический, всё искусство и все формы единой религии — всё это должно выступать условием и предпосылкой для того, чтобы вступить в начало философствования. И притом не такой предпосылкой, что мы теперь собираем в единство всё это содержание опыта, искусства, религии и философствуем, пребывая в этом содержании и его определённости. Ничего подобного! Это содержание нужно не пропагандировать, не обобщать, а снять в его же собственном противоречии! Там, где речь идёт о философии как обобщении, тем более в опытной науке, там вообще никакой философии, как вы теперь понимаете, быть не может! Это рефлексия самой опытной науки, претендующей на философию. Философия есть снятие, то есть отрицание и сохранение содержания всех предшествующих способов, которые я рассмотрел вкратце. Но каким образом? — Таким, что содержание это превращено в моменты, подчинённые, выступающие как моменты определения всеобщности.

Вот вам иллюстрация: физика кичится, как геометрия и другие науки, как и науки общественно-исторические, заданностью [своего предмета], например, пространства, времени и так далее. Теперь простой вопрос: а в каком пространстве и времени существует бытие? И ещё один вопрос, даже два: в каком пространстве и времени существует разум? Что касается чувственного сознания, рассудка и так далее, мы скажем. А что касается разума? И последнее: в каком пространстве и времени существует это проклятое единство бытия и мышления? — Кошмар! Фундаментальные категории диалектико-материалистического понимания оказываются не нужными при рассмотрении бытия и мышления и их единства. Ужас! Как же быть-то?! А у нас, знаете, сколько специалистов по пространству и времени, причём с самыми высокими философскими титулами?! Вот так! Опять «не ведают, что творят», и не сознают, что говорят и пишут! Это как раз та уникальная специфическая особенность, которая присуща всему дофилософскому мышлению, потому что оно всегда бессознательно!

Я объясню вкратце, совершенно в двух словах, за недостатком времени, откуда источник этой бессознательности, то есть я не буду указывать на разные «корни», «краеугольные камни» и так далее. Потому что вышеупомянутые великие специалисты утверждают, что занимаются философией, а вообще-то говоря, они, по-моему, «корчеватели», если дать точное название, так как всегда ищут «корни» и «краеугольные камни» и дальше этого не идут! Так вот, источник этого характера бессознательности состоит в том, что

все рассмотренные дофилософские способы всегда, к сожалению, расщепляются на два момента. Или имеют дело с предметом в той или иной форме и, занимаясь предметом, совершенно забывают о мышлении или, наоборот, начинают заниматься мышлением, той или другой формой, разумеется, нефилософской, и тогда забывают о предмете. На вопрос же, где единство мышления и предмета, эти господа отвечают, что искать его нужно в чём-то третьем. Поэтому происходит барахтанье всегда в двух направлениях, совершенно однозначно. Это единство — в природе, говорят с одной стороны, и это утверждение принадлежит лагерю материалистов. И вторая форма этого отношения — единство в сознании — это идеалисты. Вам же известно, что до сих пор обсуждается проблема материи и сознания. Но, обратите внимание, для сознания нет материи и для материи нет сознания, потому что это не те определения. Мы с вами выяснили, что даже бытие и то выступает отнюдь не для всякого способа мысли, а исключительно только для разумного. Вот тут-то мы и подошли ещё к одному пункту.

Итак, что же такое разум? Оказывается, что разум есть не всякое мышление, не всякая форма, не всякий способ, а только тот способ, который своим предметом имеет всеобщее, притом не всякое всеобщее, а всеобщее, определённое в себе самом. Если же мышление имеет дело с всеобщим, но абстрактным, тогда это представление. Значит, разум в буквальном смысле слова неотделим от конкретной всеобщности. Итак, мало быть самому всеобщим, нужно ещё иметь и предметом всеобщее. Но тут дело ещё труднее. Мы с вами выяснили, что поскольку третьего в единстве противоположностей бытия и мышления нет, а есть единство в самой противоположности, то мы подошли к самому простейшему и одновременно, вследствие пока ещё неразвитой конкретности и поэтому достаточной абстрактности, к самому труднейшему пункту. А именно: предмет для разума как внешний предмет отсутствует, он не дан до мышления как существующий, как данный. Иначе философия имела бы такую же простоту, как любая другая наука, у которой предмет всегда есть данность. В философии всё наоборот: пока не добрался тот или другой до разумного способа познания, он никакого отношения к предмету философии не имеет, сколько бы он ни кричал о философском познании. Потому что первый момент, с которого, как мы выяснили, начинается философский, разумный способ познания, — это тот момент, что если мы мыслим вселенную, то мы мыслим исключительно только единство и ничего более. Поэтому, увы, мы не можем даже

сказать, что в философском познании при этом выступает хоть какая-то определённая в природе, например органическая природа. Или, как по телевизору на днях выступала свита наших академиков, рассуждавших о том, что должно быть в нашем обществе: плановая или неплановая хозяйственность социалистического производства. И это обсуждается Фроловым и компанией самым серьёзным образом под видом философской беседы. Так вот, если мы действительно добрались до разумного способа познания, увы, такие моменты, как плановость или неплановость социалистического производства, никакого отношения к философии не имеют. Больше того, если бы даже захотели, добравшись до философского, разумного способа познания, иметь дело ну хотя бы с природой в целом, природой как таковой, с одной стороны, и существованием человеческого общества или человеческого духа — с другой, то и этим мы не могли бы воспользоваться. Почему? Да потому, что разумный способ мышления, если он действительно разумный, имеет дело с единством вселенной и ничем более. Значит, никакая единичность, никакая особенность не выступают предметом разумного, философского способа познания. Предметом философского способа познания выступает только всеобщее и ничего более во всей вселенной!

Теперь можно эмпирически прибегнуть к статистике, при помощи современной компьютеризации исчислить всех представителей разума: действительно ли они мыслят разумно? Вдумайтесь, мы хотим мыслить разумно (я просто даю более доступную форму восприятия того, что я сказал), не претендуя на то, что мы заняты философствованием и философским познанием, хотим мыслить разумно человека, а почему бы и нет? Человек — сейчас любимая тема, как и отношение человека к миру, это и есть, говорят, «настоящий основной вопрос философии». А что это, какое-то там мышление?! И человек-то пропал! Вам это всё известно. Итак, хотим мыслить человека, разумно притом. Скажите, кого мы мыслим? Какого-то определённого индивида? Например, Кагановича, Молотова, Брежнева? Или, может быть, пойдём дальше, будем мыслить по социальным сословиям? Он принадлежит к пролетариату, к рабочему классу, а этот — к крестьянству, а тот — к интеллигенции! Правда?! Так вот, чтобы мы не делали этого и не претендовали на то, что мы здесь «очень разумно» мыслим природу человека, нужно знать, что, увы, природой человека мы не заняты! Да, действительно, природа человека в её развитии обусловлена определённой обществу, его исторической ступенью, но обусловленность общества, или

общественно-историческая обусловленность, и природа человека — это не одно и то же. Историческая определённость общества, в которой выступает человек, — это всего лишь условие, которое позволяет раскрыть в какой-то мере природу человека и одновременно, если это ограниченная ступень истории общества, не даёт выступить этой природе человека в развитой форме. Поэтому тут нельзя относиться однозначно: знаете, вот только эта ступень даёт развернуться индивиду, стать всесторонней личностью и так далее. У нас же по сей день ещё грезят, например, всесторонним развитием личности, как будто у нас общество уже достигло такой определённости в отношении к себе самому, что нет ни государства, ничего. Интересно, какая может быть всесторонняя личность под колпаком у государственного аппарата?! Вы вдумайтесь, ведь где есть различие государства и общества, там нет свободы! Форма проявления, историческая ступень свободы есть, но свободы развитой нет, то есть нет свободы, конкретной в ней самой. Значит, и нет необходимости в самой этой свободе. Следовательно, нет нравственности, которая была бы внутренней необходимостью индивида. А раз нет такой внутренней необходимости, нужно заменить её внешней политической формой надзора, но она и есть! Понимаете?! Как видите, дело это очень простое. В связи с этим ещё раз резюмирую: если мы мыслим природу человека, увы, хоть мы и не можем выпрыгнуть из исторической обусловленности этой природы, тем не менее всеобщая природа человека не сливается и не тождественна с ней. Хуже того, если бы мы сделали такую ошибку, то получили бы удивительное: новая историческая определённость общества, новые условия для природы человека выступили, но и они проходят. Опять новая историческая определённость общества, опять она обуславливает природу человека, и она проходит. Уловили, что получили? Получили дурную бесконечность отношения условий и природы человека. Оказывается, природы человека нет, а есть всегда что-то относительное, преходящее, то есть вместо всеобщей природы человека мы получили абсолютный релятивизм. Поэтому никакой разницы: быть ли первобытным дикарем или представителем коммунистического общества. И тогда непонятно, зачем к нему стремиться, к этому коммунизму, раз это одно и то же?! Ну, наступит коммунистическое условие для человека, но ведь и оно пройдёт! Ну и зачем?! Ради того, что тоже канет в Лету, столько всего истребят, да ещё планомерно, по пятилеткам!

Так вот, мыслить разумно можно только всеобщее, независимо, на какой предмет при этом направлено разумное мышление. Если

хотим заниматься философским предметом, то этот предмет — всеобщее самой вселенной, всеобщее природы, духа, бытия и мышления. И обратите внимание, вследствие того, что здесь имеются противоположности и есть единство самой противоположности, это единство не является абстрактным. Вот если бы хоть одна противоположность по пути пропала: или бытие, или мышление; или свобода, или необходимость; или природа, или дух, — и одна только сторона пришла бы к всеобщему, тогда — да, мы бы имели дело с абстракцией. Мы с вами выяснили, что сняты оба момента. И они снялись в своей противоположности не через что-то, а в своём отношении друг к другу, — значит, единство конкретно. Это в буквальном смысле единство в самой противоположности или, выражаясь популярно, «единство противоположностей». Хотя это очень плохое выражение, так как «единство противоположностей» может быть внешним, например, стены и крыша, трава на лугу и овечка и так далее. Дофилософское мышление всегда связывает конкретное с внешним различием. В разуме же этого нет! Хотя единство и есть конкретное, но не такое, что можно сказать: «Вот вам один кусочек бытия, с одной стороны, а вот вам разумная форма мышления — с другой». Поэтому, увы, теряют абсолютно всякий философский смысл категории части и целого, например, то, что у нас на факультете разрабатывали тридцать или семьдесят лет как величайшую философскую проблему. Если это единство бытия и мышления можно разложить на элементы, да установить ещё структуру отношений между ними, мы сразу оказываемся в сфере рассудка как способа опытной науки. Рассудок здесь настолько самодоволен, что думает, что занимается разумным способом познания и добрался до философского содержания. Странное дело, как раз люди, занимающиеся больше всего, по ядовитому выражению Герцена, «трупоразъятием», даже живого, они-то больше всего и претендуют на звание философов. Как будто истина — это то, что лежит в гробу, или то, что можно положить в этот гроб! Ведь представлять себе истину мёртвой может только тот, кто уже сам является мертвецом!

А мы с вами получили обратное, что всеобщее единство бытия и мышления, как раз вследствие того, что оно не есть абстракция, а конкретно в себе самом, так как содержит противоположные моменты, хотя и в снятом виде, оно-то и есть высшая конкретность. Здесь бытие — то же самое, что мышление, а мышление — то же самое, что бытие. Полное соответствие друг другу! Притом впервые раскрывается объективность содержания. Какая? Не та

объективность, которая якобы существует сама по себе, вне и до мышления, а та, которая существует исключительно в определениях мышления. Значит, мало того, что мы простились с традиционным представлением об истине: «Истина — это предмет, существующий сам по себе и соответствующий нашему представлению», — оказывается, требуется всеобщее, да ещё определённое в нём самом — конкретность всеобщего. И этого мало! Оказывается, нужно ещё и то, чтобы это всеобщее в начальном своём моменте ничем не отличалось от определений мышления. То есть истина — не до и не вне, а в определениях мышления! Это зародыш того, что если, например, субстанция внешнего мира (если вернуться к представлению) есть подлинно всеобщее всего многообразия природы, то, насколько любая определённая природа соответствует этой субстанции, настолько она истинна. Но мы ушли дальше. Не только сама субстанциональность должна быть, но ещё она должна развиваться в человеческий дух, разум. То есть истина, выступающая лишь как субстанция — это прекрасный момент истины, но это ещё не истина. Только когда эта субстанция достигает должной определённости в себе самой и благодаря этому становится разумом, тогда только впервые мы имеем дело с истиной. Значит, истина, оказывается, совсем не то, что нам до сих пор преподносили как истину.

Я думаю, вы сообразили и то, что значат великие открытия о практике, о производстве как «основании и критерии» истины. Практика — это всего лишь практический способ отношения сознания и предмета и всё. Как и теория — лишь теоретический способ того же отношения. Сейчас я не буду забегать вперёд, а по ходу рассмотрения содержания немецкой философии я потом объясню на определённых её учениях, что представляют собой эти два способа. Ясно одно, что ведь это сфера конечного, что, берём ли мы производственные отношения общества и природы или теоретическое отношение всех опытных наук к природе, мы с вами имеем дело — независимо от того, чем отличаются эти две формы отношений, — всё равно с одним и тем же главным пунктом, а именно с различённостью внешнего предмета и сознания, природы и общества. Единства же, основания отношения природы и общества, основания отношения сознания и предмета при этом абсолютно не существует ни для практического, ни для теоретического отношения. Значит, сколько бы практика ни продолжалась, хоть целую дурную бесконечность пространства и времени (так как, пока мы замыкаемся в пространстве и времени, мы пребываем в абсолютно дурной бесконечности), никакая

практика не выступит критерием истины и никакая теоретическая форма не выступит критерием практики. Это всего лишь две формы одного и того же ограниченного отношения, они здесь и выступают как две, и их хорошо сравнить друг с другом именно для того, чтобы усвоить, что если в них есть соответствие, то здесь есть хоть какой-то момент проявления истины, а не просто голое заблуждение. Только и всего! Значит, истина — это не что-то сидящее на подпорках практики и производства, наоборот, истина и есть высший и абсолютный критерий практики, производства и всего теоретического познания. То есть, проще говоря, то производство, которое не соответствует истине, превратно. И то теоретическое освоение мира, объективного и субъективного, которое не соответствует истине, тоже превратно. Не истину нужно мерить практикой и теоретическим осознанием, а практику, производство, историю производства, как и историю теоретического отношения к миру в опытных науках, нужно мерить истиной, насколько то и другое является выражением истины и соответствует истине. А иначе зачем тогда нужна истина?! Коль практика — «критерий и основание» истины, то, вдумайтесь, в этом положении в издевательской форме выражен взгляд на истину, так как оказывается, что истина-то и не главное! А тогда зачем к ней стремиться?! В практику, товарищи! Ведь практика здесь без всяких двусмысленностей ставится выше истины. Каково?! Ведь измерение-то должно идти по моменту истины! Ну, чем измерить истину? Противоположностью её, заблуждением, что ли?! Нет, тогда вообще бессмысленным станет это положение! Измеряют практикой как эталоном. Но раз практика — это эталон истины, тогда зачем идти к истине?! Идите к практике! Улавливаете, какой смысл в этом знаменитом положении?!

Я объясняю, как и почему получилась эта бессмыслица. А получилась она оттого, что взгляд на практику и теорию взят из сферы опытного познания. Да, пока мы находимся на расщеплении объективного и субъективного мира, реального и идеального, как у нас любят писать и говорить, мышления или, лучше, человеческого духа и природы, общества и природы и так далее — вот в этих-то пределах этот взгляд совершенно правилен. Эти две формы через соответствие друг другу должны проявлять и подтверждать наличие в этих моментах истинности. Так как если практика не соответствует теоретическому отношению, то есть практическое отношение не соответствует теоретическому или наоборот, то или в одном отношении что-то не ладится, или в другом, или — в обоих. А когда сравниваются два

конечных момента друг с другом? Вдумайтесь, какой простой смысл! В чём истинность конечного предмета? В том, что он конечный предмет? — Да ничего подобного! Может быть, опытная наука скажет: «А знаете, вот насколько конечный предмет, например Луна, соответствует единству мира, настолько он истинен»? Но, простите, пожалуйста, опытная наука не знает этого единства, мы это уже выяснили. Для неё это единство всегда потустороннее. Что делает опытная наука? Она рассуждает: «Луна истинна лишь в той мере, в какой она связана с такими-то близлежащими к ней планетами». То есть истинность любого конечного предмета определяется через связь и отношение к другим предметам вне его. Вот и весь секрет! Отсюда этот взгляд на практику и теорию. Но, обратите внимание, ведь здесь допускается убийственная форма паралогизма, то есть логическая бессмыслица! То определение, которое очень уместно для конечного отношения, совершенно не годится для бесконечного. А здесь, не задумываясь, форму проявления и способ проявления истины в опытном познании переносят на саму истину, на её природу. Великолепно! Явления истины и оказываются природой самой истины! С каких пор?! У каких это мудрецов?! Это — то же самое, как, например, в зависимости от того, какова сейчас определённость общества, я говорю: «Знаете, нашему обществу сейчас худо, поэтому единство мира совершенно худое». Ну как, правда, просто?! А ведь именно это и выступает во взгляде на истину, когда подсовывают практику в качестве её критерия, то есть конечное становится мерилom истинного и бесконечного. Недурно! Одним словом, куда ни повернись, везде воинствующий рассудок.

Итак, скажу пока в качестве завершения одно. Значит, мы выяснили, что философия начинается с познания всеобщего единства, которое нигде и не существует как единство бытия и мышления, кроме как в разумном способе познания. Значит, предметом философии является всеобщее, но не такое всеобщее, которое существует вне сознания, вне мышления, чтобы мышление было о нём, нет, сам предмет есть всеобщее и есть мышление. Вот что означает положение Аристотеля, высказанное ещё в четвёртом веке до нашей эры, что философия занимается «мышлением мышления». Речь идёт не о субъективном мышлении, как может думать рассудок, а именно о всеобщем единстве бытия и мышления, которое есть предмет и оно же есть мышление, потому что иначе, чем в определениях мышления, оно не выступает и нигде не существует. Всё на сегодня!



ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ

Итак, мы с вами остановились на том, что добрались до какого-то единства бытия и мышления. Мы указали, что это единство не таково, чтобы его можно было разъять посредством анализа, установить составляющие части и прочее. В связи с этим напомним, что есть два способа движения к этому единству бытия и мышления, природы и духа, которые мы должны не упускать из виду. Первый способ я уже отчасти воспроизвёл; его пропагандировал в своё время Энгельс: «Берите данные естествознания и обобщайте их». То же самое он повторяет в полемике против Дюринга, утверждая, что само естествознание шаг за шагом устанавливает нам связь звеньев бытия и так далее. Я тогда иронически отнёсся к этому высказыванию в том аспекте, что здесь не хватает даже эмпирической полноты, ибо, если уж брать опытные науки, то нужно брать всю их совокупность. Но мы с вами выяснили, что если бы мы и пошли таким образом, то, увы, всегда находились бы в той сфере, которая очень популярна и называется сферой относительных истин. В ней мы попали бы в весьма продолжительные и столь же безрезультатные объятия: одно обобщение данных опытных наук дало бы нам кое-какую относительную истину, дальнейшее движение опытных наук добавило бы ещё относительных истин и из этого складывания когда-нибудь должна была бы сложиться истина абсолютная. Однако мы с вами уже выяснили, что абсолютные истины таким путём не складываются и никогда не получаются. Суть простая: бесконечное не есть результат сложения конечного. Это — простая арифметика, ещё до высшей математики.

Теперь мы с вами, отпрываясь от этого, можем идти дальше в направлении определения того, каков этот способ. Смотрите: казалось бы, обобщение в опытных науках есть исключительно объективный способ движения к единству мира. Правда? Содержание какое-то всегда для сознания есть, оно прямо-таки существует вне его, предшествует сознанию и так далее, но всегда как будто бы есть святая святых — чистая объективность. Чего же ещё более?! Однако вот тут-то и начинаются каверзы. Понимаете, наш век настолько невежествен в области философии, что он не знает, что такое объективность. Как объективность ныне понимают мыслители из области

философии? Объективно-де всё, что существует вне нас, независимо от ощущения, от сознания и так далее! Легче быть пророком, чем философом. Посудите сами. Вот вопрос: коль всё, что существует вне и независимо от ощущения, созерцания, представления и рассудочного познания, есть объективное, то каким образом и почему это объективное само себя делает субъективным? Этот вопрос я выбрал из многих. Если не раскрыть, каким образом то, что признаётся здесь объективным, само себя по своей природе и необходимости делает субъективным, то мы с вами теряем право называть это объективным. Нетрудно сообразить, что объективная истина есть нечто такое, что вследствие собственной определённости само себя делает субъективным. Пусть деревья существуют независимо от моих ощущений и так далее. А теперь скажите: это объективность? Первое, к чему мы приходим в качестве отрицательного результата: то, что нефилософское мышление считает объективным, в лучшем случае есть лишь внешняя объективность. Почему? Потому, что это ещё такая объективность, которая рассматривается как якобы могущая существовать сама по себе. Оказывается, что такая объективность не нуждается не только в том, чтобы сделать себя и стать субъективностью, но и в том, чтобы вообще иметь отношение к субъективности. Как же в связи с этим рассматривается вся природа? Да так, что природа существует сама по себе: она, мол, объективна и ей нет никакого дела, существует что-либо субъективное или нет. Если бы субъективного никогда не было, то природа ни на йоту не понесла бы от этого урона; она была бы такая же хорошенькая, как в исходном пункте!

Итак, опытные науки, казалось бы, дают нам настоящую объективность движения к единству мира, к связи природы и духа, бытия и мышления, но на самом деле они запирают нас в такой форме ограниченности, которая является абсолютным препятствием для движения к единству мира. Этим нисколько не умаляется великое значение того знания, которое даёт опытная наука вообще, хотя мы не можем не осознавать и неотделимую от опыта его ограниченность сферой особенного. Задайте вопрос: почему тот или другой предмет органической природы в конце концов гибнет? Что вам начнёт объяснять естествознание? Знаете, скажет оно, так происходит потому, что эта вещь природы или вещество состоит из того-то и из того-то, из таких-то атомов и антиатомов. Ну и что из этого? Решён вопрос, почему предмет гибнет? В лучшем случае скажут: то, что составляет эту вещь, изменяется и вследствие этого изменения

вещь гибнет. Но ведь так можно уйти в дурную бесконечность, всё время повторяя одно и то же, причём вопрос о причине изменения останется без ответа.

Почему же любой организм с необходимостью гибнет? Прочитайте всю теорию Дарвина, которую я в своё время изучал, стараясь разгадать великие загадки, которые я там нашёл. Ну, хорошо: есть организм и окружающая его природная среда; организм усваивает природную среду, берёт из неё то, что ему нужно для самосохранения, простого и расширенного самовоспроизводства. Сегодня к этому добавили, что через этот процесс отношения с природой происходит замена всех клеток в организме; одни клетки постоянно умирают, другие в этом отношении постоянно рождаются. Но если организм в таких отношениях с природной средой, что усваивает природное и делает это своим, а из себя выбрасывает то, что ему не нужно, то где же он начинает противоречить себе самому? Почему бы этому организму не быть вечным? Ведь мы нашли настоящий вечный двигатель: нужное природное усваивается, а ненужное — выбрасывается, и так без конца. Но почему же всё-таки организм умирает? Говорят: нарушается равновесие с природной средой. Но почему нарушается? Природная среда меняется? — На здоровье! Для этого Дарвин как раз и пропагандировал свою основную мысль, что если среда меняется, то организм настолько пластичен, что он следует в своих изменениях за изменяющейся средой и, несмотря на изменения среды, ассимилирует её. Улавливаете? Ведь советского человека можно в конце концов приучить питаться атомом. А что вы смеётесь? Ведь нас, начиная с 1917 года, в духовной сфере чем только не пичкали: и государственной формой нравственности, и государственной формой морали, кодексами морали и даже тем, что мы должны думать и чувствовать, куда ходить, куда не ходить, с кем общаться, с кем не общаться, а если что-то у нас не получается, то немедленно сообщить, что общались не с тем, с кем надо. Всё это мы пережили и переживаем по сей день, потому что это не история, а это сидит в порах настоящего нашего общества!

Всё-таки, почему же организм гибнет? Сколько ни приставать с этим к естествознанию, никакого ответа мы получить не можем. И не удивительно, ибо опытная наука всегда имеет дело с уже существующим, данным предметом, для которого сознание, осваивающее этот предмет, находится вне предмета. Я вам говорил и разъяснял, что вследствие этого внешнего отношения необходимость предмета для сознания не существует. Какую-то форму необходимости

осваивать предмет сознание знает и раскрывает, но это не всеобщая, не определённая в себе самой его необходимость! Вот почему я в качестве примера указал, что Энгельс, разъясняя происхождение государства в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства», тем не менее, грубо говоря, водит читателя за нос. Почему? Потому что предполагает, что достигнутая определённая экономическая отношений в обществе сразу приобретает форму государства. Великолепно, но только при одном условии: если мы с вами верим, что данные экономические отношения переходят в эту форму политического государства! Если перестаём верить, то это перестаёт выступать доказательством. Почему? Потому что здесь дана связь ещё исключительно внешнего характера. Да, какая-то связь между экономическими отношениями в обществе и государственной организацией есть, но вопрос состоит в том, раскрыта ли внутренняя сердцевина этой связи.

Итак, почему гибнет всё природное конечное? Опытные науки не хотят нам этого дать. Если бы мы с вами взяли форму субъективного, сферу человеческого духа, то получили бы то же самое: сколько опытные науки здесь ни возьмётся, ответить на вопрос, почему существует то или иное особенное состояние человеческого духа и почему оно исчезает, они не могут. Поэтому на основе неудовлетворительности опытного знания встаёт общий вопрос: почему гибнет всё конечное (неважно, где оно существует: в сфере объективного или субъективного, то есть в природе, обществе или мышлении)? Всё, что конечно, ограничено в природе, обществе и мышлении, необходимо умирает и умрёт. Почему? Философский ответ оказывается очень простым: только потому, что конечное не соответствует своей собственной всеобщей природе! Если конечное не соответствует своему же собственному бесконечному, то каким же образом оно может устоять? Ясно, что бесконечность поглощает свою маленькую собственную противоположность!

Теперь можно было бы говорить о следующих проблемах: в какой мере, с какой продолжительностью, интенсивностью и так далее происходит гибель конечного, его исчезновение по формациям природы и духа? Здесь можно сказать, что продолжительности существования всеобщего единства в тех образованиях, которые выступают в природе, обществе и мышлении, далеко не тождественны друг другу; они различны. Обнаруживается вот что: кажется, что природа в общем совершенно однородна, но, даже замыкаясь исключительно в сферу особенности всеобщего в природе, мы обнаруживаем

именно неодинаковость существования и представления всеобщей природы в форме особенного существования. Если мы с вами берём неорганическую природу, то, увы, как раз неорганические образования больше всего обладают длительностью. Почему? Потому, что в мёртвой природе реальность выступает как эмпирическая единичность. Она здесь на поверхности выступает определяющим моментом, а потому момент всеобщего единства природы и духа здесь абсолютно скрыт. Кажется, что он почти отсутствует — вот почему образования неорганической природы существуют более длительно, чем образования органические. Противоречие есть и здесь: конечность, эмпирическое существование и бесконечность природы в нём. Но противоречие в неорганической форме природы — всего лишь зародыш; вот чем объясняется её временная, пространственная длительность и так далее. Если мы переходим к органической природе и в том числе даже к человеческому духу, шагающему за антропологической формой, то мы здесь обнаруживаем отчасти момент тождественный этому, а отчасти — различный. В сфере духовной жизни, в сфере истории человеческого общества наибольшей длительностью обладает посредственность и серость. Почему? Потому, что она менее всего представляет природно-историческую основу человека. Чем менее развит человек, тем менее развито в нём противоречие. Поэтому в истории человеческого общества и в истории духовной жизни истина, в общем-то, не лежит в готовом виде в качестве результата, а прокладывает себе дорогу. В связи с этим по отношению к истинности существующего можно сказать, что на поверхности вследствие этого серость всегда правит миром. Притом правит в двойном смысле: во-первых, эмпирически она всегда находится в управлении; во-вторых, так называемая масса, включая мыслящий пролетариат, находит соответствующего себе в этой серости вождя, а когда тот или иной индивид выбивается из оболочки серости своей эпохи и начинает, по крайней мере, осознать, в чём тут дело, тогда его, как правило, истребляют. Если же мы берём человеческий дух в его развитой форме, он, наоборот, обречён на очень кратковременное существование, потому что высшая форма противоположности оказывается, с одной стороны, высшим единением с истиной, но, с другой стороны, этим и достигнуто то, что может дать конечное существование духа. Он исчерпывает себя, выступает адекватным представлением своей всеобщей природы и благодаря этому убивает себя! Как видите, когда берёшь сферу представления, эта невинная и вроде бы равнодушная мысль о том,

что такое различие противоположностей и противоречия, оказывается вовсе не такой, чтобы она не затрагивала наши чувственные интересы, хотя в абстрактном виде это нас вроде бы не касается. Как только это рассматриваешь в определённости существующего, это производит совершенно другое чувственное впечатление.

Итак, резюмирую: конечное гибнет вследствие того, что оно не соответствует своей собственной всеобщей природе, бесконечной природе. Это нам дали не опытные науки — это впервые даёт нам философское познание. Потому что, пока мы не добираемся до единства природы и духа, бытия и мышления, до тех пор, собственно говоря, ни о какой всеобщей природе чего бы то ни было речь идти не может. Вдумайтесь: нет двух, трёх всеобщих; тем более нет бесконечного множества всеобщих — всеобщее одно! До чего же мы с вами добрались? До того, что если мы хотим добраться до сущности внешнего (так называемого «объективного») мира, до его истинной объективности, то мы с вами никак этого не можем сделать, не добравшись до сущности человека.

Сейчас у нас много возьмётся с человеком, везде хотят дело иметь с человеком, но человек человеку — рознь. Есть человек как ещё чисто природное существо и есть человек в высшей форме духовного развития. Это два совершенно антиподных человека, хотя вроде бы то и другое — человек. Так вот, если человек застревает на своей природной определённости, на своих природных интересах, целях, потребностях, на своей, так близкой каждому, неповторимой и отличной от всех индивидуальности — если человек останавливается на этом, то, увы, как раз всеобщая сущность внешнего мира для него никогда не будет существовать. Для того человека, который индивидуально не достиг своей всеобщей человеческой природы, не существует и всеобщая природа внешнего мира. Поэтому индивидуализм, самолюбие, самодовольство — всё это такие «добродетели», которые являются игольным ушком для вхождения в храм философского познания. Положительный вывод: значит, нужно сбросить с себя ветхий завет; нужно только и делать, что свою собственную индивидуальность делать тождественной всеобщей природе человека! На этом пути мы движемся к сущности человека и стараемся сами быть носителями, реализаторами, воплощениями этой всеобщей сущности, насколько это возможно индивидуально, вместе с чем впервые открывается для нас и сущность внешнего мира. Что самое интересное, здесь одно вполне соответствует другому: насколько человеку удалось продвинуться в своём собственном духовном раз-

витии к своей всеобщей человеческой природе, настолько для него открывается сущность внешнего мира; насколько ему удалось продвинуться к сущности внешнего мира, настолько он, соответственно, продвигается к своей всеобщей человеческой природе.

Вот что значит полное самодовольства множество индивидуальных мнений — это есть абсолютизация того в человеке, что в нём является тленным, преходящим, прахом. Потому что индивидуальное, субъективное мнение интересуется не тем, каков предмет, каково содержание, истинно ли оно или ложно. Оно интересуется другим: «Это кто-то другой или я сказал?», «Это я привнёс или какая-то другая индивидуальность?». Вот в чём суть этого мнения! Значит, мнение есть исключительно сфера субъективности по форме и случайности по своему содержанию. Хороша бы была та же самая геометрия, если бы по поводу теоремы Пифагора выступило современное, пребывающее на Земле братство индивидов с чем? — с мнением. Один говорит: «Знаете, у меня вот такое мнение по поводу отношений в этом треугольнике», а другой придумал бы иначе и так далее. Значит, уже опытная наука и мнение несовместимы друг с другом. Ещё более экстравагантно, когда речь идёт о мнениях в области философии, ибо предмет диалектики более математики не допускает мнения. Он требует как раз определённости в самом предмете и ничего более, как бы индивид ни относился к этому содержанию. Когда говорят о мнениях об истине, то это означает абсолютный отказ иметь дело с истиной, абсолютный отказ от познания и даже от стремления познавать. Почему? Потому что мы с вами выяснили, что единство природы и духа, бытия и мышления — это дело не индивидуальности: «Я мыслю так-то, а другой может придумать иную форму отношения природы и духа, бытия и мышления». Если уж само конечное существование природы, общества и мышления, вместе взятое, всё целиком и полностью разлагает себя в это единство, то тут дело не в индивидуальности. Хотим мы этого или не хотим, приятно нам это или неприятно, но от этого мы никуда не уйдём. Раз конечное существование природы, общества и мышления не соответствует всеобщему единству природы и духа, оно с необходимостью разрушает себя и гибнет во всеобщем единстве. Или, проще, если усматривать форму мирового заговора, то абсолютное единство бытия и мышления губит всё конечно существующее в природе, обществе и мышлении. Но какой бы из этих двух способов выражения мы ни брали, важно сразу оговориться, что оба эти способа страдают формой внешней рефлексии.

На самом деле не существует единства мира с одной стороны и его многообразия — с другой. Поэтому не само конечное как конечное не хочет быть конечным и решает погибнуть, но и не бесконечному единству как бесконечному, видите ли, не понравилось, что рядом с ним существует в мире конечное, и оно решило его погубить. Дело обстоит не так, а вот как: в любом конечном существовании природы, общества и мышления есть это бесконечное единство природы и духа, бытия и мышления; его присутствие и составляет противоречие самого конечного существования. Вот почему всё конечное гибнет!

Значит, можно резюмировать. Можно идти двояким путём: можно идти путём субъективным, полагаясь на опытные науки, и не получить никакого единства, но есть ещё одна разновидность субъективного движения. Она состоит в том, что мне в сознании не нравится что-то и я осознал, что этот предмет был и исчез, а вот этого предмета не было, а он возник. Отправляясь от этого, я прихожу посредством рефлексии к мысли: «Знаете, конечное есть то, ставку на что делать нельзя. Оно, оказывается, возникает, да ещё и исчезает. Поэтому я ищу противоположности для него — ищу бесконечное. Как я ищу? Я абстрагируюсь от всего, что есть в качестве конечного существования природы, общества, мышления, и сразу иду в царство бесконечного». Между прочим, этот путь ещё короче, чем в опытной науке — его можно проделать за несколько секунд. Жаль только, что достигаемое таким путём единство мира нигде, кроме головы, никогда не существует. Обратите внимание, оба способа в поисках единства мира являются субъективными: и сфера опыта, и сфера субъективного абстрагирования. Но опытная наука на пути движения к достижению единства мира ещё что-то даёт, хотя бы особенное в его собственной определённости, а вот субъективный метод в форме снятия многообразия мира и движения к единству в представлении абсолютно бессодержателен, мёртв и почти ничего в качестве результата не даёт. Можно только наблюдать осознание ничтожности самого этого представления, соответственно, отказ от него и выход к чему-то другому.

Итак, наконец, третье. Единственный способ, выступающий действительным способом движения к единству мира, к единству бытия и мышления, есть способ философского познания. Теперь мы можем спокойно сопоставить философское познание как итог, к которому мы подходим, и опыт как тот способ, который у нас есть, и подвести итог современному разглагольствованию. Итак,

что же такое философствование: наука? Нет, никакого отношения к науке оно не имеет. Наука всегда есть знание, а философия есть познание. Это не одно и то же: знание и познание. Объясню их различие, дабы у вас не сложилось впечатление, что речь идёт о каких-то незначительных терминах. Знание есть условие и выражение определённости конечного предмета, конечного содержания. Оно не ограничивается тем, чтобы просто воспроизводить, но оно раскрывает определённую форму связи, то есть направляет на проявления необходимости в определённости этого эмпирического содержания. Правда, у нас есть такие философы, которые за знание спокойно выдают простую осведомлённость о чём-то. Такой философ прочитал, например, всего Платона; он помнит, о каких проблемах у того идёт речь от трактата к трактату, и с гордостью говорит: «Я знаю Платона». Но это такое знание, которое хуже научного и вообще несравнимо с опытной наукой, ибо уже опытная наука не ограничивается многообразием и старается раскрыть и усвоить какую-то связь этого многообразного, а здесь (у «знающих» Платона) многообразное удерживается в куче, в агрегате, и это, видите ли, представляется для внимания. Если это — знание, то знание, лишённое какого-либо понимания, ибо многообразие без связи понимания не даёт. Как и наоборот, абстракция какой-то связи без всякого расчленения, без различения и так далее тоже не есть понимание. Такое абстрактное единство тоже нельзя выдавать за знание, и мы его уже коснулись. Правда, здорово: ни знание многообразия вселенной, ни знание абстрактного единства вселенной — ни то, ни другое не даёт понимания! Значит, нужно сказать: понимание даёт предмет философии — даёт потому, что единство бытия и мышления существует и выступает впервые в разумных определениях мышления. И наоборот, если мы действительно добрались до разумного способа мышления, то мы сразу и с необходимостью имеем дело с содержанием всеобщего единства природы и духа.

Но обратите внимание: в самом внешнем мире единство не есть результат оставления вне себя многообразия природы — точно так же, как в сфере субъективности разум не есть выпрыгивание из неудовлетворяющих нас способов духа. Поэтому попытка выпрыгнуть за пределы чувственного сознания и рассудочного сознания, попытка совершить (как это сделали в Китае китайцы со своей историей) «великий скачок» в царство разума несостоятельна. Такой скачок нас вместо разума тут же, увы, приземляет в какую-то особенную формацию духа, и оказываемся мы вместо разумного царства опять

в неразумном. Значит, нельзя попасть в способ разумного познания за счёт абстрагирования, но нельзя попасть в него и за счёт обобщения особенных способов человеческого духа, ибо абсолютная истина всеобщего из складывания особенных способов человеческого сознания не получится.

Фиксируем в качестве резюме: где бы это ни происходило (в сфере объективности, или в сфере субъективности, или в сфере одного лишь высшего единства), всеобщее единство существует, выступает и сохраняет себя за счёт того, что происходит объективный процесс снятия всего особенного (повторяю, независимо, в объективной или субъективной сфере). Если само особенное вследствие противоречия в себе самом из-за наличия момента всеобщности (а оно одно, это всеобщее) разрушает себя и втягивается в процесс движения к всеобщему единству (всё равно, в объективном или субъективном мире), то это и есть объективный процесс снятия всего особенного. Значит, философия вообще не есть синтезирование, обобщение опыта; она не есть совокупный опыт — опыт, взятый в его полноте и завершённости. Вот вам и лозунг: «Философия должна следить за естествознанием и обобщать его успехи!» Кто решился так следить и обобщать, тот за пределы естественнонаучного представления о природе никогда не выйдет. Получается очень интересно: всё, что мы с вами разобрали в способах опыта, искусства и представления, — всё это предшествует философии, и пока мы эти способы духовно не прошли, в философию не войти. Философия обязана своим существованием этим предшествующим способам и прежде всего — науке, опыту. Но мы теперь обнаружили, что философия в высшей степени неблагодарна. Она не может быть получена из сложения всех этих способов и их результатов, но не может быть получена и по ту сторону их, путём выпрыгивания за все эти способы. Поэтому остаётся только одно: философия есть результат самораспада опыта, искусства и способа представления — самораспада — и того, что выступает из этого самораспада. Выражаясь философски, философия выступает как результат самоотрицания всех особенных способов духа.

Теперь сравним две главные из этих многообразных форм: рассудок как форму опыта и разум как форму философского познания. Каковы их отношения друг к другу? Я уже разъяснил, что рассудок — не такая уж положительная вещь, чтобы заниматься только определением явлений. Уже рассудок есть первое отрицание природного, и он эмпирически-непосредственно разлагает простое. Вы знаете,

что с этим отрицательным отношением связана основная форма опыта. До анализа предмет кажется простым, непосредственным, лишённым в себе различённости. Анализ в своём результате вскрывает, что этот предмет имеет определённую и в этой определённости сохраняет и имеет в себе (в себе самом!) отношения, а через это — отношение с другими предметами и так далее. Значит, уже рассудок как способ мысли есть отрицание и разложение простого. В чём ограниченность рассудка? В том, что, разлагая простое, он дальше различения, непосредственного отрицания простого не может идти по своей собственной природе как особенного способа мысли. Поэтому конечным результатом рассудочного познания всегда выступает, с одной стороны, разложение, различение, а с другой стороны — фиксирование достигнутой формы различия, которую оно почему-то считает за противоположность. Каков поэтому результат рассудка независимо от того, каким предметом он занят в природе, обществе или мышлении? Он таков: вот вам внутреннее, с одной стороны, а вот вам внешнее, с другой. Вот вам причина, с одной стороны, вот вам действие, с другой стороны. Вот вам основание, вот вам обоснованное и так далее.

Кстати, когда рассудок набрасывается на философию, вот тут-то он и выступает на сцену так, как в своё время говорил Никита Хрущёв про известного у нас маршала Георгия Жукова: «Является ко мне весь в регалиях и чуть ли не на белом коне!» Так вот, на белом коне как раз выступает рассудок, заявляя претензию на философию. Как только речь заходит об исторической роли философии в целом, то такая рассудочная форма страсти раскладывает всё на «чистых» и «нечистых»: «Вот вам, с одной стороны, материалисты чистейшей породы, а с другой — идеалисты, негодная тварь!» Это — потасовка между материализмом и идеализмом как абсолютно противостоящими друг другу для вечной борьбы классами в смертельном бою, где обязательно один класс должен истребить другой. Почему? Потому что один из них истинен и представляет человеческое благо, а другой — «от лукавого» и подлежит истреблению. А ведь это та же самая формула — «или - или»: или материализм истинен, или идеализм истинен! То же самое, что я вам только что разъяснил в качестве причины и действия и так далее. Кстати, ведь все исторические формы истребления человека всегда есть дело рук рассудка. Вы думаете, что приказчики от инквизиции пользовались чем-то иным по способу мысли, чем рассудком, всё разделяющим на «или - или»?!. На конечное, тварное, греховное — с одной сторо-

ны, и бесконечное, божественное — с другой? На большевистское — с одной стороны, и на меньшевистское — с другой? Вы думаете, что это не рассудок?! — Чистейший рассудок! А в чём разница этой арифметики? В одном случае это — подавляющее меньшинство, а в другом случае это — подавляющее большинство. Обратите внимание, обе партии в философии, в политике и так далее выглядят нехорошо. Всё равно одна партия — подавляющая, хотя лучше, когда большинство подавляет, и хуже, когда — меньшинство. Но улавливаете, что одно при этом пропало: там, где есть подавляющее и есть подавляемые, там нет истины!

Поэтому рассудок — отнюдь не невинный способ. Это способ практической деятельности политиков всех времён и народов. Были, конечно, исключения, когда политики и государственные мужи выходили за пределы рассудочного, инквизиторского способа. Вспомните мемуары Наполеона Первого, где он вынужден подробно, на полтома, оправдываться, почему он в определённых обстоятельствах был вынужден отдать приказ о расстреле пленных. Этот человек знал, что цель войны, способ войны и так далее вовсе не сводится к тому, чтобы уничтожить врага, и старался разъяснить, какие обстоятельства не давали ему поступить иначе. У нас же с 1917 года вообще не задумывались: «Ещё оправдываться за то, что кого-то уничтожили, подумаешь!» Какие-то триста человек, уничтоженных Наполеоном, — у нас миллионами истребляли, и никто не мучается от этого! Обратите внимание, всё это — рассудок; поэтому прошу серьёзно осознать этот способ мысли. Понимаете, он кажется очень невинным тогда, когда мы имеем дело со сферой естествознания. Действительно, рассудок даёт гигантские результаты для нашего способа природного существования, но даже и в этом направлении современный способ применения рассудка естествознания в практике промышленности уже показывает себя обратной стороной. В качестве исходного пункта цель рассудка — всегда благая, но результат всегда таков, что не знают, куда деваться от этого результата. Пример: классовая борьба и история классов. Давно ли она ещё была у нас святая святых; откройте любую работу Маркса и посмотрите, какая у него гордость за то, что Тьери и Гизо открыли классы, а Маркс примкнул к ним и добавил ещё одно открытие, что на какой-то стадии классы должны истребить друг друга как классы! Однако классовые отношения внутри общества или отдельного государства есть та же сфера различения, которая существует и между государствами. Поэтому, если есть классы и классовая борьба

внутри общества и государства, то есть борьба и уничтожение между государствами. Наконец-то опыт и рассудок догадались, в каком направлении мы пойдём далее, и благословили эту человеческую скотобойню! Увы, человеческий род должен исчезнуть! Вот вам «за здоровье» в исходном пункте рассудочного способа и «за упокой» в качестве конца. В сфере экономики и политики рассудок я вам объяснил: и там, и там, куда ни повернись, рассудок столько же даёт блага, сколько приносит в своём результате зла. Но это понятно, поскольку это происходит за счёт его собственной природы! Для рассудка предмет — с одной стороны, а сознание — с другой; момент тождества между ними есть, но и момент различия есть. За счёт момента тождества можно создавать материальные блага (у нас их строили и до сих пор строят), а за счёт момента различия все планы рушатся, ни один не выполняется! Потому что никому не известно, каким образом преодолеть это несоответствие сознания предмету в опыте. Вывод: ни один рассудочный план в мире, во вселенной не осуществляется и никогда не будет осуществлён — все планы будут сорваны, и последует корректировка!

Я стараюсь для вас как можно доступнее разъяснить великие достижения рассудка и его ограниченность, являющуюся следствием простой причины — того, что мы не знаем всеобщей необходимости, а потому по необходимости находимся не в царстве свободы, а в той же самой слепой необходимости. Однако слепая необходимость есть та же самая случайность! Поэтому, когда обращаются к гадалкам, тогда, по крайней мере, инстинктивно пытаются избавиться от этой слепой необходимости, сделать её доступной зрению. Но мы с вами идём не к гадалке, а в область философского познания, ибо для знания того, что нам делать в плане индивидуального и общественно-исторического поведения, нам с вами нужно познать всеобщую необходимость, в соответствии с которой мы с вами только и можем одновременно пребывать в сфере свободы. Поэтому я резюмировал бы этот пассаж мысли следующим образом: с одной стороны, философия — это действительно роскошь, ибо она не производит ни ковров, ни телевизоров (и вообще она лишняя, ибо в производстве никак не участвует), а с другой стороны, поскольку она есть определённый способ мышления, постольку она оказывается таким способом (независимо, любят философию или презирают), без которого не обойтись. Мы с вами убедимся, что даже рассудок, оказывается, существует только потому, что он является хоть какой-то тенью, зародышем разумного способа познания!

Мы с вами незамедлительно приступаем к этому, но, поскольку я убедился, что вам легче следить за ходом мысли, не утрачивая почву представлений, отправимся от них (это, видимо, привычнее). Простой вопрос: почему в природе, так хорошо известной всем в естествознании, особенно теперь, при его взлётах и революционных переворотах, существуют две основные формации — неорганическая и органическая? Чтобы было ещё более понятно, добавлю: если люди были на Луне и обнаружили, что там нет ничего органического, значит, неорганическое существует без органического?! Это факт, господа, удостоверенный наукой! Но каким же образом и откуда получается тогда органическое? Энгельс в своё время, занимаясь естествознанием, подверг себя процессу влияния Дарвина (вот к чему приводят занятия естествознанием!) и начал вещать, что Кант мучился над проблемой развития органической и неорганической природы, а мы, дескать, теперь китайскую стену между органическим и неорганическим сломали и знаем теперь, откуда возникает органическая форма природы. — Ничего подобного! Мы знаем, что есть органическая форма природы и есть неорганическая; более или менее знаем определённую неорганической и органической природы, причём эта определённая в процессе познания будет раскрываться всё больше и больше. Но вот проблема: а когда-нибудь все опытные науки, хоть вместе взятые, ответят на вопрос, как органическая природа возникла из примитивной и простой неорганической? У нас на русской почве Дарвина пропагандировал Чернышевский, который даже дал тот ответ, что органическая жизнь возникает наподобие окисления железа, и сознание тоже так возникает. Человек приходит после духовной семинарии, привыкнув там во что-то верить, и, начиная заниматься естествознанием, сохраняет ту же почву веры: «Я верю, что органическая природа возникает точно так же, как окисление железа!» Но вера — его личное дело, а нас интересует, какова та определённая (или, на языке естествознания, свойство) неорганической природы, из которой и благодаря которой вытекает органическая природа? Будем говорить на языке естествознания: как вы думаете, свойство неорганической природы (а не просто свойство какого-нибудь вещества) и свойство органической природы — это одно и то же свойство? Тот же вопрос в другой форме: ну как, свойства разных органов в организме и свойство самого организма — это одно и то же? Если одно и то же, то я загадаю загадку: «Чем труп отличается от живого человека?» — Получается, что ничем, но ведь, в самом деле, в момент умирания индивида

свойства всех органов есть, а он, несмотря на наличие этих свойств, умирает. С чего это вдруг? Не догадываетесь, в чём тут дело? В том, что наступила ступень несоответствия одного-единственного свойства как единства организма многим свойствам органов этого организма, и всё! Значит, мы не можем поставить знак равенства между свойствами органической природы и свойствами природы неорганической. Свойства органической природы оказываются более развитыми, более определёнными, более всеобщими, — по крайней мере, «более», если выражаться количественно. А теперь скажите, как это получается, что «более» получается из «менее»? Когда мы уже имеем в изобилии это «менее», тогда, конечно, получается просто: из него сначала чуточку взяли, потом добавили ещё и получили «более». Когда имеют определённую сумму, почему бы вначале не потратить часть, а потом можно ещё оттуда взять часть, и так получится «более» трата. Но я предполагаю не это, я беру всю неорганическую природу в целом. Ничего нет, есть только неорганическая природа. Тем более что и Энгельс в своё время тоже ратовал за то, что, оказывается, вселенная первоначально вообще из хаоса возникла. Так вот, берётся хаос и ничего кроме хаоса. Значит, за пределами хаоса искать больше нечего. Хаос, естественно, и есть мёртвая природа. Но скажите, как это мёртвая природа делается живой? Как эти многие свойства неорганической природы превращают себя в единые свойства? Или, проще: как множество свойств единичного многообразного делается единым свойством? В связи с этим то, что естествознание даёт нам по пути веру для раскрытия определённости органической и неорганической природы, в высшей степени важно. Но, увы, сколько бы естествознание ни продвигалось вперёд, оно никогда не ответит на вопрос, откуда органическая природа! При предпосылке только неорганической природы переход от неорганической к органической природе для естествознания становится совершенно нерешаемой проблемой.

Как же быть с более развитой формацией живого, хотя бы со сферой человеческого духа в его простейшем способе — с сознанием? Ну как с ним быть?! Говорят, что сознание у человека возникло благодаря тому, что практика многократно повторялась и отражалась в мозгу человека и так далее. При этом нам ещё говорят, что это — чистейший воды материализм, притом воинствующий. Но я не хочу быть скромным настолько, чтобы закрывать глаза на двусмысленность этого тезиса. Если практика, миллиарды раз повторяясь, породила формы сознания, то, значит, вместо материализма нам

подносят обратное! Утверждают, что формы сознания, заключения, суждения и так далее, которые мы обнаруживаем в сознании современного Аристотеля, практика всего лишь перевела из предметов в мозг. Нехорошо, ибо получается, что те предметы, с которым имеет дело практика (в том числе предметы неорганической природы), есть суждения, заключения и так далее. Но если практика только и делает, что из предметов их определённую как суждений переводит в мозг, что и выступает как сознание, то это — не материализм, а идеализм! Однако это лишь одна сторона обычной двусмысленности чрезвычайно рано созревших в области философии умов. Есть ещё и вторая, относящаяся к животному миру. Оказывается, что животный мир так или иначе происходит, нравов не признаёт и так далее, а сознание у него есть, ибо простейшие исследования показывают, что у животных есть анализ и синтез, индукция и дедукция и так далее. Обратите внимание: анализ, синтез, индукция и так далее есть уже та определённая, которая предполагает, что есть и суждение. Как же быть: производства не было, практики не было, а сознание есть? Оказывается, что сознание есть до практики и предшествует практике, а нам говорят, что с практики только и начинается всякое сознание! Но вы, может быть, скажете, что животные не знают, что они имеют дело с анализом, синтезом и так далее. Я охотно приму это возражение, ответив вопросом: «Простите, а из людей многие знают, что они имеют дело с международными отношениями, с периодом застоя и при этом имеют дело с понятиями, суждениями, заключениями?» Многие это знают?! Нет, уж если они и знают теперь период застоя, то для них ни понятия, ни суждения, ни заключения — ничего нет, а есть период застоя и ничего более. Чем эта бессознательная логика лучше, чем у тех же обезьян, которые в силу интересов, чувственных движений и так далее погружены в свои вещи для потребления и, если угодно, для игры в качестве самовоспроизводства, потому что игра обезьян — это примитивный предшественник игры в искусстве? Значит, при ответе на вопрос, откуда же сознание, нам тоже в высшей степени тяжко.

А теперь уж, простите меня, обратите внимание на третий момент, к которому я и подвёл вас. Хорошо, практика практикой, но ведь практика и прочее, даже у обезьян и прочих (независимо от того, практика ли у обезьян или нет), — всё это всегда имеет дело с единичными вещами. Как бы мы ни желали иного, животное, к чему бы оно ни относилось, всегда имеет дело с единичным и многообразием единичного, потому что ни одна обезьяна не

путает игрушку и человека. Видите, обезьяне присущ тот же способ знания, которым гордятся многие современные философы! Но ведь суть-то не в этом, а в том, откуда сознание, если у животного мира предметом всегда выступает единичная вещь, и в практике предмет всегда единичен? Рассмотрите всю человеческую практику, все её способы и виды, и поставьте один вопрос: каково содержание этой практики? Содержанием всегда выступает единичный предмет. Возьмите ту же самую пресловутую классовую борьбу и историю классовой борьбы и спросите: каково содержание классовой борьбы? Ответом будет: исключительно единичные предметы в качестве природного самоудовлетворения. Кошмар, куда ни повернись — всюду единичное в качестве содержания, даже классовая борьба как практика, и та не выходит за пределы единичного предмета и его содержания! Понимаете, в чём дело? Разве сознание может быть единичным? Если оно единично, то оно существует точно так же, как любой предмет сознания, а если нет, то сразу вопрос: как от единичных предметов перейти к сознанию? Вторая проблема или вторая форма проблемы ещё хуже, чем первая: сперва мы не знаем, как, опираясь на всю опытную науку, перейти от неорганической природы к органической, следуя далее, мы не знаем, как перейти хотя бы от первобытной формы жизни человека к его сознанию!

Подытожим. Сколько бы мы ни обобщали все данные и выводы опытных наук, два вопроса остаются без ответа: мы не знаем ни то, откуда органическая природа, откуда организм, какова его необходимость в органической природе, ни то, откуда сознание, какова необходимость возникновения существующего сознания. Как же тогда быть с преимущественностью бытия или природы и сознания? Коль мы не знаем, откуда одно и другое, где же материалистическое решение основного вопроса философии?! Интересно получается: как только мы упираемся в обобщение данных опытных наук, а не просто в естествознание, так вместо какого-нибудь решения основного вопроса философии, будь-то материалистического или идеалистического, мы дальше веры не идём. Неужели философия есть вера? «Я верю, что природа первична!» Ну и на здоровье, верь, кто тебе мешает?! Пока эти две простейшие проблемы не получают философского решения, способа познания вообще нет. Сколько бы тут ни шла потасовка рассудка: «А вы знаете, тот, кто считает природу первичной, тот материалист, и наоборот!» (в качестве исторически бессознательной драмы — на здоровье, это очень интересное чтение, но когда это возводится и планомерно санкционируется

в качестве способа отношения, поведения и действия, то есть становится уже осознанной формой исторической гнусности, это очень отвратительное зрелище), — от этого мы с вами не движемся вперёд. Вывод: никакого материализма и идеализма пока здесь нет и быть не может. Значит, человечество напоминает детей. Потому что дети одной из распространённых форм игры имеют одно: уславливаются друг с другом, что́ они, например, считают пугающим, и начинают пугаться этого, притом делают это в высшей степени искусно, искренне. Оказывается, человеческий род делает это лучше, чем дети! Его представители пугают друг друга призраками материализма и идеализма, не зная, что такое материализм и идеализм. Великолепно! Зачем познавать? Мы ведь с вами условились, что боимся идеализма, так давайте пугаться, а относительно материализма — мы слепые и смелые! Как видите, здесь идёт игра взрослых. Вопрос о том, что такое материализм и идеализм, — в высшей степени сложный, и я не хочу забегать вперёд, давая в качестве рецепта, что есть одно, что другое. Ясно одно: пока мы вертимся в сфере внешнего различения природы и духа, объективного и субъективного и так далее, ни о каком материализме или идеализме речи быть не может. Материализм и идеализм — это определения в природе всеобщего. Вот куда мы подошли: раз в сфере особенного эта проблема не решается, она должна получить разрешение в сфере всеобщего.

Но тут я ставлю вас перед величайшей проблемой во всей её простоте. Мы установили, что не мы с вами придумали единство как одно, единство природы и духа, бытия и мышления. Всё само разлагает себя в одно и умерщвляет в одном. В этом плане вам не мешало бы перечитать трактат Платона «Парменид», ибо там исследуется, как многое само себя разлагает в одно. Кстати, в этом трактате рассматривается и вторая сторона — то, как это одно, разложившее себя во многое, вновь себя делает одним. Этот трактат — абстрактно-логическое (ибо в нём уже ничего нет от чувственного содержания) рассмотрение того, что мы рассматриваем как единство и многообразие мира. Итак, одно мы можем получить уже сейчас: единство-то одно, а философии — две, материализм и идеализм. Истина одна, а доктрины две. Значит, одно из двух: или одна из доктрин ложь, либо они обе ложны. Так как же? Этот вопрос так сразу не решить. По сей день насаждается первая позиция: если одно ложно, то оно должно быть абсолютно чистой ложью — ничего не должно быть истинного в этом моменте! Но если в нём хоть на йоту есть хотя бы окраска чего-то от истины, то оно уже не есть ложь. А коли так,

поразмислим над этим. Что такое абсолютно ложное и абсолютно истинное как голая непосредственная противоположность ложного? В абстрактном виде, забегаая вперёд, скажу: к моему величайшему сожалению, ничего в качестве противоположности этому вы не найдете; всё будет располагаться между абсолютным заблуждением и абсолютной истиной. Но поискать — попробуйте!



ЛЕКЦИЯ ОДИННАДЦАТАЯ

В прошлый раз мы остановились на том, что все конечные образования природы и духа вследствие собственного противоречия гибнут. Мы получили конец всякого ограниченного, особенного существования природы и духа — ничего более. В чём простота этого момента? В том, что теперь у нас нет права иметь дело с определённой хоть какого-либо вида, который имеет место, чтобы формулировать его определение. В этом смысле конец всего сущего прост. Что может быть проще? Всё то, что так мучает в сфере конечного существования природы и духа, здесь абсолютно неуместно. Можно даже сказать, что конец всего налично существующего в высшей степени прост. Обратите внимание: мы не имеем права дать этому единству природы и духа, бытия и мышления какое-либо определение, с которым мы сталкиваемся в сфере эмпирического многообразия явления с одной стороны и особенной определённости природы и духа — с другой. Почему? Потому, что тогда это было бы не всеобщее единство, а что-то ещё предшествующее! Поэтому, защищая положительный момент Просвещения, которое отстаивало этот пункт, что конечная определённая не может быть перенесена на бесконечность, я должен сказать, что в данном случае оно поступало правильно. Это не говорит о том, что позиция Просвещения была правильна полностью, но в этом пункте оно было истинным.

В связи с этим мы получили ряд безотрадных производных следствий. Первое — по способу псевдофилософствования, особенно современного. Сейчас в этой области на свете есть всякая всячина и из неё наиболее решающими тенденциями являются две доктрины. Одна носит название онтологии, другая — гносеологии. Что они собой представляют? Являются ли они философскими дисциплинами, философскими тенденциями? Имеют ли они право на философское существование? Ведь то, что они есть, ещё не значит, что они являются философскими! Посудите сами: если бы мы с вами пребывали в сфере движения к всеобщему единству природы и духа, то мы могли бы заниматься природой самой по себе и духом самим по себе, поскольку сфера внешней противоположности ещё не была бы преодолена. Но в том-то и дело, что всё это — предшествующее

философскому способу познания; мы для того так долго и тратим время, чтобы это осознать. Улавливаете? Итак, пока мы с вами оставаемся и пребываем в сфере хоть какой-нибудь внешней различённости природы и духа, бытия и мышления, конечного и бесконечного, явлений вселенной и её единой сущности, до тех пор это — дофилософский способ познания, как бы мы ни хотели покинуть это положение. Значит, притязание на то, чтобы исследовать бытие без мышления и до мышления (хотя под этим бытием в онтологии по содержанию выступает вовсе не бытие, а просто природа, предшествующая человеку и мышлению, человеческому духу) — увы, это не философская дисциплина. Столь же не является философской дисциплиной гносеология, которая занимается сознанием, мышлением, человеческим духом, который существует якобы сам по себе или во внешнем отношении к природному. Почему? — Да потому, что ни одна, ни другая односторонность не представляет собой всеобщего единства. Поэтому, увы, современные модные явления онтологии и гносеологии (а именно этим нас пичкают под названием современного философствования) не имеют, к сожалению, статуса философского содержания и, соответственно, философской формы. Значит, и здесь происходит совершенно бессознательная, стихийная форма превращения особенных определений во всеобщие, превращения особенного содержания во всеобщее содержание. То есть здесь имеет место неправомерный логический переход, вернее даже, механический перенос. Особенное выдается за всеобщее — в этом состоит псевдофилософский характер этих двух форм.

Не меньшие трудности встают и с тем, как определить это простейшее единство природы и духа, бытия и мышления. В связи с этим мне предоставляется возможность проиллюстрировать то, что могло показаться голословным тезисом, когда я сказал, что истории философии как науки по сей день нет. Вот вам иллюстрация. Из работ Аристотеля вам известно, что Фалес выступил с тем, что вода есть начало всего сущего. Больше ничего о Фалесе неизвестно. Что это такое — вода как первоначало всего сущего? Гвардия марксистов говорит: «Фалес был исторически первым материалистом». Звучит очень убедительно, ибо у него ведь не что-нибудь иное, не дух какой-то, а именно вода есть первоначало всего налично существующего во вселенной. Но присмотримся на одно мгновение к этому первоначалу. Разве вода Фалеса — это та самая вода, которую мы знаем как природную стихию? — Нет! Если — да, то

Фалес является умственно очень неразвитым человеком, ибо, зная, конечно, что греки выделяли четыре стихии, он выхватывает одну из четырёх и говорит: «Вот это и есть первоначало всего существующего!» В том-то и дело, что вода Фалеса вовсе не является стихией природного существования; если угодно, это — всеобщая стихия, а все четыре стихии — особенные. А теперь скажите, пожалуйста, что у этого первоначала есть от воды как природной стихии? Да ничего, кроме наименования! Потому и встаёт вопрос: материальное это первоначало Фалеса или духовное? Вы можете ответить на него? Я, например, не могу, потому что не знаю, какая это всеобщая стихия, хоть она и носит название воды. Я не могу сказать, природная она или духовная, ибо, сказав это, я опустил бы в дофилософские, дофалесовские языческие представления о многоначалии. Вот вам и «материализм» Фалеса!

Ладно, если бы один Фалес был виноват в этой трудности, но виноваты и все последующие философы. Как только подходил вопрос, что же есть первоначало и какова его определённость, ни один из философов никогда не опускался до того, чтобы определять это первоначало или только в форме природности, или только в форме духовности. Улавливаете? Скажите, пожалуйста, творящая субстанция Декарта — она материальная или духовная? Творящая субстанция Спинозы — она природная или духовная? В связи с этим посудите сами, что означает положение Маркса о субстанции Спинозы. Что такое, по Марксу, субстанция Спинозы? Это природа, взятая в её оторванности от человека. Лихо сказано! Два пункта в этом положении выделяются по своему истоку. Первый пункт — гегелевский: тот, что субстанция не исчерпывает всего первоначала; для первоначала необходим ещё и другой момент, дух. Отсюда у Маркса фигурирует «оторванность от человека». Второй пункт — от Фейербаха: тот, что природа есть единственное начало всего сущего, что она существует вечно и так далее. Эта мысль Маркса есть, стало быть, синтез Гегеля и Фейербаха, но когда осуществляется такого рода синтез, тогда это оказывается не синтезом, а совокупностью, то есть совокупной ошибкой! Почему? Сейчас разъясню. Мы так много тратим на это времени, поскольку нам надо шаг за шагом это осознать и прийти к окончательному убеждению, чтобы оно было неотделимо от нашей собственной мысли. Скажите, пожалуйста, что такое природа, существующая сама по себе? Что это за положение: «Природа существует вечно»? И что это за материализм, утверждающий первичность природы

и вторичность духа? Вот простой, детский вопрос: что в природе существует вечно? Если те, кто защищает этот тезис, покажут что-то природное, что было бы вечным, то я их поздравлю. Пока же я вижу в этом тезисе полную бессодержательность. Почему? Потому что, сколько бы мы ни исследовали природу, в природе нет ничего, что является вечным. В ней всё — исчезающее, ибо она существует как многообразие единичного! Таков способ бытия в природе. Значит, природа есть способ конечного существования; поэтому природное смертно и гибнет. Как же быть теперь с тезисом «природа существует вечно»?! Понимаете, суть, сущность, истина природы состоит в том, чтобы умереть как природа. «Мудрецы», утверждающие вечность природы в этом бессодержательном тезисе, не понимают восточного образа нирваны. Последняя, по крайней мере, даже в образе даёт исчезновение природного, хотя есть и другой момент — момент возрождения (правда, даже учитывая оба эти момента, остаётся ещё непонятным почему). Итак, сущность природы состоит в том, чтобы умереть. А теперь выведите-ка из этой умирающей природы духовную жизнь человека и духа. Неужели дух есть то, что является продуктом тления и разложения? Великолепно решается вопрос философии: «Всё природное (и поэтому — природа) умирает, и из этого трупа рождается человеческий дух»! Разъяснил я вам бессмысленность положения о первичности природы и вторичности духа? Нет никакой первичности природы, потому что в природе всё смертно. Всё исчезает и, вдобавок, всё возникает, а почему — пока неизвестно. Уловили? К сожалению, эта позиция до сих пор является бытующей, и это показывает, что наше сознание барахтается в дофилософских ступенях своего развития. Как видите, трудности у нас нарастают подобно снежной лавине.

Не меньшая трудность поджидает нас ещё с одним моментом. По поводу предмета философии я вам уже говорил, что его нельзя указать заранее. Нет его! Нет философского способа познания — нет и предмета философии! Так мы подошли к ещё одному каверзному вопросу: как быть с философским методом? Надо бы, добравшись до начала философского познания, знать хоть философский метод, ибо не годится же двигаться вслепую. Но вот что интересно: здесь мы наталкиваемся на ещё большие трудности, чем в рассмотрении тех апорий, которые я для вас просто эмпирически перебрал. Если идёт речь о любой опытной науке, то, поскольку в ней предмет — с одной стороны, а способ познания — с другой, постольку в ней можно спокойно иметь метод, независимый от предмета, предшествующий

предмету и самостоятельный по отношению к нему. Как только отработали, например, метод индукции как восхождения от простейшего (притом не добираясь до природы индукции, потому что добраться до природы индукции значит проститься с методом индукции), так теперь нет разницы, какой предмет подпадает этому индуктивному методу. Рассматриваешь ты явления природы или исторические явления, общественные или духовные — всё равно; иди индуктивным путём и авось получишь таблицы классификации, соотношения и прочее! Не имеет никакого значения, к какому содержанию или предмету будет применяться этот метод. В сфере опытных наук метод обладает той же безразличностью к предмету и содержанию, какой обладает математика. В самом деле, когда вы прибегаете к простейшей таблице умножения или занимаетесь более сложным математическим исчислением, сама-то специфика, определённости предмета этим нисколько не затрагивается. В конце концов, какая разница, что подвергать статистической обработке: среднюю обеспеченность советской семьи или количество действующих вулканов? Сам этот способ безразличен к тому, что втягивается в рассмотрение. Вдумайтесь, нам ведь всё равно, что считать: количество граждан или количество известных астрономам планет. Итак, предмет и метод в сфере опытной науки абсолютно равнодушны друг к другу. С одной стороны, это даёт методам опытной науки широкое применение, но, с другой стороны, вследствие этого безразличного отношения к содержанию предмета в обыденном сознании создаётся гигантская фикция об универсальности методов опытного познания: «Раз они равнодушны ко всему, значит, они самые применимые ко всему!» Что означает эта тенденция, являющаяся абсолютно господствующей в наш просвещённый век?

Если бы я давал какую-то аналогию по значению и содержанию присутствия или отсутствия здесь истины, то воспользовался бы прежде всего сферой свободы и произвола. Такой взгляд на методы опытных наук есть царство произвола в буквальном смысле слова. Этот произвол возникает за счёт того, что методы опытных наук действительно безразличны к определённости содержания, с которым эти методы будут соединяться. Но это безразличие — только первый момент. А вот второй: если бы методы опытных наук не имели никакого момента тождества с предметом, с содержанием, к которому вы их применяете, то их невозможно было бы применять! Значит, сами методы опытных наук обнаруживают в самих себе два момента. Независимо от того, знают об этом или нет,

осознают это или нет, есть момент тождества эмпирических методов с содержанием и момент внешней противоположности. Момент внешней противоположности абсолютизируется, и именно из этого делается вывод об универсальности эмпирических методов. Эта универсальность достигается тем, что или не сознают необходимый момент тождества между эмпирическим методом и содержанием, или сознательно закрывают глаза на этот момент. Если же момент тождества между эмпирическим методом и содержанием предметов учитывается, в таком случае, простите, этот метод, помимо того, что он и так эмпирический, сам ещё оказывается односторонним даже в своём собственном эмпиризме. Как только выступает тенденция сделать эмпирический метод универсальным, он доводится до чудовищной формы извращения, до противоположности самому себе. Как это пояснить? Поскольку определение количества является господствующей предпосылкой всех эмпирических методов, пожалуйста, примените это определение и ответьте на вопрос: «Какая величина у единства природы и духа?» Хорош вопрос! Сразу стал ясен предел эмпирических методов! Вывод: эмпирический метод очень хорош на своём месте, пока имеет дело с конечным предметом и конечным содержанием, противостоящим нашему сознанию, но он становится абсолютно превратным, как только его стараются применить к всеобщему единству природы и духа, бытия и мышления! Почему он неприменим там? Потому, что ему не хватает не только преодоления внешней противоположности способа познания и предмета, но ещё не хватает развитого единства предмета и сознания. Вследствие этих двух пунктов эмпирический метод абсолютно неуместен в философском познании.

Ну а как быть с философским методом? Откуда его взять, раз эмпирические методы нехороши? Увы, в философии не только предмет не дан заранее — не дан и метод! Этим нам и приходится утешаться: столь же невозможно указать заранее, до философского познания, что такое философский метод, сколь невозможно до философского познания указать предмет философского познания. Это с необходимостью следует из того выясненного нами пункта, что в первоначальном философском познании само единство природы и духа, бытия и мышления, то есть всеобщее содержание, выступает исключительно в определениях разума и никак иначе. Вот если бы их можно было расщепить, то было бы другое дело! Поэтому странно, что до сих пор в мире не осознаётся это простейшее положение, что предмет философии никак не может предшествовать философии,

философскому познанию. Но отсюда следует один псевдовывод, напрашивающийся сам собой: раз предмет философии не предшествует философскому, разумному способу познания, значит, он и существует исключительно в философском, разумном познании и больше нигде. Но в таком случае философия оказывается высочайшей фикцией субъективности и даже абсолютным царством субъективности! К сожалению, эта мысль чрезвычайно распространена. Почитайте наших «великих» учёных от истории философии, которые излагают того же Платона. Где существуют идеи Платона, согласно этим марксистско-ленинским авторам? В голове, конечно! Где, согласно этому, существует абсолютная идея Гегеля? Конечно, тоже в голове. Отсюда и песенка, что у Платона, Гегеля и так далее всё поставлено на голову, что у них сознание предшествует бытию. Странная вещь: из-за того, что единство природы и духа нельзя ни ощущать, ни чувствовать, ни представлять, делается вывод, что, значит, оно существует в сфере нашей черепной коробки. Классический «логический» вывод! Но я спрашиваю: откуда это следует и где та логика, которая давала бы право прийти к тому выводу, что раз это не ощущается, значит, существует только в голове?! Предпосылка (независимо от того, осознаётся она или не осознаётся), которая ведёт к этому выводу, состоит в том, что всё, что существует, оно обязательно воспринимается. Раз единство мира не воспринимается, значит, его и нет; оно в лучшем случае — в голове! А теперь я спрошу для завершения мысли: откуда это знание знает, что существует только то, что воспринимается? Ведь, обратите внимание, для того чтобы эту предпосылку в качестве осознанной (а в эмпиризме она выступает в осознанной рефлексии) сделать предпосылкой, нужно доказать обратное — то, что не существует ничего, что не воспринимается чувственным способом. Но тогда будем последовательными: если нет ничего существующего, что не воспринимается чувственным способом, то, простите меня, во-первых, нет самих природных законов, ибо они не воспринимаются чувственно. Во-вторых, как нам быть со сферой нравственной? Нравственные законы — они тоже не существуют так, чтобы воспринимать их чувственным способом (правда, государственные нравственные законы существуют так, чтобы их можно было прочесть, но на то это и государственная форма нравственности, которая по форме является нравственностью, а по сути своей является исторически неизбежной формой безнравственности), потому что внешней нравственности не бывает. Значит, вместе с природными законами должны исчезнуть и законы

нравственности. Но и это ещё не всё. Должны исчезнуть, в-третьих, законы самого исторического развития общества вообще и законы развития духа, ибо и они чувственно не воспринимаются. Значит, получаем святая святых эмпиризма: законов нет, необходимых существенных связей нет. Что же есть? Есть только чувственно воспринимаемое — без связей, без необходимости, без законов. Что же это такое получили, наконец? Первоначальный хаос! Итак, в начале был хаос и, главное, в конце тоже должен быть хаос!

Стало быть, это — не невинные вещи. В пропаганде этого эмпиризма и состояла так называемая «великая мысль» на русской почве, особенно начиная с Чернышевского и кончая Кропоткиным: «Что такое нравственность? Это — математический расчёт!» Но тогда не было компьютеров, а теперь это — элементарная электронно проведённая форма расчёта. Вычисляли, что для меня полезней, что вредней, что доставляет какую-то форму боли, а что доставляет форму приятного, — и получили нравственность. Однако интересно, что так называемая «теория разумного эгоизма» противоречит себе самой. Почему? Потому, что мы не имеем права высчитывать! Начинаешь высчитывать — значит, покидаешь состояние первозданного хаоса, чувственной воспринимаемости. Если быть последовательным, то, согласно этому принципу, нужно довольствоваться тем, что всё это есть в каком-то странном беспорядке, как на свалке! Так что высчитывать тоже нельзя, поскольку, высчитывая, мы будем создавать субъективное впечатление — то, что чувственно не воспринимается. Улавливаете?!

Тем не менее, несмотря на эти препятствия, нам нужно как-то идти к философскому методу. Как? Предмет для разумного способа познания онтологически исследовать мы не можем; разумный способ познания, чтоб он стал царством гносеологии, тоже, увы, исследовать не можем. Далее, вследствие отсутствия этой внешней противоположности нет заранее и философского метода. Как же быть? А быть так: мы с вами должны отправляться от того конца всего конечного существующего, куда всё погружается, — увы, другого выхода нет! Уж если всё погрузилось в своё собственное единство, а определённость вселенной погружается в него с необходимостью, то нам остаётся только двигаться от этого единства. Что же мы первоначально должны сделать? Мы должны сделать чисто отрицательный шаг. Этот шаг должен состоять в том, что мы не должны и не имеем права представлять какую-либо определённость, кроме той, которая будет выступать в этом конце всего существующего. Вот как! Если

же на вопрос: «Какая определённости у этого единства природы и духа?» — мы заранее отвечаем: «Вы знаете, это то-то и то-то!», — то откуда это следует? Так вот, пока это выступит или не выступит из самого единства, мы с вами лишены всякого права так говорить. Почему? Потому что, обратите внимание, содержание выступает в определениях разума, разум выступает только в качестве определения этого всеобщего содержания, и это запрещает нам откуда-то заимствовать определения! Да нам и неоткуда их заимствовать, ибо всё особенное природы и духа исчезло в единстве. Не надо предполагать, что мы шутим: вроде бы всё исчезло в единстве, но одновременно есть. Нет, всё исчезло не на шутку. Больше нет ничего особенного — есть всеобщее единство и ничего более! В этом смысле царит как раз вопиющее непонимание философии Спинозы. Ведь до чего договорились! Особенно Плеханов, следуя, как ученик третьего класса начальной школы, за Фейербахом, кричит от страницы к странице: «Знаете, Спиноза — это всего лишь теологическая форма материализма!» Но, простите меня, ведь субстанция, бог Спинозы — это то, что не имеет никакой природной или духовной определённости. Это — творящая субстанция. Поэтому, с точки зрения Спинозы, то, что для нас так «ценно», за что мы так «дерёмся»: вселенная с её многообразием — просто-напросто не существует. Субстанция Спинозы — это смерть всей определённости вселенной. Хорош «материализм»! Но, может быть, это — идеализм? Но и этого мы с вами не можем сказать. Значит, попутно мы подбираемся ещё к одному пункту, поскольку они неотделимы друг от друга, — к тому, как решить вопрос с материализмом и идеализмом, о чём так кричат и за что у нас тысячами истребляли с 1937 года и до конца брежневской эпохи, когда убирали идеалистов как классовых врагов.

Я уже объяснил, что, пока мы продвигаемся в сфере конечного отношения природы и духа, вопрос о материализме и идеализме не решается. Что чему предшествует: природа — духу или дух — природе? Здесь этот вопрос никогда не будет решаем. Почему? Потому что в сфере конечного нельзя указать, что дух предшествует природе или наоборот. Это, как вы понимаете, временное предшествование. А речь-то идёт о первоначале, которое является первоначалом отнюдь не во времени! «В таком-то году и в такой-то стране выступило это первоначало...» Ничего подобного, хотя этот странный взгляд бытует и в советском атеизме, ибо все его представители ищут, в каком году родился Иисус Христос. Взгляд странный потому, что в христианской религии речь идёт вовсе не о временной, хроноло-

гической форме явления. Если хронология оказывается определяющим моментом, то это — абсолютное непонимание того, о чем идёт речь в христианской доктрине. Далее мы с вами столкнёмся с пространством и временем у Канта, который поставил пространство и время на своё место, хотя дал не совсем истинные определения того и другого. Кант прав в одном пункте — в том, что пространство и время есть форма явления, и в этом Канта никакое дальнейшее философское познание никогда не опровергнет. Вопрос остаётся лишь в том, каковы явления — они объективные или субъективные? Вот тут-то как раз и начинается спор с Кантом. Но в том, что пространство и время являются лишь формами явлений природы и духа — в этом Кант абсолютно прав. Поэтому столь странна эта хронология в философском познании, и вообще странно, когда к философскому познанию пристают с хронологией.

Итак, что же представляет собой это единство? С одной стороны, оно в высшей степени просто, и метода нам не дано, отчего и приходится начинать с этого простого единства. Но тут обнаруживается ещё один момент, который я не могу не упомянуть. Какова первоначальная, самая тощая определённая этого единства? Обыденным сознанием философии как чесотка приписывается то, что в особенности антиматериалистическая философия всегда исходит из каких-то понятий. В связи с этим философию заклеямили как идеологию. Но идеология — это что такое? То, что исходят не из положения вещей, а из понятий, которым должны подчиняться вещи. Теперь я ставлю вопрос для вас: скажите, пожалуйста, вот это начало философского познания — оно по содержанию и по форме является понятием? Тем понятием, которое якобы существует в голове (потому что понятие понимают как то, что обязательно существует только в голове)? Так в голове ли это всеобщее содержание единства природы и духа или оно всё же выражено в форме разума?! Поскольку вопрос для вас прост, я дам на него простой ответ: нет, не в голове! Мы с вами убедились, что это единство есть не результат нашего субъективного абстрагирования, а результат объективности снятия всего особенного в природе и духе. Значит, всеобщее содержание, которое выступает в начале философского познания, существует вовсе не в голове. Но оно, увы, не существует вне формы разумного определения, иначе это был бы тот же самый распад: с одной стороны — односторонняя объективность, а с другой — односторонняя субъективность. Уловили? Значит, это действительно всеобщее содержание, ибо оно не является ни только природным, ни только

принадлежащим духу. Оно — и то, и другое! Понимаете, в чём дело?! Оно есть единство того и другого — но единство, выраженное только в определениях разума! Вывод: философия по своей природе никогда не начинается с так называемых субъективных моментов — она начинается с всеобщего содержания, но это содержание выступает впервые только в определениях разума. Ясен вывод?

Если ясен, задам следующий вопрос: каков способ (если не метод, то хотя бы способ) познания этого начала философского содержания? То, что способы опытных наук не подходят, это понятно само собой. Но есть ещё, как теперь выражаются, альтернатива опытным способам познания — так называемое непосредственное созерцание, интуиция и так далее. Два слова по этому поводу. Называем ли мы это интеллектуальным созерцанием, непосредственным знанием или как-то иначе, название здесь ничего не меняет. В чём суть этого? Суть в том, что сама эта форма познания была выдвинута как раз на основе рефлексии, то есть на основе рефлектирующего сознания недостатка эмпирических методов. Если мы на мгновение опустим это, то не поймём, откуда она свалилась. Поэтому, когда в сотнях публикаций отстаивают непосредственное знание в сфере опытного познания, это — настоящая абракадабра. Протест, рефлексивное сознание неудовлетворительности, ограниченности как раз эмпирического познания — и надо опять погружаться именно в эмпирическое познание! Иллюстрация: откройте книгу доктора философских наук, профессора В.Ф. Асмуса «Интуиция в философии и математике»; там написано, что у Канта учение о чувственности является тем разделом, где излагается интуитивное познание. Во-первых, это странно в том смысле, что, как я уже сказал, протест против опытного познания внедряется обратно в опытное познание. Но, во-вторых, странно и другое — то, что Асмус не только не понял, но даже и не прочитал, что, согласно Канту, чувственность не есть познание. По Канту, только рассудок в единстве с чувственностью впервые обеспечивает познание. Улавливаете, за что у нас даются учёные степени и звания? Чем больше человек не знает, тем больше званий ему дают, а если человек вообще ничего не понимает, это — шедевр для государства! Так вот, непосредственное знание, интуиция — это не способ познания в пределах опыта, а способ выхода за пределы ограниченности опытного познания. Что не удовлетворяет непосредственное знание? Сфера раздвоенности! То, что предмет сознания — с одной стороны, а сознание — с другой стороны. То есть непосредственное знание не удовлетворяет сам способ со-

знания. Почему? Потому, что сознание всегда есть сознание того, что не является сознанием и существует вне его; такова природа сознания как ступени мышления, и как раз это не удовлетворяет непосредственное знание. Как это ясно выявить? Поскольку имеется различённость предмета и сознания, постольку есть опосредствованное отношение, ибо различие налицо. Значит, согласно авторам этой концепции, нужно идти к тому, что является прямой противоположностью, а противоположностью всякого опосредствования является непосредственность. Уловили?

Тут я должен сказать несколько слов в связи с категорией непосредственности. У нас такая «высокая» философская культура, что, когда говорят о непосредственности, всем мерещится исключительно природность существования. С какой стати, почему эта непосредственность признаётся за природой? Достаточно ведь просто воображения, чтобы уже по философии Фалеса понять, что только первоначало есть сущее, а всё остальное и, стало быть, всё природное, поскольку оно возникает из первоначала и исчезает в него, есть вовсе не непосредственное! Но откуда этот дофилософский предрассудок, что раз непосредственное, значит — природное? Источник вообще-то ясен: здесь отсутствие мысли заменяют чувством страха; вместо мысли выступает чувство, и ничего более в этом определении нет! Но это — попутно, ибо мы видим, что непосредственное знание вовсе не претендует на природность. Оно как раз претендует на другое — на выход за пределы природного. Природное сознание и природа, её явления как предмет для сознания — вот что не удовлетворяет непосредственное знание. Ведь что такое чувственное сознание? Это и есть самое настоящее природное сознание! Мы с вами располагаем эмпирическими знаниями, что у всех высокоразвитых животных есть рассудок во всей его определённости, хотя, конечно, не для самого сознания животных, а как стихийно действующий. Ну и что из этого, скажете вы, ведь даже не у всех современных философов есть знание своего рассудка?! Это так, но не в этом суть. Что должно дать непосредственное знание? Непосредственное знание должно выйти за пределы природности отношения сознания и предмета и погрузиться в суть предмета! Почему? Потому, что опосредствованное не даёт сути предмета; суть всё время остаётся вне мышления, а мышление — вне сути. Обратите внимание на то, какая последовательность мысли открывается с точки зрения самого непосредственного знания. Значит, если мы хотим добраться до сути предмета, то мы должны преодолеть всякую противоположность между сознанием

и предметом. Но зато и сознание впервые выступает истинным, согласно этой точке зрения. Что же мы получили? А вот что: мы добрались как раз до непосредственного отношения! Однако что это такое — то, до чего мы добрались? Конечно, мы добрались до того, что не является уже ни только природным, ни только духовным; ни предметом, ни сознанием. А значит, есть единство того и другого; в этом и состоит заветная цель непосредственного знания. Итак, мы добрались до цели непосредственного знания. Что же теперь мы можем сказать об этом единстве? Смотрите: способ мысли должен быть в самом себе непосредственным, ибо, как только мы допускаем в нём любое различие, мы сразу впадаем в старую противоположность сознания и предмета. Значит, способ мысли должен быть исключительно простым, $A = A$. Вот это и есть непосредственность мысли как способ — никакой природности и, тем не менее, непосредственность! Ну, хорошо, добрались до цели и набросились на единство природы и духа этим способом непосредственного знания. Что же мы теперь знаем? Знаем то, что способ нашей мысли есть $A = A$ и содержание этой мысли есть $A = A$. Уловили? Вывод: мы знаем, что единство природы и духа есть. Как только мы, согласно непосредственному знанию, добрались до сущности человека (а сущность человека и есть непосредственность духа в отношении с самим собой), мы тотчас добрались до непосредственной сущности природы и духа. Если это выступает в исторической формации, в тенденции, то мы добрались до природы бога. Вместе с сущностью человека для человека впервые выступает природа бога! Уловили? Природа бога существует только для сущности человека, а не для ощущений и не для чувств; бога почувствовать нельзя. Ясна суть непосредственного знания?

Что здесь, в непосредственном способе знания, есть истинного и поистине великого? Истинное и великое в нём состоит в том, что мы действительно не можем знать истинно-бесконечное в сфере опытного познания. Это — правильный вывод. Далее, истинно то, что сущность вселенной может выступить только для сущности человеческого духа и в самой сути человеческого духа. Ведь, посудите сами, для того чтобы добраться до непосредственного знания, мы должны отбросить всякую особенность, всякую ограниченность, всякую конечность человеческого духа. Ощущения, созерцания, представления — это всё ограничения сущности человеческого духа, улавливаете? Их нужно преодолеть! Повторяю: сущность вселенной раскрывается только для сущности человеческого духа и выступает в этой сути духа. Это — повыше точки зрения всех исторических

форм материализма, где материя всегда воспринимается! Материализм ещё никогда не поднимался до высоты непосредственного знания, согласно которому следовало бы заявить, что материя может выступить только в разуме и для разума. Пусть воспринимают и нюхают материю Спиркин и компания, если им нравится эта материя! Таким образом, что же здесь утверждает непосредственное знание? Оно утверждает неразрывность сущности вселенной и сущности человеческого духа, ибо это не две сущности, а одна, единая сущность! Знаете, чему это конец? Это — конец всем формам дуализма, согласно которому есть, с одной стороны, божественный разум, а с другой стороны — человеческий; есть божественный дух слева, а человеческий — справа. Нет этих двух — есть одно! Итак, вот великое положение непосредственного знания: сущность вселенной и сущность человеческого духа не могут быть разделены пополам! Это не две сущности потому, что если их две, то они уже — не сущности, а просто конечное по отношению к конечному. Уловили, в чём секрет?! Значит, непосредственное знание вообще запрещает всякое арифметическое деление и, соответственно, обратное — умножение. Всё, что подлежит умножению и делению, увя, пахнет сферой конечного, опосредованного, обусловленного отношения. Это царство слепого, мёртвого детерминизма — непознанной судьбы. Поэтому непосредственность отношения всеобщего единства природы и духа выводит, согласно авторам этой позиции, в царство свободы. Здесь действительно есть ценнейший момент, состоящий в том, что свобода есть не отношение одного конечного к другому конечному, где всегда есть господство и подчинение. Почитайте «Героя нашего времени» Лермонтова, записки в журнале Печорина. Почему он не знает и не признаёт дружбы? Потому что она всегда вырождается в господство и подчинение! Уловили?! Царство конечного никогда не избавлено и неотделимо от господства и подчинения; с царством конечного необходимо связан фатализм. Помните в том же произведении главу «Фаталист»? Так что были и на русской почве философски мыслящие совсем не в философском направлении революционных демократов!

Значит, непосредственность надо было спасти и вывести, ибо она действительно содержит в себе многое. Одновременно я должен указать ещё на одно. Непосредственный способ познания всеобщего единства вселенной содержит ещё и тот положительный, истинный момент, что этот способ познания разрушает всякий авторитет. Попробуйте-ка выступить перед представителями непосредственного

способа познания с утверждениями: «Маркс сказал», «Ленин учил», «Сталин дал приказ» — они вас на смех поднимут, ибо то, что поκειται на внешнем отношении, не имеет истины! Если приказ, то это — господство, а те, которые выполняют приказ, — всего лишь подчинённые! Значит, опять сфера обусловленности посредством отношения, значит, опять, увы, царство детерминизма — царство отсутствия свободы, отсутствия истины, красоты и так далее. Теперь вы знаете, что значат слова: «Нас вырастил Сталин», — Сталин вырастил нас исключительно как на конном заводе, где основной целью выступает производство — быть работающими! Итак, что может признавать человек, согласно непосредственному знанию? Только то, что получает отзвук и находит соответствие в его внутреннем духе. Никакой авторитет здесь несостоятелен, недопустим и нетерпим. Значит, всё, что человек не приемлет своим духом, для него неистинно. Уловили? Уточню ещё, каким духом — отнюдь не любого состояния! Если он принимает что-то ощущениями, то, согласно непосредственному знанию, пусть он ощущает даже эту материю, это всё равно будет для него ощущаемая материя, с одной стороны, и он, ощущающий дух, с другой — опять сфера конечного отношения! Уловили?! Значит, непосредственное знание получается не для всякого духа, а только для сути человеческого духа, где снимается, преодолевается ограниченность человеческого духа и дух достигает своей собственной сущности. Вы, наверное, догадываетесь, что непосредственный способ знания генетически, по своему происхождению связан с платоновским моментом припоминания: не извне человек получает знание, моральность, красоту, добро и так далее, а исключительно развивая зародыш этого в себе самом. В противном случае, говорит Платон в «Государстве», советские тюрьмы были бы величайшими школами добродетели!

В чём состоит ограниченность непосредственного способа знания? В одном-единственном пункте: в том, что это знание претендует как на единственный истинный момент исключительно на непосредственность как сущность мысли и непосредственность как сущность предмета. Сделав краткое замечание, что сведение сущности бытия и мышления к непосредственности и способа мысли — только к непосредственности есть ограниченность непосредственного способа знания, я имею теперь возможность перейти к тому, чтобы поставить вопрос в положительной форме. Итак, как же нам быть с началом познания философского содержания? Мы с вами видели, что конечное содержание исчезло; теперь есть

бесконечное единство, а всё особенное природы и духа погрузилось туда. Каково это единство? Это абстракция единства, $A = A$? Если $A = A$, то есть непосредственное тождество с самим собой, то, простите меня, это такая мнимая бесконечность, содержание которой остаётся вне её. Абстрактное всеобщее единство оставляет всё особенное содержание существовать вне себя. Поэтому, несмотря на претензию быть всеобщим, такая бесконечность как раз сама конечна. В связи с этим я вам разъяснял, что и вся совокупность явлений вселенной в её бесконечности именно этим самым и есть конечное. Значит, мы не с этим единством имеем дело. А с каким? С таким, в котором действительно всё исчезло! Ничего нет вне единства, ничего нет вне всеобщего содержания. Представляете (а теперь, я думаю, и осознаёте), что значит положение Парменида: «Есть только бытие, и ничего иного нет»?! Но бытие это или небытие — этот вопрос мы пока оставляем открытым; это пока неизвестно, ибо я употребил название бытия только для того, чтобы была хоть какая-нибудь ориентация вам для представления.

Итак, есть только какое-то одно всеобщее содержание, в которое всё погрузилось, в котором всё исчезло и вне которого ничего нет. Значит, мы впервые имеем дело с каким-то бесконечным. Почему? Потому, что конечное всегда существует таким способом, что обязательно должно быть другое или другие конечные, через отношения с которыми оно и существует. Это хорошо знают в нашем обществе: система связей как опора на другие конечные тела обеспечивает существование данному индивиду. Однако, обратите внимание, какое существование? Ясно, что существование конечное! Это хорошо и безупречно действует в мире обывательском, то есть в том мире, который единственно только и существует с точки зрения обывателя, но который не существует с точки зрения философского познания. Значит, конечное существует исключительно через отношение к другому, к иному. Знаете, что это означает? То, что сущность всего конечного есть иное! Сущность всего конечного есть инобытие, или — проще, в положительной форме — сущность есть бесконечность! Прекрасно! Но если конечное существует таким образом, то как быть с бесконечным единством бытия и мышления, природы и духа? Оно-то хоть что-нибудь имеет вне себя? Всеобщее содержание к чему-нибудь относится, через что-нибудь поддерживает себя? Увы, нет, ибо вне его нет ничего! Понимаете?! Поэтому даже парменидовская школа, ещё держась представлений, пришла к выводу, что бытие — это вселенная в целом, чтобы не дать повода советским марксистам соблазниться,

будто вне бытия есть что-то ещё. Значит, всеобщее единство есть такое всеобщее содержание, вне которого ничего нет — ни особенного, ни единичного. Кошмар! Но, обратите внимание, в этом кошмаре, в этой абсолютной простоте и заключается вся сложность. Раз всё особенное вселенной исчезает и исчезло во всеобщем единстве, то, простите меня, мы ниоткуда никакой определённости больше получить не можем, кроме как только из этого единства. Ясно?

Если ясно, то следующий простой вопрос: какое же это единство прежде всего выступает в наших определениях разума? Один момент мы уже спокойно можем указать: в отличие от единичных эмпирических существований природы, общества и мышления это — всеобщее содержание. Второй момент: каково это всеобщее содержание? Оно — какое-то развитое, опосредованное в себе самом, расчленённое и так далее? — Ничего подобного! Представьте себе на мгновение (хотя время здесь неуместно, но для представления сгодится, ибо представление не может обойтись без времени), что все явления вселенной погрузились в единство. Смотрите, теперь мы ничего не можем указать вне этого единства. Пока конечное существовало, мы могли говорить: это — то, это — другое, а это — третье и так далее без конца. Понимаете, всё это погрузилось в единство и теперь поиди найди, где оно! Мы не можем указать, что теперь осталось от того, другого, третьего и каково оно в этом единстве. Улавливаете? Как раз именно потому, что всё конечное погрузилось в единство, но не более, это всеобщее содержание есть непосредственное. Ещё одна интересная непосредственность: совсем не природная и совсем не духовная, даже как непосредственно данная. Итак, непосредственность, отчего кажется, что теперь мы протянули руку непосредственному способу познания. Но это — фикция и иллюзия! Смотрите: ведь противоположности были? Были, причём не только внешние противоположности, начиная с чувственного сознания, с опыта, но и включая высшую противоположность бытия и мышления, свободы и необходимости. Были противоположности и сняли себя, перевели в своё собственное, одно-единственное единство всего сущего. Вывод: значит, это единство, несмотря на всю свою непосредственность всеобщности или всеобщность непосредственности, не есть абстракция. Да оно и понятно, ибо как абстракция могла бы справиться с определённой всего природного, исторического и духовного, чтобы поглотить это в себя? Это не абстракция, а какая-то абсолютная всеобщая мощь, которая просто раскрыла истину всего конечного — то, что истина всего конечного есть всеобщее единство. Всё, больше

здесь ничего нет! Справедливо ли, если морально ставить вопрос, поступило это всеобщее единство с конечным? — Справедливо, ибо конечное потому и гибнет, что оно конечно; гибелью конечного обнаруживается его собственная природа. Поэтому было бы несправедливо, если бы конечное, будучи конечным, продолжало бесконечно существовать. Здесь конечное ставится на его собственное место; что оно есть в себе, то оно и получает в своём окончательном развитии, то есть гибнет. Но, обратите внимание, вследствие этой абсолютной отрицательности всеобщее содержание оказывается одновременно в себе определённым. Поглотив всё в себя, всеобщее единство вследствие этого включило всю определённость, всякое содержание в себя самого. Так что, если угодно, всеобщее содержание есть содержание вообще всякого содержания во вселенной. И тем не менее первоначально оно может выступать в определениях разума как непосредственное, только как простое. Оно вначале простое и мы вначале ничего не можем о нём сказать, но одновременно оно такое простое, которое включило в себя все различия, все противоположности. Значит, с одной стороны, оно — просто, а с другой стороны, оно в том же самом отношении — сложно. С одной стороны, оно тождественно с собой, и в том же самом отношении оно различено от себя самого. Притом здесь, в этом всеобщем содержании, дело с единством и различием обстоит не так, что можно фиксировать один и другой момент в обособленности друг от друга, как в сфере конечного существования. Ничего подобного — само это простое различено в себе и в различении в себе оно одновременно есть как раз единое. То есть здесь недопустимы никакие три обособленные момента. Мы не можем сказать: вот вам бытие как момент единства — с одной стороны, мышление как его момент — с другой и, наконец, само единство — с третьей. Это — одно, причём такое, что все три момента есть, но нельзя и невозможно фиксировать ни одного момента отдельно.

Однако если, забегая вперёд, мы специально допустим, что три момента (которые здесь не фиксируются, то есть не существуют как три, а есть лишь единое, в котором всё поглощено в себя) достигли какого-то развития определённости, то что получается? Встаёт вопрос: что представляет собой каждый из трёх моментов в самой простейшей, первоначально-развитой определённости, выходя из этого первоначального единства, в которое погрузилось всё? Что такое, во-первых, бытие и, во-вторых, мышление? Нетрудно сообразить, что бытие и мышление, как только получают хоть какую-то

определённость, сразу обнаруживают себя как особенное, потому что они начинают отличаться друг от друга. Улавливаете? — Хорошо. По крайней мере, есть два момента (особенное и особенное), значит, в самом всеобщем налицо сфера конечного отношения. Далее, что такое теперь их отношение друг к другу? Не только же конечное отношение, но это же и всеобщее единство?! Прекрасно, оказывается, всеобщее единство впервые выступает в этом соотношении бытия и мышления в первоначально-развитой форме как всеобщее, как именно момент всеобщего. А тогда получается интересное, что само всеобщее содержание в зародыше есть единство трёх моментов: единство всеобщего, особенного, единичного! Вот оно какое, это «простое» единство! Смотрите: пока бытие находилось в какой-то внешней противоположности к мышлению, бытие-то было? Было; и мышление во внешнем отношении к бытию — тоже было. Они исчезли, сняли себя в единство? Сняли. Но полностью-то не пропали? Нет! Значит, в этом единстве, даже при всей его неразвитости, всё равно потенциально и притом в качестве реальной возможности есть и бытие, и мышление, хотя их и невозможно указать как части. Оказывается, что само всеобщее единство в себе самом есть единство трёх моментов: бытия, мышления и их единства. Сам конец всего сущего во вселенной и, соответственно, начало этого всего есть единство бытия и мышления, то есть единство трёх моментов: всеобщности, особенности, единичности.

А теперь скажите, какой способ мысли здесь является адекватным? Непосредственное знание, которое держится в мысли за одно только $A=A$, или опытная наука, которая держится за абстракцию всеобщности рассудка, с одной стороны, и определённость предмета, содержания, с другой? Увы, ни то, ни другое не подходит. Вывод: вследствие того, что во всеобщем содержании, во всеобщем единстве бытия и мышления имеются в качестве реальной возможности все три момента: бытие, мышление и их единство, то есть всеобщее, особенное и единичное, — вследствие этого единственным способом познания философского содержания выступает *понятие*! Ничего большего мы пока получить не можем. Значит, не ощущение, не созерцание, не представление, а понятие есть единственный способ познания философского содержания. Это и есть разум — вот к чему мы подобрались!

Теперь я должен для разъяснения сказать следующее. Я думаю, вы догадались, что означает очень жизненное у нас философское учение, что философские понятия, чтобы не исказить объективной

истины, должны быть гибкими, эластичными, приспособляющимися и так далее, вплоть до перехода в свою собственную противоположность? Откуда и что это за заповедь, что понятия должны быть гибкими и жидкими? Простите меня, если это понятие, то ему не надо быть гибким, ибо вследствие различия трёх моментов в нём самом: всеобщности, особенности и единичности — его не удержать в какой-то одной застывшей определённости! Понятие вследствие этого обнаруживает себя в процессе. Зачем ему это? Затем, что только таким оно и может быть! Понятие существует только в своём собственном процессе, значит, ему незачем быть гибким; оно само есть абсолютная гибкость. О чём же тогда идёт речь в приведённом выше ленинском афоризме? — О том, что вместо понятия нам опять подсовывают представление. У нас есть, например, представление о море, но не сказано, о каком: то ли о Северном, то ли о Чёрном; и это представление должно стать гибким, ибо нельзя же его связывать только с одним морем, оно ко всем морям должно применяться! Улавливаете? Значит, именно там, где в качестве понятия подсовывается $A = A$, тут как раз и выступает поучение, что понятие, оказывается, должно быть ещё и гибким, эластичным! То, что здесь громко именуется понятием, на самом деле есть представление. Вдобавок при этом обнаруживается чудовищная форма философской неразвитости. В чём она состоит? Объясняю: простите, пожалуйста, а представление должно ли ждать откуда-то со стороны указания, чтобы стать гибким? Пусть оно абстрактно; но требуется ли, чтобы со стороны пришло что-то (воля, желание, осознание некоего содержания такого рода афоризма), чтобы, наконец, представления пришли в движение, стали гибкими и начали переходить друг в друга? Это ли нужно для представления?! Это не имеет никакого отношения к философскому взгляду! Представления ничем не хуже, а даже лучше, чем конечные природные образования. Конечные природные образования абстрактны именно потому, что они конечны, и абстрактность природных образований здесь не лучше абстрактности представлений, и наоборот. Значит, представления должны придти в движение и стать гибкими не по указке извне, не благодаря внешней силе, а вследствие собственной ограниченности. Как раз абстрактность, неопределённость представления и есть его собственная ограниченность, поэтому представление не надо побуждать идти вперёд и делаться гибким. Оно, как любое конечное существование, с необходимостью переходит в свою собственную противоположность! Только не надо ему мешать; оно уже

переходит в иное, а его как раз хотят удержать в предшествующей неопределённости.

Вывод простой: абсолютно непосредственного вообще ничего не существует! Что же существует на самом деле? Для момента тождества с собой сфера существования не имеет значения: в природном, общественном, духовном — везде есть этот момент, но моментом тождества с собой ничто не исчерпывается. Почему? Потому, что моментом тождества с собой не исчерпывается всеобщее единство природы и духа, как мы с вами уже видели. Ведь единство — это тождество с собой как момент всеобщности? Да! Но одновременно в нём же содержится (как реальная возможность) особенность и бытия, и мышления. Значит, если сама сущность вселенной не есть непосредственность и к ней не сводится, но она не есть и только опосредствованность (различённость друг от друга с обособленностью самостоятельности существования и так далее), то тогда откуда всё имеющееся в природе, обществе и мышлении возьмётся как страдающее той или другой односторонностью (непосредственности или опосредствованности)?! То есть в том, что исключительно на меня нашёл способ познания, и лежит причина того, что мы что-то забираем исключительно в сферу или царство односторонности опосредствованности или односторонности непосредственности. Ясно? Так что же на самом деле есть? Если говорить абстрактно, есть лишь единство того и другого. Однако единство опять можно понимать как застывшее, от которого извне требуют стать гибким. На самом деле есть процесс и ничего более! Да, всеобщее единство как содержащее в себе особенность, единичность и всеобщность именно вследствие этого, будучи тождественным себе, есть противоречие с самим собой; и, будучи противоречием с самим собой, оно в этом противоречии есть единство! Значит, всеобщее единство бытия и мышления в буквальном смысле слова и есть источник всякого *саморазвития*. Действительно, откуда ждать чего-то для всеобщего единства, если всё особенное, единичное, конечное исчезло в нём? Кто придёт и выведет это всеобщее единство из состояния вечного равновесия?! Вот если бы было вечное равновесие, то тогда это и есть как раз непосредственность всеобщего единства как отношения с самим собой — то, во что впал Евгений Дюринг. Значит, всеобщее содержание есть источник собственного развития и ничто извне не является таковым для него! И ещё один вопрос: откуда же в таком случае оно черпает какую-то свою собственную определённость? Да ниоткуда — только из самого же этого всеобщего единства.

Значит, мало того, что всеобщее единство бытия и мышления есть источник саморазвития, но оно есть ещё и единственный источник всякой определённости в своём собственном развитии!

Общий вывод. Что же развивается? Ничто не развивается, кроме всеобщего единства бытия и мышления, природы и духа! Но как же быть тогда с остальным? Смотрите-ка: механическая формация природы развивается, органическая формация развивается, даже социализм, говорят, в нашем обществе развивается — как быть с этим-то? Очень просто: если здесь что-то и претерпевает процесс изменения и развития, то все эти особенности развиваются не благодаря своей собственной определённости как особенности, а исключительно за счёт присутствия в этих формациях момента всеобщности! Момент всеобщего единства и движет всё определённое в природе, обществе и мышлении, создавая видимость, что эти конечные существования движутся, то есть движут себя. Понимаете, на самом деле развивается только всеобщее во всём особенном и единичном, а иначе деревья делали бы себя стульями для нашей аудитории, чтобы стулья здесь были в достатке. Почему бы единичному дереву, как раз вследствие развития, если оно у него действительно есть, не стать стулом?! Как видите, я подошёл к одному из самых щекотливых вопросов для современной духовной жизни вообще — к вопросу о том, что развивается. Ходячее мнение, претендующее на то, что оно является философским, сводится к тому, что развивается всё. Но нет, всё лишь *развиваемо*, а *развивается* лишь всеобщее во всём! Это — далеко не одно и то же, ибо вопрос состоит в том, где — *движение*, а где — *самодвижение*. Пункт в высшей степени важный. Если бы я начал переводить этот пункт во все особенные формации, то у политиков волосы встали бы дыбом, даже если они у них не растут. Почему? Потому, что важнейшим здесь является то, что всякое самодвижение присуще только всеобщему единству природы и духа, бытия и мышления. Я уже не говорю про политику, отношения между обществом и государством, что она в связи с этим представляет собой, эта действительно «высокая политика», в антипод философскому познанию. Здесь нарушается даже сфера конечного существования, где одно конечное только и может утверждать себя через связь с другим конечным.

Итак, мы получили пока простейшее. Всеобщее есть самопротиворечие и тождество с собой в противоречии. Оно есть вследствие этого саморазвитие, самодвижение и, поскольку определения ниоткуда черпать нельзя, самоопределение. Значит, всеобщее единство

бытия и мышления вследствие собственной определённости идёт к самоопределению и есть *самопроцесс*, то есть процесс определения себя самого из себя самого. Философия, собственно говоря, есть не просто познание, а познание и развитие вот этого всеобщего единства. Если бы это всеобщее могло существовать таким образом, что до разумного способа познания можно было бы к нему подойти и на него извне посмотреть, то мы сказали бы: философия есть только познание. Но в том-то и дело, что раз всеобщее содержание бытия и мышления, хотя проявляется везде, выступает впервые в разумном способе познания, философия как разумный способ познания есть одновременно и развитие этого всеобщего содержания! Здесь мы получаем один из самых каверзных пунктов: оказывается, философское познание есть не просто познание, а развитие всеобщего содержания бытия и мышления. Если мы хотим знать, что такое единство природы и духа, бытия и мышления, то, извините, мы этого не узнаем больше нигде, кроме как только в самом процессе философского познания этого единства. Значит, что такое единство бытия и мышления, мы впервые узнаём только в пределах самого философского познания, а не до философского познания. Если сказать, что философия есть только познание, то это будет не очень точно, ибо она есть не только познание, но и развитие всеобщего содержания, всеобщего единства бытия и мышления. Теперь — второй момент. Поскольку мы установили, что здесь содержание выступает в определениях разума, а разум выступает определением содержания, постольку, обратите внимание, вместе с развитием содержания происходит одновременно развитие мышления! Уловили? Процесс развития всеобщего содержания, процесс развития единства бытия и мышления есть одновременно процесс развития мышления. Притом какого мышления? — Разумного мышления! Так что, понимаете, разум вовсе не есть окисление человеческого тела и не ржавчина железа — это всеобщее на высшей ступени его собственного развития и самоопределения! Значит, предмет философии есть всеобщее, которое достигло всеобщего развития в себе самом, — это и есть разум. Правда, здесь, в исходном пункте, нельзя понять, разум ли это или неразумие, хотя есть один вопрос, который для прояснения этого следует задать, а именно: откуда появляется определённость бытия и, соответственно, определённость мышления? — Об этом я скажу в следующий раз.



ЛЕКЦИЯ ДВЕНАДЦАТАЯ

Мы остановились на том, что философия занимается познанием и развитием всеобщего единства бытия и мышления. Отсюда и отправимся далее. На первый взгляд кажется, что мы подошли к абстракции в высшей степени. Я хочу втянуть вас в такую определённую этого пункта, которая будет вначале казаться очень трудной, но без которой мы не сможем обойтись. В чём состоит трудность?

Когда мы с вами добрались до всеобщего единства бытия и мышления, природы и духа, то могли бы, кажется, на этом и успокоиться, ибо мы получили первоначало, из которого всё возникает и в которое всё возвращается. Чего же ещё более? Давайте теперь рассуждать об этом первоначале — вот и всё! Но тут-то и возникает величайшая трудность, ибо помимо того, что мы добрались до первоначала, нам с необходимостью нужно удержать тот момент, как осуществляется познание этого первоначала, как само первоначало выступает в этом познании. То, что способом познания всеобщего содержания может быть только понятие, что первоначало может быть познано только в понятии — это правильно, но и этого мало. Дело в том, что не только вне философской сферы познания, но и в пределах философии, когда она не достигла знания своей собственной природы, мы довольствуемся тем, что способ субъективного познания предмета является чем-то второстепенным. Главное ведь якобы содержание. Получено или нет истинное всего ограниченного, определённого, конечного во вселенной? Получено, и неважно, каким методом его получили. Дескать, истина — во главе угла, а способ, каким мы начинаем познавать это истинное, каким выступает само это первоначало — дело, мол, второстепенное, ненужное. Но парадокс философского познания и самой природы философии состоит в том, что субъективный способ познания истины не является безразличным, безучастным в самом определении истины. Проще говоря, объективной истины вообще нет, если она фиксируется и представляется только как объективная сторона! Нас избаловали тем, что, как говорят, истина объективна, если предмет существует объективно, если имеется объективное, адекватное содержание, и нам только и остаётся, что следовать этому содержанию, и мы

получаем истину. Но для истины важно не только наличие объективности содержания, и притом истинного содержания, потому что содержание объективно, когда оно истинно, в противном случае оно ещё не объективно. Просто бытие — объективно, но истина — форма знания — и объективна, и чрезвычайно субъективна. Оказывается, что для того, чтобы мы имели дело с истиной, нужно ещё и истинное познание этого истинного содержания! Вот почему я так подробно остановился на непосредственном знании.

Итак, возникает вопрос: как же нам быть? Содержание, выступающее как всеобщее содержание бытия и мышления, оно что — данность? Если это содержание есть данность, тогда что, оно является результатом определения разума? Эти вопросы не безразличны, потому что если мы принимаем первую позицию, тогда мы попадаем в объятия всех исторических форм эмпиризма, которые до сих пор гордо называют материализмом. Предмет дан, содержание дано, следуем за ним с пустой формой мысли, будем усваивать, воспринимать — и все дела. Если же мы принимаем второй момент, а он очень важный, тогда оказывается иное. Посудите сами: если у нас нет формы ощущения, то для нас не существует и ощущаемого. Но как в таком случае быть с положением, что у нас нет разумной формы, — ведь тогда тем более нет никакого содержания, соответствующего разуму! Поэтому так просто этот второй момент мы отбросить не можем. Но если только мы его удержим, тогда получается, что, в общем-то, всякое содержание, в том числе и объективное всеобщее, является исключительно продуктом субъективного определения мышления. Тогда встаёт вопрос: что же такое этот несчастный разум? Ответ получается негодный: разум есть всего лишь субъективная форма деятельности мышления, которое делает то-то и то-то! В том-то и дело, что формы мышления, которые генетически, исторически предшествуют разуму, — те формы, через которые прокладывается дорога к разуму, — они действительно могут выступить как односторонне субъективные и выступают так (по крайней мере, создают такую видимость, что они только субъективны). Но как только мы добрались до разума, если мы и его начинаем трактовать как субъективную форму, то, простите, это уже не разум. Это какая угодно форма мышления, но — из предшествующих разуму. Значит, в философском познании ни тот, ни другой пункт нас удовлетворить не могут. Как же быть? Оказывается, что всеобщее содержание столь же есть, сколь оно одновременно является определением разумного мышления. Если

мы поставим перед собой цель освободиться от всех форм субъективности, в том числе от разума, и взять это всеобщее содержание бытия и мышления просто объективно, как оно есть, то, как только мы освободимся от формы разума, никакого всеобщего содержания мы не найдём нигде. И тем не менее это содержание вовсе не является исключительно целиком и полностью продуктом определения разума. Парадокс! Поэтому задача для формально-математической логики совершенно противоречивая: всеобщее содержание столь же дано, сколь оно есть определение разума. Одновременно, а не порознь! Больше никакого вывода у нас с вами нет. Поэтому надо присмотреться к тому, как выступает это всеобщее содержание в определениях разума.

Наше обычное представление, в том числе и представление философии, чрезвычайно пестро и бесконечно богато по своей чувственной определённости. Как только ставится вопрос: «Каково же единство природы и духа, бытия и мышления?» — какое только бесконечно пёстрое чувственное содержание не подсовывается в качестве содержания этого единства! Например, говорят, что единство мира есть результат долгого развития естествознания и так далее — что только не тянется в это содержание вследствие таких определений и дефиниций! Но мы убедились в том, что независимо от того, как мы хотим поступать со своим сознанием, если мы следуем объективности саморазложения всего конечного во вселенной, мы получаем такое единство, которое является всеобщей отрицательностью всего существующего во вселенной. Значит, это — то, где всё в качестве определённого во вселенной действительно исчезло. Как нам теперь поступать? Идти вспять? Надо же определить это единство бытия и мышления! Поэтому давайте или вспомним об оставленных позади способах существования предмета и сознания, или объясним отрицательность. Роскошь возвращения к дофилософскому познанию, к внешней противоположности сознания и предмета, содержания и формы нам не дозволена. Представляете, мы с вами добрались до всеобщего содержания, и спрашивается, откуда приобрести форму этому содержанию? — Может быть, извне? Ведь содержание есть, теперь нужна какая-то форма. Но если мы пойдём по этому пути, то будем возвращаться к особенному содержанию. Значит, всеобщее содержание есть такое содержание, которое вовсе не бесформенно, как можно было подумать вначале. Или, проще говоря, всеобщее содержание и есть всеобщая форма всего существующего! Стало быть, манипулировать на различии,

внешней противоположности формы и содержания можно лишь до тех пор, пока форма и содержание являются чем-то особенным. Это не мы вследствие недостатка нашего познания, имея дело с чем-то ограниченным как предметом, вынуждены фиксировать, что содержание этого предмета — одно, а форма — другое; нет, в сфере конечного форма и содержание действительно распадаются. Поэтому-то и получается, что когда конечное вследствие его собственного противоречия гибнет, оно одну форму своего наличного бытия теряет и преобразует содержание в другую форму наличного бытия. Значит, саморазличение любого конечного есть смена форм его наличного бытия. Вместе со сменой формы происходит и какая-то смена содержания, но от этого форма и содержание не перерастают в тождество, чтобы нельзя было фиксировать внешнее различие между ними.

Но это — в сфере конечного. Можно просмотреть все общественные формации, то есть все исторические общества, фиксировать содержание и форму и говорить, что рабовладельческая формация есть одно содержание, а феодальная формация — другое содержание и так далее, но, обратите внимание, мы с необходимостью будем иметь дело с этим внешним различием формы и содержания до тех пор, пока не выступает природа общества как таковая. Кошмар! Теоретики светлого будущего в качестве работников научного коммунизма и идеологи, которые заняли позицию внешней противоположности нашего общества всей предшествующей истории, думают, что тем самым уехали в светлое будущее. Вы поймите, что это означает, когда занимается такая позиция, что внешняя противоположность — *status quo* истории; это означает, что историческое движение не входит в содержание и форму нашего общества, что наше современное общество не есть результат всего предшествующего исторического развития. Но поскольку наше общество не содержит в себе предшествующую историю, оно более тощее, чем предшествующая история. Это значит, что для него необходимость составляет какая-то предшествующая ступень в уже пройденной истории общества, а не светлое достигнутое будущее, и критерием опять выступает различие формы и содержания. Чтобы было ясно, насколько точно я здесь привожу аналогию, вдумайтесь: ведь содержанием общества является сфера его экономического отношения, а формой выступает политическая организация государства. Кто же спутает государство как политическую форму существования и экономическое содержание этой формы? Вот вам и всенародное государство, то есть государство для

всего народа! Но государство всегда было таковым. Разве рабовладельческое государство было для части народа? Нет, оно было и для рабов, и для рабовладельцев. И наше государство тоже есть государство и тех, кто управляет обществом, и тех, кто управляем в обществе, — общенародное государство! Но те, кто правит, и те, кто управляемы, — это и есть внешнее различие формы и содержания этого общества, распадающегося на общество и государство. Итак, в сфере конечного форму и содержание легко различить, но как же быть в сфере всеобщего содержания? Где найти для всеобщего содержания, для всеобщего единства мышления и бытия какую-то форму? Может быть, взять для него какую-то уже готовую форму? Но, простите, любая из готовых форм есть лишь особенная, а здесь мы имеем дело не с каким-то содержанием в природе или даже с содержанием всей природы и не с содержанием какой-то особенности духа или всей сферы духа, а с единым содержанием природы и духа. Годится ли любая особенная форма для этого содержания? — Нет! Значит, поиск готовой формы для этого содержания бессмыслен. Остаётся делать одно: в самом этом содержании отыскивать его собственную форму.

Всеобщее содержание в своём исходном пункте есть одновременно всеобщая форма и, наоборот, всеобщая форма есть одновременно всеобщее содержание, притом так, что невозможно установить различие между ними. Значит, то, к чему мы с вами привыкли — манипулировать с различием формы и содержания (по-философски, с диалектикой формы и содержания) — это, простите меня, не исходный пункт, а определённый результат. Прежде чем прийти к диалектике как к внешнему отношению содержания и формы, нужно исследовать предпосылку: откуда эта различённость содержания и формы и их отношения. Такой предпосылкой и выступает это проклятое единство бытия и мышления в их исходном пункте. Задача в высшей степени «простая»: из полученного с таким трудом единства нужно теперь получить всё остальное в природе и в духе! Если мы ещё знали, что существует вот то-то и то-то в природе, в истории общества и духовной жизни, то с этим приходится проститься. Если мы знали, что есть какие-то особенные законы природы, общества и мышления — увы, нам приходится проститься и с ними. Значит, ни особенного бытия природы, общества и мышления, ни их особенных законов — ничего нет, а, главное, нет законов диамата! Ибо к чему их привязать? К единству противоположностей? Но, извините, противоположности здесь нет, ибо мы получили обратное:

то, что противоположность бытия и мышления сама разрешила себя в своё собственное единство. Где же противоположность-то?! Поэтому ни о какой потасовке материализма и идеализма здесь тем более идти речь не может.

Задача становится труднее, но, тем не менее, она решаема. Итак, присмотримся. Из представления можно черпать что угодно: и так понимать единство, и этак. Разве не понимают единство таким образом, что существуют только конечные, материальные образования: вещи, тела и так далее, — а всё остальное является фикциями?! Значит, совокупность тел, веществ и так далее и есть это единство — вот вам лебединая песня современного диамата. Это похоже на то, как если бы на вопрос: «Что такое род животного?» — нам ответили бы: «Совокупность всех индивидов в этом роде и есть род!» То есть название «род» оказывается лишним, есть другие слова — «совокупность индивидов»! Поэтому вопрос, как и где выступает это единство, далеко не безразличный. Где не выступает, мы установили — в чувственности, в созерцании, в представлении оно не выступает. Кошмар: его нигде нет и, тем не менее, оно есть; и, главное, оно единственное только и есть! Понимаете? Вдобавок получается ещё интереснее, ибо тут уместно поставить вопрос: а как же быть с многообразием-то мира — его-то философия познаёт или не познаёт? И ещё один вопрос: если, по определению Энгельса, диалектика есть наука о всеобщих законах развития природы, общества и мышления, то, если не явления, по крайней мере хоть всеобщие законы природы, общества и мышления она может познавать? Ответим вкратце на оба вопроса.

Итак, познаёт философия или нет бесконечное многообразие явлений природы, общества, мышления? Если мы, заняв гордую позицию, скажем «нет, не познаёт», то окажется, что всеобщее единство, до которого мы так долго добирались, вообще находится по ту сторону всего сущего, а само многообразное сущее — по эту сторону. Получится старая песенка, вариация на тему Платона: идеи Платона существуют где-то высоко-высоко в потустороннем мире, а действительный мир существует по эту сторону низко-низко и близко-близко к нам! Получатся два мира, о которых Платон никогда не писал. Значит, не годится такой ход мысли. Но как же нам быть? Нам надо посмотреть без всяких компромиссов, как это всеобщее единство бытия и мышления выступает в одном способе — в чистых определениях разума; в чистых, ибо малейшая примесь от чувственно созерцаемого, представлений и так далее

нам моментально спустит разум к его генетическим формам развития! Может показаться, что я ввожу чистый разум прямо-таки почти издевательски и чуть ли не намеренно для того, чтобы сбить вас с толку, — ведь Кант потратил всю жизнь на то, чтобы доказать, что чистый разум ничего истинного не познаёт! Но это занятие — дело Канта. Если мы имеем дело с сущностью просто объективного мира, то какая это сущность — грязная или чистая? Если вы скажете, что сущность — она и есть во всём многообразии существования объективного мира, во всей его эмпирической единичности и случайности, то, простите, это не сущность. Значит, если мы серьёзно относимся к сущности объективного мира, то она действительно есть и существует только как чистая сущность. Что значит «чистая»? Это значит, что она — тот результат, в который снимает себя вся определённая внешняя среда; всё погружается в это своё единство как чистую сущность. Значит, что-то единичное в качестве определения этой сущности объективного мира не подходит! Тогда, может быть, это — механическая природа или природа химическая и так далее? Тоже не подходит, ибо всё это — особенные формации, которые саморазлагают себя. Значит, сущность объективного мира действительно может быть и есть только как чистая сущность. Если возьмёте субъективную сферу, то здесь имеет место то же самое. Разве сущность человеческого духа составляет ощущение? Локк и Кондильяк могли думать так, потому что полагали: то, что есть природное, историческое начало, то и есть истинное. Эта ошибка настолько «серьёзная», что не заслуживает рассмотрения, ибо если природное, историческое в качестве начала есть истинное, то, простите, человеку тогда вообще не надо двигаться в истории — история не нужна, потому что дикарь и есть настоящий человек! Значит, и тут у нас ничего не получается. Сущность духовной жизни, сущность человеческого духа — вовсе не ощущение, а то, что является его собственной противоположностью. Стало быть, сущность духа — тоже чистая. Итак, познаёт ли философия многообразие явлений природы, общества и мышления? Да, познаёт, но, когда она познаёт, она в этом не познаёт больше ничего, кроме всеобщего единства бытия и мышления! Если мы просто останавливаемся на многообразных явлениях, то есть фиксируем их, воспроизводим и так далее сознанием, то это — вообще не познание, а созерцание. Если начинаем определять какую-то особенность как особенное отношение, особенную форму необходимой связи, то это — сфера опыта. Но если мы философски познаём многообразие явлений

природы, общества и мышления, то мы ничего другого не можем познавать, кроме всеобщего единства! Значит, всё, что сползает ниже этого всеобщего единства, — это вообще не философия, не философское познание.

А как же быть со всеобщими законами природы, общества и мышления? Обратите внимание, что эта дефиниция дана Энгельсом прямо-таки для советских философов, чтобы у них не создавалось впечатление, что у философии нет эмпирической предпосылки. Вся путаница и начинается с невыясненности того, что является определением, то есть определяющим моментом в этой дефиниции: то ли всеобщее, то ли царство трёх сфер бытия (природы, общества и мышления). Вдумайтесь. Если это всеобщие законы, то какое имеет значение, где они выступают: в природе, в обществе или в мышлении? Я понимаю, что если взять механическую форму, то нельзя же, в конце концов, серьёзно относясь к неорганической форме, говорить, что один предмет сам механически перемещается в пространстве и времени, перемещает другой, толкает его. И вдруг спрашивают: «Ну а как быть с разумом?» — «А знаете, он тоже перемещается, толкает!» Я специально привел этот абсурдный диалог, чтобы показать, насколько бессмысленна любая попытка (неважно, философская или псевдофилософская) какую-то особенную сферу и её особенные законы распространять и переносить на другие сферы. Это обычная форма паралогизма. Мы попадаем в прокрустово ложе, ибо особенная форма наличного бытия имеет свой особенный закон! Значит, механическая форма природы имеет свои законы, органическая форма имеет свои законы, общественно-историческая — свои законы и даже мышление, в его явлениях, имеет свои законы. Но коль особенные законы являются законами особенного наличного бытия, а особенное наличное бытие не есть причина себя, оно всегда есть возникшее и имеет основание вне себя, то знаете, что это значит, господа? — То, что особенные законы не существуют сами по себе, они являются производными! К этой мысли при изучении работы Канта «Всеобщая естественная история и теория неба» пришёл и Энгельс: законы всей природы являются историческими. То есть какую формацию природы ни возьми, законы всё равно — исторические; разные ступени развития этой формации имеют, соответственно, разные законы, а всеобщий закон — один, и одновременно он изменяется в соответствии с изменением наличного бытия, в котором законы действуют. Значит, постоянного, вечно повторяющегося закона нет! Иллюзией является

то, что выдумал Фейербах — будто особенный закон есть постоянно повторяющийся в явлениях; это фикция рассудочного метафизического познания. Такого закона нет, хотя в этом моменте определённости закона проявляется. Однако это — не природа закона, а способ его проявления. Настоящий закон есть процесс! Я подвёл вас к тому, что раз особенная форма наличного бытия (сама разрушая себя) является порождённой (неважно, кем: материей или богом), значит, и особенные законы порождены. Они — результат, а не исходный пункт. Но раз они — результат, то, естественно, они проходят и фазы своего развития, своей собственной определённости. Так что одной и той же связи, $A = A$, нигде не существует. Хотя момент тождества есть, но связи таковой, чтобы она сводилась к нему целиком и полностью, от начала и до конца, нигде нет. Потому нет нигде этой связи, что нигде: ни в природе, ни в обществе, ни в мышлении — не существует ничего абсолютно абстрактного. Как же нам тогда быть со «всеобщими законами»? Уже само выражение, что их много, а он один, даёт на это ответ: если есть всеобщие законы, то они — не всеобщие, а особенные! Даже два всеобщих закона являются уже не всеобщими законами, а особенными — это рассудок в силу своей бессознательности говорит вам о всеобщем там, где всеобщего нет. Вдумайтесь: нечто — хотя бы человеческий род — разделено надвое. Ну как: мужчины составляют всеобщий род человека или, может, женщины? Эта деградация — хуже греков, которые знали, что первоначалом был гермафродит, а не наличие мужского и женского пола в их чёткой внешней противоположности и различённости! У нас же два объявляют всеобщим. Мало того, что есть три основных закона диалектики, так ещё, говорят, есть множество неосновных. Что же мы с вами получаем в связи с этим? Мы пока не знаем, что такое эти законы диалектики, но мы получили, по крайней мере, одно: если есть действительно всеобщее содержание природы и духа, всеобщее единство бытия и мышления, то, извините меня, всеобщий закон — один и не больше! Как он будет выступать: исключительно как один или ещё будет проявляться — это мы с вами увидим. Пока ясно только, что если единство мира — одно, а законов диалектики — много, то или единство мира неистинно, или многие законы неистинны в отношении к единству мира. Я всё-таки думаю, что не врёт единство мира.

Итак, дефиницию Энгельса для мыслящего пролетариата нужно уточнить. Во-первых, диалектика есть наука не о всеобщих законах природы, общества и мышления, потому что если мы говорим

о всеобщих законах, то нужно забыть о различении природы, общества и мышления. Законы потому и всеобщие, что уже не действует эта классическая фикция — это кастовое деление на природу, общество и мышление. Ведь всеобщее есть выход за пределы особенного! Так как же можно их сочетать, чтобы представление мыслящего пролетариата не потеряло при этом почву и знало, о чём идёт речь?! Во-вторых, если есть единство мира, то есть только один всеобщий диалектический закон! Вот это уже скандал для диамата. Что же он будет делать с одним законом-то? Я потому достаточно подробно пояснил суть дела, что, к каким бы дефинициям мы ни прибегали, если это действительно разумное философское познание, то оно имеет своим содержанием только единое, только всеобщее, и даже если эти законы названы всеобщими, то всё равно есть только один всеобщий закон. Поскольку мы говорим о единстве мира, не о том, как мы его представляем, а о том, каково оно есть по своей собственной природе, постольку это единство мира и есть то, что должно составлять сам всеобщий закон. Вдумайтесь: если единство мира обладает такой абсолютной, всеобщей мощью, что оно губит всё особенное в природе, обществе и мышлении, поглощая в себя, то разве это не закон?! Это ведь лучше, чем тот закон, что одно тело толкает другое и так далее. Ещё интереснее: вследствие того, что всеобщее единство бытия и мышления поглощает всё особенное в себя — именно вследствие этой необходимости оно из себя самого должно вновь вызвать к существованию всё особенное и единичное! Это вам не закон?! Что же тут действует и как назвать этот закон? Вам привыкли говорить, что это — закон перехода количества в качество и обратно. Да, есть такая форма проявления всеобщего закона. Но как окрестить тот единый, всеобщий закон, который и есть как раз определённости самого единства бытия и мышления, то есть всеобщего содержания, всеобщего единства мира? Хоть и название ему имеется, я бы назвал его точнее: это — закон всеобщей отрицательности.

Этим я вызываю гнев всех современных философов. Почему? Потому что, похоже, до разума наши философы не поднялись. Почему? Потому что история философского познания их не интересует, они полагают, что добрались до разума за счёт трёхсот прочитанных современных книг. Но и это был напрасный труд; достаточно было прочитать одну книгу, потому что все триста — одно и то же. Допустим, что кому-то оказывается недоступным то, о чём у нас идёт речь. Какое же спасение из этого искать? Предлагаю простой способ

представлений, который им присущ. Пусть они возьмут три основных закона диалектики (почему три основных закона, никому не известно, ибо принципа нет) и ещё две сотни или больше неосновных (почему неосновных неопределённое количество, тоже неизвестно, ибо принципа нет) и докажут мне, что любой из трёх основных законов не имеет в себе момента отрицания. Докажут, конечно, не таким образом, что до 1917 года в русской армии были погоны, потом их сняли и произошло первое отрицание, а в 1943 году опять надели и произошло второе отрицание. Так вот, пусть современные философы нам докажут, что все три основных закона не имеют каждый момента отрицательности. Если докажут, то я их поздравлю с тем, что существует три закона и никак не существует одного. Если же окажется, что в трёх основных и в трёхстах неосновных присутствует момент отрицательности, то все они только и будут доказывать, что есть лишь один закон — закон абсолютной отрицательности!

Итак, теперь мы совершенно строго пришли к тому, как это всеобщее содержание бытия и мышления выступает в чистых определениях разума. Мы получили одиозные вещи. Во-первых, единство бытия и мышления как единство противоположностей есть высшая истина. Получили и то, что единство бытия и мышления как единство противоположностей, притом имеющих в одном моменте всеобщее определение, одновременно вследствие этого является конкретным, то есть единственно конкретным. И вдруг у нас встаёт задача, чтобы это самое конкретное сразу же выступило как самое конкретное. Улавливаете, в чём эта задача состоит? У нас появляется желание овладеть конкретным сразу, в самом начале как конкретным. Кажется, это было бы великолепно: сначала закончили со всей самой развитой конкретностью, а дальше и делать ничего не надо! Но, понимаете, это желание слишком противоречит даже библии, ветхому завету. По библии, даже всемогущий бог — и тот затрачивает несколько дней, чтобы стало всё сущее, и только после этого устраивает себе один выходной. А мы с вами с целью завладеть уже в исходном пункте конкретным и истинным, самым развитым претендуем на то, чтобы быть выше бога. То есть, желая в исходном пункте иметь самое конкретное и самое истинное (точнее говоря, абсолютно конкретное и абсолютно истинное), мы оказываемся ниже библии.

Попутно — одно замечание. Поскольку нет выше единства, чем единство противоположностей бытия и мышления, постольку я и вынужден называть это единство высшей истиной — всеобщей,

абсолютной истиной. Тем самым мы даём пищу для недовольства современному марксизму: «Ах, опять эта абсолютная истина!» Да, абсолютная истина, так как это не я её придумал — единство мира существует независимо от этих воплей! А то, что всегда смешивают всеобщее содержание, которое не только должно быть, но и выступает предметом философского познания, и абсолютную законченность познания этого всеобщего содержания — так это вовсе не одно и то же, господа. Если философия не имеет своим предметом всеобщее содержание, то это что угодно, только не философское познание. Но откуда следует, что если мы имеем предметом всеобщее содержание, то мы уже добрались до абсолютной законченности познания этого содержания?! Здесь нет логической связи; здесь вообще нет никакой последовательности. Само всеобщее содержание абсолютно исключает какую-либо окончательную законченность его познания, поэтому не будем отождествлять эти два различных момента! То, что философия познаёт всеобщее содержание — это так и есть, но отсюда не следует, что она приходит к абсолютному, законченному познанию всеобщего содержания. Это было бы так в одном случае: если бы само всеобщее содержание не оказывалось процессом. Поэтому современные диаматчики очень любят избегать процесса. О чём они ни поведут речь, они берут это только как налицо существующее — как будто оно не возникло, не исчезает, а просто есть. Больше того, это существующее избавлено ими даже от определений пространства и времени. Почему? Потому, что если допустить эти определения пространства и времени как определения явлений, меры явлений природы, общества и мышления, то даже определённости пространства и времени с необходимостью обнаруживает, что это «только налицо сущее» оказывается одновременно или возникающим, а то ещё одновременно и исчезающим. Поэтому весь разговор всегда ведётся вне пространства и времени — это единственный способ избавиться от процесса явлений. Рассказ всегда идёт по обычному приёму: «В некотором царстве, в некотором государстве... и так далее», а дальше мы интересуемся человеком как таковым и вообще человеком. Что за человек в некотором царстве, мы с вами знаем.

Для конкретизации нашей мысли зададим вопрос: как же всеобщая отрицательность всего сущего во вселенной может оказаться чем-то покоящимся? Как может быть покоящимся то, что подвергло отрицанию всякую особенность природы, общества и мышления, сняло эту особенность в себя? Получили мы с вами

теперь абсолютный покой? Отрицать вне себя теперь больше нечего, потому что вне уже ничего нет. Что же остаётся? Остаётся только одно: вступать в отрицательные отношения к себе самому. Всеобщее отрицание потому и всеобщее, что является не только отрицанием единичного и особенного, но и отрицанием самого всеобщего! Особенное отрицание всегда отрицает единичное, но никогда не отрицает себя самого. Вот откуда упорство особенного, его цель и желание существовать и быть вечным; вот где зародыш стремления советской медицинской науки обеспечить жизнь политическим руководителям на три тысячи лет! Итак, всеобщая отрицательность есть не только отрицательность единичного и особенного, но и вследствие этого — отрицание себя самого; в этом-то и выступает всеобщая форма отрицательности. Значит, никакого покоя всеобщего содержания, всеобщего единства мы с вами не получили!

А теперь, после этого, эта всеобщая отрицательность, всеобщее единство выступает в чистых определениях разума. Что же оно такое? Как оно выступает? Сначала конкретное всеобщее ни тем, ни другим выступить не может. Удивительное дело, это всеобщее содержание, будучи конкретным, в исходном пункте философского познания не может быть ни конкретным, ни всеобщим. Чем же оно выступает? — Своей собственной противоположностью. Значит, вместо конкретности всеобщего содержания, всеобщего единства бытия и мышления в исходном пункте философского познания является абстрактность. То же и со всеобщим; в исходном пункте философского познания конкретно-всеобщее выступает вовсе ещё не как всеобщее, а как единичное, но, обратите внимание, как единичное в сфере всеобщего содержания! На первый взгляд, это парадоксальное положение: как так — всеобщее и вдруг единичное?! Именно так! Мы не случайно затратили столько времени на исследование того, как единичность в качестве явлений природы, общества и мышления сама разлагает себя, снимая себя в особенное и всеобщее. Но ведь единичное от этого не исчезло! И особенность сняла себя во всеобщее. Хотим мы или не хотим, а первоначальным моментом, в котором выступает всеобщее содержание в определениях разума, является единичность всеобщего в сфере самого всеобщего. Это — снятая единичность эмпирического многообразия природы, общества и мышления; если угодно, это — всеобщая единичность, то есть всеобщее всякой единичности природы, общества и мышления, или единичность всеобщего. Теперь

сообразите, я не случайно ввёл этот оборот в речь и в ход мысли, чтобы вы держались одновременно той определённости, сфера которой снята уже. Ведь при эмпирическом познании с чего мы начинаем? С единичного, но с эмпирического единичного. Оно выступает не только исходным пунктом, но и предпосылкой для особенного и дальнейшего эмпирического познания. Интересное дело: добравшись до сферы всеобщего единства бытия и мышления, сняв эмпирическое многообразие природы, общества и мышления в качестве единичности, мы всё равно вынуждены в сфере всеобщего начинать с единичности самого всеобщего. Что это означает? Это означает, что, как эмпирически-единичное есть простое (то, что рассудочное познание впервые отрицает, разлагает, проявляя лишь собственную определённость), точно так же и единичное всеобщее есть вначале простое. Значит, это простое абстрактно. Простое всеобщее или всеобщее простое. Если вам не нравится простота, можно сказать так: если в сфере опытного познания мы имеем дело с эмпирической единичностью и потому она может быть названа природной непосредственностью, то как раз в сфере всеобщего содержания в начальных пунктах его определённости выступает непосредственность самого всеобщего или всеобщая непосредственность, и больше ничего нет. Что бы нам ни хотелось подsunуть дальше (а так хотелось бы дальше подsunуть и конкретно-всеобщее, и самую, ну самую-самую высшую истину и так далее), увы, в исходном пункте нет ничего, кроме непосредственности всеобщего или всеобщей непосредственности. Ничего! Почему? Да потому, что противоположности, которые ещё имеют место при движении к этому всеобщему (или, вернее, при движении к себе самому) от многообразия мира, его единичности, особенных формаций и так далее, — ведь они все погрузились в это. Как бы мы ни хотели, но в исходном пункте это — всеобщее и непосредственное. Значит, даже если мы и говорим о единстве противоположностей, двух моментов противоположности здесь нет, а есть единство. Ведь в единство складываются не всякие противоположности. Каково это единство? Вроде бы оно должно быть конкретным, потому что там есть и бытие, и мышление, есть и природа, и дух, и необходимость и свобода, и объективность и субъективность, и так далее — ну всё есть. Но всё есть — и одновременно ничего нет, потому что первоначально это — всеобщее единство! Значит, можно выразиться так, что в исходном пункте всеобщее содержание философии и есть непосредственное единство, но это — непосредственность всеобщего.

Пойдёмте дальше. За счёт чего и почему эта непосредственность всеобщего (всеобщая непосредственность) как всеобщая отрицательность втягивает себя в процесс? За счёт своей всеобщности или за счёт непосредственности? Нетрудно сообразить, что, поскольку мы имеем дело со сферой всеобщего содержания, постольку не всеобщее содержание является тем, что здесь не удовлетворяет себя самого. Правда, здесь можно соскользнуть на ту позицию, что эта всеобщность является лишь нашей субъективной антипозицией: в начале-де мы имеем дело со всеобщим, а вот дальше-то, когда оно характеризует себя определённым, различённым, рефлексированным в себе самом и так далее, со всеобщим-де придётся расстаться. Скажу кратко: если представлению угодно создавать свои фикции в сфере философского содержания, то это — его дело. Но дело в том, что всеобщее как абстракция и есть плод представляющего сознания. Поэтому, если мы действительно стоим на почве разумного познания содержания философии, то следует занять чёткую обратную позицию: оттого, что всеобщее в себе самом обнаруживает какую-то определённость и втягивается в неё, оно не перестаёт быть всеобщим — наоборот, именно в этом процессе раскрытия своей собственной определённости оно и становится всеобщим! Значит, теряется не всеобщее, а теряется непосредственность, абстрактность всеобщего. Хватит нам охотиться за призраками: если это абстракция, тогда это всеобщее, а если определённое, тогда всеобщее исчезло. Наоборот, эта абстракция и не есть, как я вам разъясню, всеобщее! Почему? Да потому, что абстрактность (непосредственность и так далее, какие здесь определения ни подбирай) именно вследствие этого всё-таки является односторонней однобокостью, значит, ограниченностью. Значит, непосредственно-всеобщее начально втягивает себя в процесс не благодаря своей всеобщности, а благодаря своей непосредственности. Непосредственность, абстрактность всеобщего неудовлетворительна для него самого. Почему? Потому, что эта абстрактность всеобщего и есть его собственная односторонность!

Что мы с вами имеем в исходном пункте? Ничего, кроме единства, непосредственного единства всеобщего содержания. Даже если бы мы захотели окрестить это исходное, непосредственно-всеобщее не просто как единство бытия и мышления, а давая одновременно фикцию, будто тут имеет место или может выступать какая-то абстракция («Знаете, это и бытие и мышление, и не бытие и не мышление»), то мы не имели бы никакого права так делать. Если

дать этому первоначальному, непосредственному всеобщему определению, то что это такое? Смотрите, всеобщее единство есть? — Есть! Различённость есть в этом единстве как уже выступившая? — Нет! Тем более нет связи различённого с самим всеобщим единством! Значит, хотим мы или не хотим, это вообще в исходном пункте таково, что оно есть лишь непосредственное отношение с самим собой; разумеется, выступившее как результат снятия всех форм опосредствований единичности и особенности природы, общества и мышления; тем не менее в исходном пункте — непосредственное отношение всеобщего с самим собой. А что такое всеобщее в его непосредственном отношении с самим собой? «Только бытие есть, а небытия нет», — утверждал Парменид. Почему небытия нет? Потому, что оно и есть царство опосредования единичности и особенности. Так вот, непосредственно-всеобщее в отношении с самим собой и есть бытие! Но интересно получилось: только мы радовались, что наконец-то мы имеем дело с содержанием, которое выступает в определениях разума, и имеем дело с определениями разума, которые являются одновременно определениями всеобщего содержания, как вдруг оказывается, что в начальном пункте-то само единство мышления и бытия и есть не что иное, как непосредственное бытие. Это я говорю как раз для того, чтобы не оставить вас голодными, беспомощными и тонущими с разрушением псевдоплатформ материализма и идеализма. Ещё раз напоминаю, что в сфере особенного отношения, когда объективный и субъективный мир разделены друг от друга, под бытием понимается именно многообразный внешний мир, а под мышлением — что-то субъективное и так далее. И я долго разъяснял вам, что здесь не имеет место ни материализм, ни идеализм. Так вот до чего мы с вами добрались: оказывается, что всеобщее единство бытия и мышления так, как оно выступает первоначально в определениях разума, и есть бытие. Ну как, материализм теперь или идеализм? Посудите сами: мы получили бытие как начало, полагающее всеобщее, из которого должна возникнуть вся дальнейшая определённая. Материализм это или нет? Но и тут я не могу ничего сказать, потому что начало всеобщего содержания как бытия вовсе ничего нам не говорит о том, материализм это или идеализм! Это мы получим только тогда, когда доберёмся до того пункта, что представляет собой высший результат этого бытия, то есть рассмотрев, каково отношение бытия и его собственной противоположности как высший результат. Когда получим это, тогда и будем гадать, что это: материализм или идеализм. Значит, разрушается последнее

принятие на веру в качестве аксиоматического исходного пункта материализма и идеализма. Как видите, первичность бытия ещё вовсе не означает, что это — материализм.

Итак, это непосредственно-всеобщее именно вследствие того, что оно есть абсолютная отрицательность, есть в себе всеобщее противоречие. Это — реальная возможность всеобщего противоречия в себе самом. Почему реальная? Потому, что, когда мы говорим о формальной возможности, это — сфера конечного. Когда я вам давал разъяснения конечной сферы существования по форме и содержанию, там всегда имеет место формальная форма возможности: что-то может быть, а может не быть. Содержание может претерпеть развитие в этом направлении и потому получить такую-то форму, а может — совершенно в другом и так далее. Вот это и есть формальная возможность, которой здесь нет по той простой причине, что в исходном пункте нет различия формы и содержания. Непосредственность всеобщего и есть его собственная отрицательность. Если бы просто было всеобщее, но не непосредственное — вот вам было бы здорово! Почему? Потому, что тогда и не знаешь, что же такое есть просто всеобщее без всякого дальнейшего определения. А вот непосредственность всеобщего — это и есть отрицательность всеобщего. Почему? Потому, что непосредственность — это не опосредствование, по сравнению с опосредованным это нечто одностороннее, однобокое, очень абстрактное, бессодержательное и так далее. Значит, какие угодно здесь определения ни бери, всё время выступает что-то в качестве отрицательности. Вследствие этой отрицательности непосредственно-всеобщее и обнаруживает себя. Чем? — Своим собственным иным и притом из себя же самого! Увы, непосредственно-всеобщее впадает в отрицание себя самого. Ну и что же теперь получается? Исчезла всеобщность? Нет, ведь это оно, всеобщее, из себя самого делает себя своим иным. Всеобщее остаётся, а что же исчезает, снимается? — Непосредственность. Удивительное дело! Значит, этот момент и состоит в том, что как раз непосредственность всеобщего становится опосредствованностью в себе самой — и не более. Значит, единство непосредственно само превращает себя в различие, в рефлексю. Значит, исходный пункт сам отрицает себя — выступает своим собственным моментом и притом определённую эту вычерпывает из себя самого, так как неоткуда больше брать.

Но какой же тут процесс познания? Если попытаться воспользоваться определениями опытной науки, то какой: аналитический

или синтетический? С одной стороны, вроде бы аналитический, потому что эта непосредственность всеобщего ниоткуда вне себя не может черпать эту определённую. Значит, черпает из него самого, а это — чисто имманентный, аналитический процесс, правда? Но, с другой стороны, посудите сами, ведь непосредственно всеобщее стало своим собственным иным. Нет бы ему просто быть самим собой, а оно берёт и становится своим иным! Но ведь своё иное — это то, чего не было в исходном пункте. Значит, примешивается второй момент. Прямо вытекает, что, значит, надо помыслить этот переход от первоначально-всеобщего ко второму моменту исключительно как процесс синтеза. Однако что мы привыкли понимать под синтезом? — Есть что-то одно, мы взяли вне его что-то другое и соединили! Синтез в самом деле такой и есть. Уместна ли такая определённая синтеза здесь? — Нет! Тот синтез, о котором я говорил сейчас, имеет место исключительно в сфере конечного: взяли одно природное вещество, взяли другое, перемешали и получили онтологический принцип. Так вот, синтез хорош в сфере конечного существования природы, общества и мышления, но совершенно не существует в сфере всеобщего содержания. Почему? Потому, что в сфере конечного синтез и анализ, аналитическое и синтетическое распадаются и обладают относительной самостоятельностью существования. Здесь же этот переход невозможно окрестить как аналитический или синтетический. Действительно, переход совершается и в сфере всеобщего содержания, но в ней выступает такая определённая, которой не было в первоначальном моменте. Значит, это не аналитический и не синтетический переход. Если угодно, это снятая односторонность аналитического и синтетического моментов в их единстве. Именно поэтому он не является уже ни анализом, ни синтезом. Проще говоря, это и есть *самоопределение* всеобщего, *саморазвитие* его собственной отрицательности, но это и есть, собственно, диалектический момент всеобщего — именно то, что он не является ни аналитическим, ни синтетическим! Всеобщее черпает свою собственную определённую из своей собственной отрицательности содержания. И что самое интересное — то, к чему мы с вами сейчас подошли, есть отрицание начала всеобщего содержания в его непосредственности.

В исходном пункте, казалось, так хорошо: было единство и никакой отрицательности не было. Но единство только казалось положительным, а тут, оказывается, оно само не только разрешает себя в непосредственно-всеобщее содержание, но и выступает как свой результат, как отрицание себя, как отрицательность. Значит,

полагается различие и снимается непосредственность единства. Ну хорошо, если первый момент назвать положительным, то результат его самоопределения — отрицательным. Куда делся первый момент? Что, был и исчез? — Простите, тогда нет и второго. Вот именно потому, что первая определённая всеобщего содержания не только подвергла себя отрицанию, но и сохранила себя в своём ином, именно поэтому отрицательность оказывается истинной положительностью. То есть отрицательное как результат содержит в себе первоначальную форму всеобщности. Кошмар: отрицательное в себе самом содержит первоначально-положительное всеобщее содержание! Теперь — простой вопрос: что теперь соотносится с чем? Обратите внимание, вначале было первое непосредственное всеобщее, простое всеобщее, но теперь его нет — в таком виде и таким образом оно не выступает и не существует. Что есть? — Есть отрицательность непосредственно-всеобщего, но зато первый момент содержится в этом отрицательном. Значит, отрицательность есть не только отрицательность, но она ещё в себе самой содержит первоначальность непосредственного всеобщего. Первый момент ещё не мог ни к чему относиться, потому что он просто непосредствен, но для облегчения нашей души, сердца и мысли выступил второй. Теперь отношение есть, и тут обнаруживается, что отношения как будто нет. Есть иное (притом иное всеобщего), а положительное содержится в нём — и всё! Каково же отношение здесь?! Есть оно? — Есть. В первом моменте его не было, как отношение формы и содержания оно было действительно непосредственно, а во втором моменте отношение уже есть. Почему? Потому, что оно, первоначально непосредственное всеобщее, — иное, отрицательное, и ещё содержит первоначально положительное в себе. Обратите внимание, здесь в одном — противоположные моменты. Значит, иное всеобщего относится к себе самому, если угодно, поскольку иное и было отрицательностью. Оно ведь возникло как развитие отрицательного момента первоначального пункта, так? Да, ещё вдобавок теперь оно относится к себе самому. Что же это такое — отрицательное отношение отрицательного к себе самому, отрицательность отрицательного? Знаете, это самый хороший пункт, когда отрицательное относится к себе же самому как выступившее отрицательно, потому что при отрицании отрицательного на сцену выступает положительное.

Однако какому моменту из отношения отрицательного к себе самому мы обязаны этим? Следите. Первоначальный момент как непосредственно-всеобщее можно окрестить так: это непосредственно-

положительное. Если угодно, для облегчения вашей души давайте окрестим его как непосредственность всеобщего содержания. Или, наоборот, формы — чистой формы, чистой всеобщей формы. В таком случае второй момент как различённость будет точным определением содержания. А поскольку здесь есть и отношение к себе самому, значит, точно выступило определённое отношение формы и содержания. Форма и содержание есть антиподы, но здесь они таковы, что не имеют характера внешнего различения. Но это я вам даю для облегчения, а на самом деле, как мы с вами установили, уже первый пункт не является ни только формой, ни только содержанием. Значит, что можно сказать о втором моменте? То, что это — развитая отрицательность содержания и вследствие этого развитая определённая форма, как и наоборот. Можно говорить, что ведущим моментом здесь выступает форма как отрицательность (и я на это напирал), но в том-то и дело, что мы установили, что в первоначальном-то моменте всеобщего содержания форма есть содержание, а содержание есть форма. Поэтому, когда мы говорим «отрицательное», трудно сказать, на какой момент падает эта отрицательность: на форму или на содержание. На самом деле это есть одно и то же! Почему? Потому, что если бы это была сфера наличного бытия, то там можно было бы сказать: вот вам форма, а вот содержание — и они даже обладали бы специфической определённой, отличной друг от друга, а здесь, в сфере всеобщего, этого нет. Поэтому равноправно сказать, что здесь процесс самоопределения идёт по линии формы, развития отрицательности, но столь же правильно сказать, что это — процесс самоопределения собственной имманентной определённости содержания, непосредственного содержания. Значит, второй момент тем и интересен, что он есть отрицательное отрицательного и вследствие этого выражение положительного. Но какого? — Опосредствованного различием самого всеобщего содержания и снятием его в себе самом. То есть переход к третьему опять не есть такой переход, что якобы было первоначально первое и оно сохраняется, теперь второе есть, а теперь и третье выступило, но наряду с тем осталось первое и второе в качестве момента. Ничего подобного — во всём этом движении мы всё время имеем одно и то же всеобщее и только, процесс развёртывания его собственной определённости и не более. Ну и тогда мы приходим к снятию благодаря отношению отрицательного к себе самому. Что это такое? Это как раз и есть то, что в строжайшем смысле слова является противоположностью непосредственности бытия. То есть развитое, не непосредственное всеобщее как результат и есть

мышление! Почему? Потому, что теперь выступает не только единство, как в исходном пункте, но, простите, мы никуда не можем деть и различие, которое выступило как отношение иного к себе самому. Улавливаете? Значит, момент особенности тоже есть, а не только всеобщности. Но вдобавок мы получили ещё и третье, а именно то единство, которое само выступает из этого различия, из отношения отрицательного к себе самому. Значит, получили ещё и единство всеобщности и особенности. Но тем самым мы получили самую высшую форму человеческого мышления. Начали с непосредственности бытия как первоначально всеобщего содержания, выраженного в определениях разума, а здесь мы получаем саму определённую форму разума, его высший момент, высшую форму — форму понятия.

Удивительное дело — процесс движется от непосредственного бытия к разуму. В начальном пункте выступает непосредственное всеобщее бытие, высшим конечным пунктом в развитии этого исходного момента является разум как понятие или понятие как разум. Значит, не мы, а само бытие разлагает себя в разум и оказывается истинным. Ведь вдумайтесь: когда мы начинали с непосредственного бытия, мы вынуждены были фиксировать только непосредственность всеобщего, и всё. Скучно. Разум же есть не просто непосредственность всеобщего, но ещё и одновременно его особенность и единство того и другого как конкретная единичность. Значит, не бытие есть истина разума, а разум есть истина бытия — потому, что само бытие себя разлагает в разум. В разуме, таким образом, впервые выступает разумность бытия. Бытие есть лишь реальная возможность разума, но не более.

Итак, что же такое материализм и идеализм? Значит, если дикарь разлагает сам себя и, в конце концов, выступает Карл Маркс, то это — идеализм, а вот если бы Маркс разложил себя в дикаря, то был бы материализм?! Улавливаете, насколько нас губят превратные представления о материализме и идеализме? В том-то и дело, что мы с вами в исходном пункте получили чистейший материалистический момент — бытие, но не наша вина, что бытие становится разумом. Если кому-то этот диалектический процесс развития бытия и его становления разумом кажется идеализмом — ну и пусть. Это уж пусть сами разбираются!



ЛЕКЦИЯ ТРИНАДЦАТАЯ

Мы убедились, что философия имеет в качестве своей предпосылки опыт, искусство и религию. Кажется, отсюда должен следовать вывод, что философия существует именно благодаря этим сферам духа, что она есть некоторого рода субъективная рефлексия, субъективное обобщение. Но мы убедились в обратном: в том, что философия не есть субъективная рефлексия и риторика, а есть результат самоотрицания перечисленных способов духа. Поэтому, если резюмировать, то следует сказать, что ни опыт, ни искусство, ни религия не являются основой философии, а, наоборот, философия как способ духа, способ истины есть единственная основа опыта, искусства и религии. Более того, сами опыт, искусство и религия достигают полного значения в своей сфере лишь постольку, поскольку в них обнаруживается философское основание, философское содержание. Если конечное распадается во что-то иное себя, то именно то, во что оно распадается, есть ближайшее основание конечного. Не дело нашего субъективного произвола делать опыт ограниченным — он сам таков; точно так же и религия ограничена тем, что она уже имеет дело, в общем-то, со всеобщим содержанием, но не справляется с ним.

Что же такое это всеобщее единство природы и духа, за которое берётся в своём познании философия? Кажется, что после того, как мы рассмотрели генезис философского способа, нет ничего проще, чем ответить на этот вопрос: единство есть единство — то, во что погрузилось всё в качестве ограниченной формы бытия и ограниченных способов духа. Но ведь вопрос не в этом. Погрузилось-то всё погрузилось, но что теперь есть это единство в себе самом — вот в чём вопрос! Раз это единство всеобщее, то какова природа этого всеобщего единства, его собственная определённость? Здесь открываются два пути. Первый — соскользнуть к предшествующим способам движения по пути к высшему единству и начать гонять то, что нам даёт опыт в определениях конечного бытия, что дают искусство и религия. Можно тешить себя и вводить в идеологический обман других, что мы тут якобы по сути имеем дело с единством и раскрываем его определённость, но на самом деле это — фикция. Почему? Вы, наверно, уже обратили внимание, что когда мы кратко

рассматривали эти способы духа, то обнаружилось, что уже по мере продвижения от опыта к религии имело место, с одной стороны, развитие противоположностей сознания и предмета, а с другой стороны — одновременно и раскрытие единства этих противоположностей, пока философия благодаря этому не взялась за него. Оказывается, когда философия приступает к познанию всеобщего единства, то всё, что уместно для предшествующих ей способов, неуместно для философии. Например, укажите предмет, который был бы внешним для философского познания и мышления. Это абсолютно невозможно! Не годится ещё и другое. Как мы убедились, в опыте (и это сохраняется вплоть до религии) сознанию можно заниматься двояким предметом: с одной стороны, внешним, то есть внешним миром, — и распевать при этом песенки, что он существует вне и независимо от сознания, а можно сделать предметом другое — само сознание, сам человеческий дух. Никто не запрещает заниматься этими противоположными предметами как предметами сознания, но они никогда не соединятся друг с другом. Если сознание занимается внешним миром, то оно не занимается собой, и наоборот. Хотя сознание, занимаясь собой, носит кличку «самосознание», на самом деле полного самосознания здесь нет — оно ещё номинальное. Почему? Возьмите, например, чистоту сознания. Если это сознание — *tabula rasa* и должно отражать что-то вне себя, то такого сознания нет; оно — лишь выдумка материалистов. Ибо если оно есть лишь сознание и никак не является рефлексией в себя самого, то есть моментом самосознания, то осознание чего-то вне сознания невозможно. Чтобы сознанию знать что-то вне себя, оно должно находиться в отношении к себе самому. Может быть, с самосознанием нам будет легче? Но и здесь сознание невозможно сделать предметом для сознания до тех пор, пока сознание не выступает как сознание предмета вне его. Оказывается, чтобы попасть в начало истинного развития самосознания, требуется самое обычное сознание, то есть один момент неотделим от другого. Эта чехарда распада предмета и сознания проходит вплоть до религии.

Итак, находится ли это всеобщее единство как предмет в таком же отношении к философии, как и у предшествующих способов? Что такое всеобщее бытие или всеобщая природа? Если это природа, предшествующая духу человеческому, то это — не всеобщая природа, а особенная. То же самое и с бытием. Если же, наоборот, сферу субъективности сделать исходной и абсолютной, то и это ничего не даст. Отсюда вывод: в определении единства природы и духа,

бытия и мышления важно не только то, что оно единство, но важно и то, что оно всеобщее. Во вселенной — много единств; но если есть конечные, особенные способы единств, то есть и всеобщее единство. Оно отнюдь не является изобретением субъективной рефлексии, существует отнюдь не только в голове, ибо раз единство — всеобщее, то оно не может быть исчерпано только сферой субъективности или только сферой объективности. Что же оно такое? Генетически мы до него вроде бы добрались, теперь нужно познавать.

Для чего это единство существует? Оно не только субъективное и не только объективное, иначе мы сразу попадем в сферу особенного. Для чего оно в человеке выступает и раскрывается? Хорошо было для позитивной религии, ибо там бога видели то в горящем терновнике, то в корове или в какой-то гадюке. А вот как быть с этим единством? Существует оно для чувств или для сознания в опыте? Сознание потому и сознание, что предполагает предмет как вне его сущий. Значит, если это всеобщее единство вне сознания, то оно не всеобщее, и если оно только в сознании, то тоже не всеобщее. Отпадает и этот вопрос. Для сознания в опыте всеобщего единства не существует. Искусство и религия тоже отпадают, ибо неудовлетворительность религии как раз и состоит в том, что абсолютное помещается ещё вне представления (кстати, на немецком и русском языках «представление» означает, что содержание находится вне субъективности). Вывод пока простой: для сознания всеобщего единства не существует, и для самосознания его нет. Оно есть только для того способа духа, который носит простое название — *разум*. Не вдаваясь пока глубоко в то, что такое разум, и не полемизируя с обывательским взглядом на природу разума, для которого он есть субъективная форма (это любимая песня диамата, ибо он знает разум только в форме сознания), скажу, что разум есть единство сознания и самосознания. Следовательно, односторонность предмета сознания и самосознания здесь впервые снимается. Разум имеет своим предметом единство внутреннего и внешнего мира, субъективного и объективного, и форма здесь — соответствующая.

Если брать отношение разума к предшествующим ему двум формам: сознанию и самосознанию, — то он есть полное отрицание, потому что самосознание отрицает сознание, но и самосознание разлагает себя через собственную ограниченность в определённости, благодаря чему снимается оно и одновременно снимаются обе сферы, предшествующие разуму. Поэтому разум производит впечатление полной пустоты мышления, ибо в нём нет никакой

определённости мышления, как она выступает в сознании и самосознании. Но всё дело в том, что принимать за пустоту, а что — за полноту. Чтобы яснее была суть, можно резюмировать так: разум есть конкретность мышления в нём самом. Чтобы раскрыть эту краткую форму, нам нужно обратиться к всеобщему единству, которое не есть только субъективное или только объективное. Что оно такое? Поскольку отпадают все различённости предмета и метода, сознания и предмета, увы, нам ничего, кроме исходного пункта, не дано. Сказать заранее, что такое всеобщее единство, мы не можем. Что такое философский способ мысли — тоже не можем, иначе мы скатились бы к дофилософским способам мышления. Поэтому резюмируем пока так: это всеобщее единство впервые только и раскрывается как конкретное в себе самом исключительно в разумном способе познания. И наоборот: разумный способ познания только тогда выступает как разумный, когда он имеет своим предметом всеобщее единство бытия и мышления. Сказать, что такое всеобщее единство, значит ответить на вопрос, что такое философия, а ответить на вопрос, что такое философия, значит раскрыть, что такое всеобщее единство. Философия, таким образом, есть способ развития всеобщего единства бытия и мышления; вот почему она не зависит от правителей.

Итак, всеобщее единство должно выступить во всеобщих определениях мышления. Нетрудно сообразить, что это всеобщее единство есть точка, в которую погрузилось всё бесконечное многообразие природы и духа. Но, как уже сказано, одно дело — что оно погрузилось, а другое дело — что такое теперь это всеобщее единство в себе самом и как из него всё многообразие опять получить. За счёт чего произошло погружение? За счёт того, что многообразное особенное бытие само разложило себя во всеобщее бытие. Многообразные способы духа сами разлагают себя во всеобщий разум. Итак, каково всеобщее единство? Указать какую-то его определённую в самом начале невозможно, потому что в противном случае оно сразу должно выступить как конкретное. Обыденное сознание под конкретным понимает всегда многообразие эмпирической определённости, сваленное в кучу без единства. Но мы выяснили, что это — лишь самое жалкое явление истинно конкретного, ибо для того, чтобы раскрыть единство этого многообразия, необходима не субъективная рефлексия обобщения, а распад всего многообразия явлений в своё высшее единство. Это как раз и есть то, чем впервые начинает заниматься философия. Это единство — высшее, дальше

которого некуда идти именно потому, что сами моменты выступают как противоположности в определениях всеобщности бытия и мышления. Эти всеобщие определения противоположных моментов из самих себя и внутри себя раскрывают всеобщее единство. Если это перевести на язык суждения, то это значит, что субъект должен быть всеобщим, предикат всеобщим, и связка должна быть всеобщей. Когда добираться до этого, тогда имеешь дело с всеобщим единством бытия и мышления. Итак, это единство конкретное, потому что оно единство внутри высшей противоположности. Таково философское понимание высшего конкретного. Любые способы проявления этого конкретного в любых определённых природу и духа, а тем более в единичных существованиях есть всего лишь явления — откровение всеобщего. Обыденное же сознание, которое желает иметь дело с всеобщим и конкретным, ощущая его, имеет дело лишь с агрегатом различённого, не более.

Но вот вопрос: это всеобщее единство простое или сложное? Раз оно — антипод всему эмпирическому, то ясно, что оно простое. Оно не составлено, не ходит, не пахнет и так далее — величайшая бесконечность чувственных определений к нему не подходит. Это лучше, чем неделимость атома и вследствие этого его абсолютная простота у греков, ибо, поскольку атомов много, то — хотя бы внешним — они отличаются. А от чего отличается всеобщее единство, с чем оно сопоставимо? Ведь даже для того чтобы определить что-то, нужны два момента, а здесь их нет. Есть один момент — единство и оно же всеобщее. Кажется, что определить его нельзя, но, обратите внимание, его нельзя определить извне, на манер представителей опытных наук. Значит, всеобщее единство — абсолютно простое; оно прежде всего — единство. Но если бы оно было только простым, тогда оно с необходимостью было бы вынуждено оставлять хоть какую-нибудь определённую вне себя. Вот смотрите: бог-отец настолько прост, что бог-сын и бог-дух с необходимостью оказываются вне его. Внесите-ка определённую бога-сына и бога-духа в определённую бога-отца — бог-то получится сложный. Вот этого-то и избегает представление. Получается что-то вроде матрёшки, и бог здесь перестает быть богом. Бог должен быть богом в отношении себя самого, а это — такие муки для теологии и религии! То ли дело — бог в отношении своего иного, вне себя и так далее. Например, представьте себе: тиран в отношении себя самого — это абсолютно недопустимо, ибо он сразу же себя истребляет! Итак, высшее единство абсолютно просто. Но поскольку вне его нет никакой определённости, то

это означает, что вне его ничего нет. Поскольку это единство есть единство природы и духа, бытия и мышления, постольку это есть всеобщая истина. Она — истина не потому, что с чем-то согласуется, а потому, что она существует благодаря себе самой и только в себе самой. Таким образом, всеобщая истина любую определённую, конечность и ограниченность сохраняет и терпит не наряду с собой и вне себя, а исключительно погружённой в себя. То есть свою собственную определённую и ограниченность всеобщее единство содержит только в себе самом.

Отсюда понятно, почему разумный способ мышления и есть истинный способ. Он таков именно потому, что его предметом и выступает его содержание — сама высшая истина. Можно сказать так, что всеобщее содержание только тогда является истинным, когда оно выступает в определениях разума, и разум только потому является истинным, что он своим предметом имеет всеобщую истину. Поэтому всеобщая или абсолютная истина — это не то, к чему кто-то из большевиков бесконечно идёт и никогда не придёт, а она существует исключительно благодаря себе самой. Все резонёрство об абсолютной истине имеет предпосылкой как раз ту всеобщую истину, о которой я вам сейчас растолковывал. Уберите абсолютную истину как уже существующую предпосылку, и все разглагольствования основоположников об отношении абсолютной и относительной истин гроша медного не будут стоить. Ответ на ленинское определение отношения абсолютной и относительной истины есть вавилонское столпотворение: сколько ни строй башню до небес, её не построишь, потому что бесконечное нельзя сложить из конечного. Там при постройке башни смешались языки (вследствие многообразия наций), и в СССР было полное вавилонское столпотворение, потому что все складывали абсолютную истину нового строя, нового типа людей из кирпичиков нового простого советского человека.

Значит, философия имеет своим предметом всеобщую истину, которая содержит всякую особенную определённую в себе самой. Сказать «всеобщая истина» и «всеобщее, конкретное в себе самом» значит сказать одно и то же. Теперь понятно, что означает на философском языке конкретность истины. Итак, всеобщая истина, как мы выяснили, абсолютно проста и вместе с тем имеет в себе реальной возможностью различие, ибо никакой определённости вне её нет. Остаётся лишь ждать, как в определениях разума выступит само это различие, которое погружено в это единство, но определяющим моментом на поверхности пока выступает единство. Трудность ещё

и в том, что здесь предмет и способ познания абсолютно неотделимы друг от друга. Содержание, чтобы быть всеобщим, должно быть и объективным, и субъективным, а мышление, чтобы познавать это содержание, тоже не должно страдать налётом субъективности, как и односторонней объективности. Здесь отношение содержания и формы есть отношение всеобщего и всеобщего. Содержание, предмет есть всеобщее, и он же как деятельный есть само мышление. Говорить здесь об определениях мышления или о всеобщем содержании — одно и то же. Но выход из этого затруднения всё-таки есть: нетрудно заметить, что только мышление в форме разума действительно является отношением всеобщего к всеобщему, ибо разум, имеющий своим содержанием всеобщее единство, и есть в себе отношение всеобщности мышления к своей собственной всеобщности.

Возьмём любой единичный предмет природы и поставим вопрос: как этот предмет относится к себе самому? В неорганической природе ничто к себе не относится. Может быть, к себе относится обезьяна, от которой произошел Дарвин? Пока она была предком Дарвина, то Дарвина не было, а когда выступил Дарвин, то разве он теперь существует для обезьяны как предка Дарвина? Ничего подобного! Это для марксистов сначала была обезьяна, потом — Дарвин и потому все должны возникнуть так же, как он. Но даже в животном мире нет отношения к себе самому, потому что начало и результат здесь не приходят к единству. То же самое и в выступившем человеческом роде: родители — вне детей, дети — вне родителей. Какое-то единство здесь, безусловно, есть, но важно то, что оно не существует для себя самого. Присмотримся к сознанию. Существует ли оно для себя самого? Однако его забота заключается как раз в наиболее точном отражении вне его существующего предмета. В силу этой противоположности сознание и не существует для себя самого, хотя какое-то единство есть. Отсюда — вечное шараханье и переход моментов сознания и самосознания друг в друга. Только в разуме, где выступает само всеобщее единство мышления, всеобщее мышления впервые существует для себя самого и только за счёт этого разумное мышление оказывается способным иметь своим содержанием всеобщее. Только мышление, относящееся к себе самому как всеобщее, то есть имеющее себя самого предметом как всеобщее, имеет своим предметом всеобщее содержание. Всеобщее есть, таким образом, предмет и, как деятельное, оно есть мышление. Отделить форму от содержания здесь невозможно, иначе мы скатимся к дофилософскому способу мысли.

Всеобщее содержание и всеобщая форма мысли в начале философского познания образуют ещё неразличённое единство. Тем не менее это единство — определённое в себе самом, конкретное, хотя эта конкретность есть лишь реальная возможность, потенция — *δύναμις* Аристотеля. Таким образом, всеобщее единство в своем ближайшем определении разума есть непосредственно простое и вместе с тем внутри себя различённое как возможность. Значит, абсолютное единство природы и духа не является абсолютно простым, но не является и абсолютно сложным, ибо дело не обстоит так, что есть многообразие единичного, а потом оно одним прыжком превратилось в единство. Для того чтобы единичное себя разложило, оно должно пройти все формации, то есть сначала разложиться в особенное, а потом необходимо, чтобы это особенное само разложило себя и погрузилось в высшее единство. Значит, непосредственных прыжков единичных существований природы и духа во всеобщее единство нет. Это — мучительный и длительный процесс разложения всего определённого. Но ждать обратного нам не придётся; это я специально для простоты восприятия сказал, что всё сначала погружается во всеобщее единство, а потом когда-то оттуда выйдет. На самом деле этого временного различия нет, ибо во всеобщее единство всё определённое столь же погружается, сколь само всеобщее единство постоянно определяет себя ко всякой определённости. Это — процесс единый (а иначе получилось бы так, что сначала возникли органы, а потом они сложились в организм или наоборот).

Итак, поскольку всякая определённость погрузила сама себя, разложив свою ограниченность, во всеобщее единство, то, естественно, это всеобщее единство есть реальная возможность различия, и это единство не удержит от того, чтобы различие не выступило. Мнимая простота различия порождается лишь тем, что определяющим моментом в определениях разума выступает единство, непосредственность. Что такое это всеобщее, которое не развило из себя никакой определённости? Вот это непосредственное всеобщее, которое выступает в определениях разума пока только как тождественное себе и не развившее никакого различия в себе самом, есть просто бытие. Оказывается, что всеобщее единство бытия и мышления в определениях разума выступает прежде всего в определениях бытия. Здесь, кажется, удовлетворяется точка зрения воинствующего, то есть злобствующего, материализма. Но если мы говорим о сознании, самосознании, разуме не как о пустых номиналистических наименованиях, а именно как об определённости в себе самой,

да ещё о всеобщей определённости, тогда это — понятие. Понятие в самом простом определении означает единство всеобщности, особенности и единичности. Где нет одного из трёх моментов, там нет понятия. В религии, например, есть три момента, но это — ещё не понятие, ибо они находятся вне друг друга, во внешнем отношении. А что такое бытие, которое выступает только в определении непосредственной всеобщности, а двух других моментов ещё нет? Это бытие оказывается вне понятия. Но «вне понятия» — двусмысленный оборот речи, поскольку если это бытие всеобщее и разум имеет определение всеобщего (иначе он — не разум), то что это за всеобщее, существующее вне всеобщего? — Просто бессмыслица! Значит, получаем уточнённое определение: бытие как существующее вне понятия есть самый внешний способ существования самого понятия в сфере самого всеобщего. Далее, вследствие того, что противоположности погружены в само это единство, в самую непосредственность, сама эта непосредственность всеобщего оказывается его собственной ограниченностью. В своей непосредственности всеобщее, таким образом, не тождественно себе самому — оно противоречит себе самому. Момент тождества всеобщего единства с самим собой есть его собственная ограниченность. Значит, поистине всеобщее единство как развитое, конкретное в себе самом вначале ещё не выступило и выступить не может. Вместо того чтобы иметь дело с готовеньким, конкретным в себе самом всеобщим единством, мы имеем дело с таким положением, когда всеобщее должно ещё сделать себя конкретным. Всеобщая истина в себе самой и сама себя должна сделать всеобщей истиной. Хороша была бы эта истина, конкретность, всеобщность, если бы она уложились в определение непосредственно-всеобщего! «Всеобщее» и «непосредственное» — это же не тождественные определения. Если всеобщее исчерпывается только непосредственностью, то оно — уже не всеобщее, так как отсутствует момент опосредования. Речь, таким образом, идёт о ступенях развития самого всеобщего. Вначале оно якобы непосредственно в отношении к себе самому, хотя это непосредственное тождество с собой в себе уже есть зародыш опосредованности, — в самом непосредственном, мнимом тождестве $A = A$ уже содержится различие. Что-то ведь только тогда может быть тождественно себе самому, когда оно хотя бы потенциально отлично от себя самого! Не может быть тождества там, где нет никакого различия! Поэтому тождество всеобщего единства с самим собой предполагает в себе реальную возможность различия, а иначе это было бы не всеобщее единство, а опять какая-то односторонность,

которая требовала бы какого-то опосредования за пределами этого всеобщего единства. Значит, всеобщее единство столь же просто, сколь и сложно, различено в себе самом, и вопрос лишь в том, какой момент сначала выступает в определениях мышления. Различение не может выступить первым, ибо для него нужно два, а всеобщее единство прежде всего — единство. Первым моментом, таким образом, в определениях разума необходимо выступает тождество, но это тождество потому и возможно, что оно в себе есть различие.

Итак, первая ступень всеобщего единства есть тождество с собой. Вторая ступень — выступление различия, которое становится теперь главным определением, а единство теперь подчинено различию. Выступление различия во всеобщее единство приходит не извне, а из самого его тождества с самим собой. Всеобщее из себя самого определяет себя к своему различию, своей особенности. Это значит, что всеобщее единство и есть сама всеобщая диалектика. Ибо обычно берётся абстрактное всеобщее и, чтобы его удержать и как-то им заниматься, особенное берётся как данное вне его. Здесь же особенное, различённое есть результат самоопределения самого всеобщего, потому что, отрицая всё единичное, всё особенное и противоположность природы и духа, само всеобщее единство есть отрицательность себя самого. Пока мы удерживаемся на моменте снятия всего особенного вне всеобщего, у нас выступает момент тождества всеобщего с самим собой, но, поскольку оно есть полное отрицание всего вне себя, именно вследствие этого оно есть отрицание себя самого. Вот эта отрицательность всеобщего единства бытия и мышления и есть выступление особенного в нём самом. Далее нетрудно сообразить, что третьим моментом выступает их единство. Теперь развитие особенного идёт в том направлении, чтобы восстановить первоначальное единство, но за счёт всего богатства определения особенного. Познанием этого конкретного развития всеобщего единства бытия и мышления и занимается философия.



ЛЕКЦИЯ ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ

Мы остановились на рассмотрении развития самого всеобщего единства бытия и мышления. Поскольку в связи с этим я затрагивал так называемое множество законов диалектики, я должен сказать следующее.

Итак, мы с вами выяснили, что всеобщее единство бытия и мышления с необходимостью требует одного высшего закона диалектики, который я назвал законом абсолютной отрицательности. Вкратце мы уже проследили, что происходит с этой отрицательностью. Напомним. Первый момент всеобщего содержания, которым занята философия, представляется исключительно непосредственно-всеобщим, то есть кажется просто положительным, но вскоре обнаруживается тем, что становится своим же иным. Отрицательность, которая была не видна в начальном моменте, во втором моменте вступает в наличное существование. Откуда она появилась? Мы с вами выяснили, что здесь не может быть и речи о том, чтобы взять откуда-то что-то данное, определённое и готовое в качестве момента движения вообще, и потому эта отрицательность, выступившая во втором моменте, по сути дела, уже была реальной всеобщей возможностью, содержащейся в первом моменте. Значит, первый момент, хотим мы этого или нет, уже содержит эту отрицательность. По первоначальному определению он вроде бы исключительно на положительном месте, а на самом же деле простейшее развёртывание его собственной определённости выявило, что в нём существенным моментом был момент отрицательности. Видите, в первом моменте есть этот момент отрицательности, хотя и как всеобщий, как всеобщая возможность. В связи с этим мы получили, что первый момент сам себя делает иным, то есть мы, по сути дела, получили переход нечто в иное. Вот этот-то переход нечто в иное обычно и связывают исключительно с переходом количества в качество и обратно. Почему — абсолютно никому не известно. Суть же здесь проста: только непосредственность всеобщего имеет определение перехода в своё иное и неважно, в каких формах мы будем это встречать — как количество, качество или что-то иное, ибо от этого ничего не меняется. Значит, связывание этого перехода с переходом количества в качество или наоборот, его ограничение исключительно

этой формой определённости есть дело рассудочного произвола и, соответственно, рассудочного абстрагирования.

Далее у нас выступил второй момент. Поскольку он есть не нечто, что возникло наряду с первым, а нечто такое, что оказалось ещё и содержащим в себе самом сам первый момент, постольку он получился как отношение иного к себе самому. То есть, если брать второй момент как самостоятельный по отношению к первому, то он есть иное первого, но, поскольку первое содержится в нём в процессе движения, постольку второй момент есть иное своего иного. Проще говоря, поскольку первый момент представляется положительным, а второй — отрицательным, то второй-то момент есть теперь отрицательное самого отрицательного. Уловили? Отрицательное отношение к себе самому есть в строжайшем смысле слова отношение рефлексии. Обратите внимание, здесь уже нет перехода в иное и не может быть, потому что выступила сфера различённости в самом всеобщем. Во что переходить-то? Поэтому во втором моменте вследствие различённости, вследствие рефлексии, вследствие уже не непосредственной, а рефлексивной определённости имеет место уже не переход, а в строжайшем смысле слова видимость в нём, в своём ином. Видимость в своём ином и преподносят нам как единство и борьбу противоположностей. Варварская форма интерпретации! Почему? Потому, что видимость в своём ином — это очень серьёзное определение. Дело обстоит не так, как мы представляем себе в сфере чувственного сознания: вот одно конечное, вот нечто другое и одно в своём отношении к другому должно иметь отношение видимости. Ничего подобного, как раз в сфере конечного этого нет. Если бы мы взяли любой момент этого второго момента и рассмотрели сам этот момент без отношения к своему иному, просто как нечто в этом рефлексированном, то обнаружили бы самое интересное: то, что это нечто и есть рефлексия в себе самом, то есть каждый момент рефлексии есть иное своего иного. Что означает, что за счёт этого и два противоположных момента рефлексии есть видимость друг в друге. Вот вам пример. Если мы берём сущность явления, то у нас трактуют сущность явления очень просто. Утверждают, что есть, с одной стороны, сущность, а с другой — явление, и говорят, что должна выступить и иметь место диалектика сущности и явления. Её никогда не будет. Почему? — Да потому, что абстракция сущности с одной стороны и абстракция явления с другой стороны никакой диалектики не даст. Значит, если мы хотим иметь действительную диалектику сущности — явления, то это означает, что

сама сущность в себе самой как момент должна быть в единстве со своим явлением и отношением к себе как к явлению, но и явление в отношении к себе самому должно быть отношением явления к своей сущности. Только за счёт этого имеется видимость сущности явления и явления сущности. Уловили? Теперь скажите, где здесь борьба противоположностей? Энгельс более правильно определял этот момент как взаимное проникновение противоположностей, а «борьба» — она заимствована из сферы внешнего, конечного существования и конечного отношения. Для того чтобы на сцену выступила внешняя форма проявления борьбы, нужно ещё и внутреннее единство, единая почва для этого внешнего отношения. Где нет единого поля для борьбы, там нет и никакой борьбы! Значит, не в борьбе дело, а в едином основании моментов рефлексии. Поскольку это единое основание просто не выявило себя, отсюда и создаётся впечатление исключительной абсолютности господства борьбы. Хотите интерпретацию? — Пожалуйста! Возьмите историю общества и взгляните: она есть история борьбы экономических полюсов, соответственно, в политической форме — классов. Знаменитые положения диамата гласят, что борьба является абсолютным, а единство — относительным. Значит всякая история, сколько бы ни продолжалась история человеческого общества, всегда должна быть историей борьбы классов. Простите, но тогда зачем бороться за светлое будущее, за бесклассовое общество? Или мышление уже настолько покинуло истматчиков, экономистов и политиков, что они не могут свести воедино двух мыслей?! Значит, борьба есть не более чем внешняя форма проявления неразвитого единого основания моментов рефлексии, не более!

Теперь — третий момент. Он есть необходимость как момент, имеющий своей предпосылкой отношение рефлексии. В нём рефлексия вследствие развития собственной определённости есть снятие себя как рефлексии и, значит, вроде бы восстановление чего-то как простого и непосредственного. Поэтому вкратце можно резюмировать так, что, оказывается, основные моменты развития всеобщего единства бытия и мышления есть движение от непосредственного всеобщего через рефлексию к непосредственности этого же единства. Название, кажется, одно и то же. Что же здесь удивительного? Первобытный дикарь есть человек и Аристотель — тоже человек. Но обратите внимание, что начальный момент есть просто непосредственность всеобщего и не более, а конечный, третий момент есть такая непосредственность всеобщего содержания, которая есть

результат с некоторой опосредствованностью. Это очень существенно. Одно дело — быть ребёнком и в этом смысле быть непосредственным, а другое дело — вернуть себя к отношению ребёнка, к его непосредственности как раз за счёт преодоления рефлексии. Это — разные вещи. Человек *как* ребёнок — это настоящий человек; ребёнок же — это зародыш всеобщей природы человека. Именно человек как ребёнок, то есть сделавший себя ребёнком, и есть первые настоящий человек. Почему? Потому что такой человек лишён любой из односторонностей, которые с необходимостью выступают на всех фазах его развития. Ребёнок беззаботен, а в заботах человека выступает такая расчленённость и определённость человека, что и не знаешь, на какую сторону обращать внимание. Здесь же, наоборот, неспроста все житейские хитросплетения, вся доморощенная политика вновь сняты и соединены в непосредственности ребёнка. Это — совсем другое. Улавливаете? Кстати, это отражено и в библии: «Если не станете как дети...» — гласит её положение. Там не сказано, что мы должны остаться детьми — там сказано, что если не станем как дети, то не будем людьми! Как видите, авторы библии знали, что говорили, в отличие от диаматчиков, которые вместе с истматчиками только и знают, что расщепляют человека на бесконечное множество свойств, функций, ролей, масок. Их множество растёт и вместе с ростом этого многообразия окончательно устраняется единство. Странное дело: при такой трактовке человек напоминает какой-то кусок неорганической природы с его многообразием свойств и при полном отсутствии единства, а потому абсолютно непонятно, откуда эти свойства и, наоборот, сам субстрат оказывается случайным, внешним для этих свойств.

Наконец, благодаря трём моментам мы получили, что развитие всеобщих моментов всеобщего содержания единства бытия и мышления есть настоящий, подлинный процесс отрицания отрицания. А это очень серьёзно. Это не так, что было одно, потом извне пришло другое и подвергло его отрицанию, а потом ещё пришло третье и подвергло отрицанию другое и так далее. Так не годится! Мы с вами выяснили, что отрицание отрицания есть процесс, не выходящий из определённости самого всеобщего, то есть процесс в самом едином. Я не буду останавливаться на том, что и сколько вместе с этим падает. Падает именно всё как данное, потому что никакая определённость не берётся здесь ниоткуда, кроме как из процесса самоопределения самого всеобщего. Вот тут и обнаруживается, насколько был прав великий Платон, который

основной своей мыслью считал то, что философское познание должно следовать исключительно всеобщей природе вещей и лишь эту определённую выявлять в форме мышления. Платон знал, что хотел и что говорил! Всеобщая природа вещей есть то высшее, до чего вообще доходит истинное познание. Обратите внимание: пока мы в эмпирическом способе познания барахтаемся от явления к сущности, а потом от сущности одного порядка к сущности другого и так далее без конца, до тех пор количество порядков сущностей растёт, а сущность остаётся неуловимой. Таков эмпирический путь познания, потому что в нём всеобщее столь же присутствует, сколь и не присутствует. Обратная форма эмпирического, когда начинают с абстракции всеобщего и движутся как раз к единичному, есть то же самое. Так вот, эти два основных способа эмпирического познания, оба вместе взятые, никогда не доходят до природы вещей — они всегда являются лишь описанием проявлений всеобщей сущности бытия и мышления. Отсюда и заповеди, что мы приближаемся к истине, движемся к ней, гонимся за ней, а она всё уходит и при этом остаётся неопределяемой. Итак, отрицание отрицания не есть эта внешняя форма отношения — оно в строжайшем смысле слова есть тотальность. Поэтому желание иметь истинное, конкретное всеобщее в начале философского познания означает, увы, абсолютное незнание того, что есть философия, что есть философское познание и что в этом познании выступает. Мы с вами убедились, что через отрицание отрицания как момент развития всеобщего содержания впервые только и выступает конкретное всеобщее как результат самоопределения. Значит, конкретно-всеобщее единство бытия и мышления лишь постольку есть конкретное и действительно развитое всеобщее, поскольку оно делает себя таковым. То есть конкретное всеобщее есть свой собственный результат. И мы знаем, откуда это, потому что исходный пункт не является абстракцией эмпиризма: ни только непосредственностью, ни только абстракцией всеобщности. Вот откуда это! Значит, конкретно-всеобщее как реальная возможность уже в начале с необходимостью ведёт себя, как результат действительно развитого конкретного всеобщего.

Ещё одно. Итак, что же развивается? Во-первых, оказывается, что нет трёх законов диалектики — есть только три ступени развития, проявления одного всеобщего диалектического закона отрицательности. Во-вторых, оказывается, что развиваться может и действительно развивается только конкретное единство бытия и мышления. Почему? Потому что всякая иная реальность, всякое

иное существование, всякая другая особенная формация природы и духа (я уже не говорю про конечное единичное существование, проявление природы, общества и мышления) представляют собой лишь развитие, но не саморазвитие. Значит, действительное, истинное, подлинное развитие есть лишь там, где есть саморазвитие. Но именно только конкретно-всеобщее единство бытия и мышления и есть самоопределение вследствие своей абсолютной отрицательности. Значит, когда мы в повседневном нашем сознании и вместе с современным философствованием говорим о развитии того-то и того-то и при этом показываем конечные формы существования, это является чудовищным предрассудком. Это — не развитие, а исключительно лишь формы проявления развития.

В связи с этим — вопрос: так что же, ребёнок развивается во взрослого человека? Наша современная педагогика только и делает, что трещит о физическом, интеллектуальном, моральном развитии детей во взрослого человека. Но развития детей во взрослого человека нет. Во взрослого человека развивается не ребёнок, а всеобщая природа человека, которая в зародыше имеется в ребёнке. Однако этого советская педагогика не знает вообще. Значит, суть и задача развития состоит в том, чтоб каждый индивид достиг своей всеобщей человеческой природы в себе самом. Не надо ничего более! Значит, вообще не нужны учителя как некоторые воспитатели и развиватели. Они приносят не благо, а зло. Потому что, развивая что-нибудь извне, мы тем самым только и делаем, что это нечто лишаем развития, если оно обладает достаточно устойчивой природой, её силой, чтобы одолеть это отрицательное отношение, сохранить себя, да ещё как-то жить. Значит, всякое внешнее развитие есть уничтожение развития в чём бы то ни было. Всякое внешнее образование есть уничтожение образования. Всякое внешнее насаждение культуры есть насаждение варварства. Мы получили возможность высказать это, потому что раскрыли, где имеет место развитие, что развивается и благодаря чему. Значит, если воспитатели достаточно развитые, то есть достаточно сделали себя людьми, то они должны только одно: не мешать человеку следовать его собственному направлению к своей всеобщей человеческой природе. Только и всего. И, второе, они могут как раз содействовать тому, чтобы убирать у индивида всё то отрицательное, что мешает ему самому следовать своей всеобщей природе. То есть воспитание должно быть отрицательным!

Итак, только сфера всеобщего содержания есть сфера действительного развития, а всё остальное — лишь формы и способы

проявления этого развития. Откуда это следует? Это следует отсюда, что только всеобщее содержание единства бытия и мышления является действительно вечным; оно никогда не возникает и не исчезает. Не возникает потому, что оно не есть определяемое чем-то вне его, так как вне всеобщего содержания больше ничего нет. Не исчезает потому, что оно есть всеобщее содержание, вне которого ничего больше нет и ему некуда исчезнуть. Уловили? Значит, только единство бытия и мышления является единственно вечно сущим. Вот это — настоящий *perpetuum mobile*, вечный двигатель. Потому что только конкретное всеобщее и может быть этим вечным самодвижением, самоопределением, саморазвитием, самополаганием различённости в себе самом и снятием этой различённости — в себе же самом. Ну а как же быть с остальной вселенной? А тут нечего и быть — она же в её многообразии исчезла у нас, отчего ни планет, ни Луны, ни солнышка больше нет! Как раз конкретно-всеобщее единство бытия и мышления — именно потому, что оно есть диалектически опосредованные определения, и именно потому, что на высшей ступени его собственного самоопределения оно возвращается к своему собственному началу, — этим самым образует абсолютный круг. Теперь вы догадываетесь, почему греки видели образ круга как образ бесконечности. И действительно, даже эмпирический круг — он есть форма истинной бесконечности, а отнюдь не линия.

Поскольку высшая ступень всеобщего единства бытия и мышления есть возвращение к своему собственному началу, постольку тут-то мы и получаем интереснейшее. То начало всеобщего содержания, которое представлялось непосредственным, оказывается опосредованным. Оно есть результат всего всеобщего развития и прихождение всех его ступеней к своей собственной непосредственности! Улавливаете? А нам оно вначале с необходимостью представляется как всеобщее, которое есть. Тем не менее, несмотря на то, что оно есть результат самоопределения всеобщего, оно одновременно оказывается простым, но таким простым, в котором содержится вся снятая определённость рефлексии. Значит, всё, что представлялось вначале, у нас теперь оказывается и осознаётся как односторонность. И эта односторонность разрушает именно определение абсолютных противоположностей начала и результата. Это — единственная сфера, где круг не является порочным. Он является своей собственной необходимостью. Почему? Потому, что нам некуда выходить — в смысле нам не выйти ни в какое иное основание

всеобщего, ибо оно и есть своё собственное основание! Всякая иная форма круга, то есть всякая сфера конечного круга, порочна, ибо конечный круг требует вне его лежащего и вне раскрытого основания. Потому, если мысль ограничена в предмете или на конечных предметах впадает в логический круг, она — ложная мысль. Она — ложная мысль потому, что конечным примером такой мысли и такого круга является определение взаимодействия. Вот вам, пожалуйста, в качестве иллюстрации — ложный способ общественного бытия, общественного производства. Природа определяет общество в его производстве, общественное производство определяет природу — и это взаимодействие при скрытости всеобщего основания зашло настолько далеко, что, говорят, уже на носу катастрофа человечества вместе с планетой. Вот вам практически выступивший порочный круг как форма конечного взаимодействия. Почему он порочный? Потому, что это — неразумная форма мышления, а неразумна она потому, что это разум на каких-то ступенях своего развития (то есть ещё не выступивший как разум) с необходимостью находит в предмете только неразумность. Неразумная мысль всё вне себя с необходимостью объявляет неразумным и обращается с ним как с неразумным. Но есть и критерии этой неразумности, которые уже объявлены библией. «По плодам их» вы и узнаете этих политиков, людей, занятых в производстве, экономике и так далее, и плоды эти уже выступают как достаточно горькие. Улавливаете?

Итак, вследствие того, что конкретно-всеобщее действительно есть процесс самоопределения и выступает как конкретное в себе самом, неудивительно, что оно идёт на самоопределение, отнюдь не замыкаясь в определённости всеобщего. Конкретно-всеобщее вследствие своей собственной определённости с необходимостью делает себя особенным (в противном случае понадобилось бы просто абстрактно-всеобщее). Вот и весь секрет, откуда вся особенная формация природы и духа. Все формации природы и духа возникают и исчезают, и только конкретно-всеобщее единство (то бишь единство мира) есть вечное и сохраняющее себя в самом себе. За счёт чего оно сохраняет себя? Один момент я уже открыл — что оно есть основание себя самого, самоопределение и так далее, то есть что оно в строжайшем смысле есть *causa sui*, причина себя, или первопричина. Но конкретно-всеобщее сохраняет себя в качестве вечного в своём постоянном процессе и существует только как генетический процесс и никак иначе ещё и потому, что всякое самоопределение себя в особенное, казалось бы, есть отрицание

этого всеобщего, не правда ли? Однако обратите внимание, что самоопределение себя в особенное есть одновременно процесс снятия этого особенного, любого особенного. Поэтому конкретно-всеобщее столь же определяет себя к особенному наличному бытию, сколь и постоянно снимает в себя это особенное наличное бытие природы и духа. Значит, за счёт вечного порождения особенного и поглощения его в себя только и существует как диалектический процесс всеобщее единство бытия и мышления! Как видите, здесь действительно действует вселенский разум и притом гигантская вселенская хитрость: не делая процесса порождения особенного и снятия его в себя, поглощения, было бы не удержать себя самого как вечного! Поэтому прав был Аристотель, подводя итог философии до Сократа, что эти философы понимали первоначально таким образом, что всё остальное возникает и исчезает и только первоначально есть невозникающее и неисчезающее.

В связи с этим два слова о материализме и материи. Поскольку для всех форм материализма материя и есть конечная форма телесного существования, то нетрудно сообразить, что такая материя и есть постоянно возникающая и исчезающая. То есть материя как вечной нет — материя всегда есть положенная и снятая. Тем не менее, обратите внимание, она является необходимой, потому что это — сфера наличного бытия. Значит, если материя и имеется, то не благодаря тому, что она причина себя самой, а потому, что она положена вечным единством природы и духа, бытия и мышления. Между прочим, этот истинный взгляд и истинное понимание материи развил Платон. Ибо Платон знает, что всеобщее, которое он называет идеей, никогда не могло бы быть, если бы материя с необходимостью не была иным этой идеи и этих идей. Значит, всеобщее существует через свою собственную определённость, вот этой-то определённостью и является материя. Поэтому можно сказать (и это не будет искажением) иначе: материя есть всего лишь навсего содержание! Но, увы, этой материи не хватает всеобщей формы, потому что материя всегда существует как особенное, форменное в себе. Поэтому следует поразмыслить над тем, над чем так издевался современный эмпиризм — над тем, что самодвижение материи даёт всеобщая форма. Нет ни одного серьёзного исследования насчёт того, что есть движение, а что есть форма. Поэтому заявления, что материя сама в себе содержит всякие способности, возможности самодвижения, саморазвития и так далее — это всё из области сказок, исследований этого нет! Это — желание придать

характер абсолютности как раз конечному существованию. Отсюда возникают две крайности: то материя объявляется сферой конечных телесных образований существования, то — потусторонней абстракцией. А то ещё материя есть философская категория в голове для названия того, что ощущается. Вот все шедевры и достижения в истории материализма. Почему так происходит? Почему у меня такое отношение к эмпиризму, который называется материализмом? Происходит это потому, что все вместе взятые исторические формы материализма никогда не исследовали единства бытия и мышления, никогда не исследовали всеобщего содержания вселенной. Если они не исследовали всеобщего содержания, то откуда же эти формы эмпиризма возьмут всеобщую форму? Значит, необходимость должна вертеться только в мозгу, то есть иметь исключительно субъективные параметры. Поэтому я мягко назвал бы все исторические формы материализма лишь желанием выдать эти учения за философские. А на самом деле такие способы познания (если ещё они сами познавали при этом, а не эксплуатировали результаты опытной науки вообще) есть всего лишь сфера конечного познания и выдавание конечного за бесконечное — и всё! Я не могу относить к сфере материализма таких, как Фалес, так как воду Фалеса нельзя определить как материальную или идеальную. К материализму или идеализму нельзя отнести ни одно из учений, которые занимались как раз определением всеобщего. Всеобщее потому и есть всеобщее, что к нему неприменимо ни одно определение особенного. Чтобы определения особенного механически не переносить на всеобщее, нужно чуточку грамотности, а иначе глазом не успеешь моргнуть, как получишь определение человека у декабристов. Вроде того, что это — петух ощипанный, без перьев и так далее.

Итак, что же есть философия? Да не что иное, как познание самого этого диалектического развития всеобщего единства бытия и мышления. Поскольку же это всеобщее содержание, хотя и проявляется везде, именно как всеобщее содержание не выступает нигде, кроме разумного способа познания, то естественно, что философское познание есть не только познание, но и развитие этого всеобщего содержания бытия и мышления. Да, всеобщее единство проявляется везде, потому что оно определяет себя ко всякому существованию, но сфера, где всеобщее выступает как всеобщее содержание, впервые есть сфера разумного мышления, а всё иное, все остальные способы реальности есть лишь проявления этого всеобщего содержания. Самая примитивная форма проявления есть неорганическая природа

вместе со всеми конечными формами перемещения, механическими формами движения и прочим, а самой высшей формой является государство. Отсюда для нас следует чрезвычайно важное понимание, что философия вовсе не есть просто познание всеобщего единства бытия и мышления как развивающегося единства. Философское познание есть развитие самого этого всеобщего единства, самого всеобщего содержания. Поскольку же это всеобщее содержание выступает в определениях разума, философское познание есть единственный способ развития мышления.

Напоминаю, что уже в начальном моменте познания всеобщего содержания единства бытия и мышления это содержание выступает только в определениях разума и никак иначе не выступает. Ни в ощущениях, ни в созерцании, ни в представлении — нигде этого нет. Хотя оно проявляется и скрыто присутствует везде, но как всеобщего его нигде нет. Значит, та сфера, где впервые начинает выступать всеобщее содержание, есть только разумные определения этого всеобщего содержания. Хотя здесь само содержание выступает в определениях разума, тем не менее, вследствие непосредственности всеобщего, это содержание сперва есть всего лишь бытие, а в конечном результате мы получаем разум как тот результат, к которому ведёт весь диалектический процесс бытия и рефлексии бытия как развивающегося единства бытия и мышления в разуме, но и само это развивающееся единство имеет своим результатом разум, который вначале кажется якобы внешним для самого этого единства. То есть форма удвоения снимается. Вначале кажется, что это только мы познаём со стороны, что единство бытия и мышления есть как предмет и так далее, а мы со своим мышлением приступаем, набрасываемся и познаём. Но потом это приходит к одному и тому же — к тому, что наше собственное мышление есть не что иное, как определённая форма того же самого разума, к которому приводит диалектический процесс бытия. Значит, то, чем мы занимаемся в сфере философского познания, в сфере философского содержания, — не нечто чуждое для нас и не нечто внешнее, а это наше собственное мышление. Отсюда должно быть понятным, что в развитии мышления нет иного средства, кроме систематического изучения всего исторического движения философии.

Вот вам и затея современных форм эмпиризма — слепо, совершенно бездумно следуя англо-французскому эмпиризму, объяснить из явлений возникновение мысли. Ловушка здесь очень проста: сознание уже предполагается; значит, идёт манипулирование

с условием развития этого сознания, а делают вид, что сознание возникает впервые. Ясно? Допускается вроде бы самая маленькая и невинная мысль: «Мы не предлагаем сознания, мы предлагаем сознание как *tabula rasa*», и наивные в области философии люди говорят: «В самом деле, сознания ещё нет; это же чистая доска, *tabula rasa*, а не сознание». Однако, согласившись с этим предложением или поднесением псевдофилософии, мы уже приняли, что сознание есть, хотя и в форме *tabula rasa*. Извините меня, но доска — хоть и чистая — есть доска. Неужели трудно это сообразить?!

Итак, мышление есть не что-то единичное и не что-то особенное, а целое и притом саморазвивающееся. Вот теперь развивается то, о чём я вам вкратце уже упоминал, говоря, что философия имеет своим предметом всеобщее, которое, достигнув всестороннего развития в себе самом, и есть мышление. Просто мышление, именно разумное мышление (потому что мышлений много) — оно и есть высшая форма и высшая ступень развития человека. Почему? Потому, что на различных ступенях развития от бытия до разума имеет место разная форма определённости (мы с вами выяснили, какая: и непосредственная, и рефлексивная и так далее) и в связи с этими различными формами отношения выступают совершенно разные реальности. Форма и содержание здесь различаются друг от друга, но, достигнув ступени разума, мы одновременно достигаем впервые развитого в себе самом единства формы и содержания, потому что всякая иная определённость теперь снята в простоту и непосредственность формы. Вот о чём я говорил сегодня в начале лекции: непосредственное как результат снятия опосредствованного. Уловили? Вот теперь мы с вами получаем ответ на вопрос, почему же разум способен познавать не только иное вне себя, но и в отношениях к себе самому и себя самого. — Потому, что разум и есть та ступень, та сфера развития всеобщего содержания, всеобщего единства бытия и мышления, где всеобщее есть для себя самого! Разум есть всеобщее познание всеобщего, всеобщее мышление всеобщего содержания. Значит, только в разуме всеобщее существует для всеобщего. Поэтому теперь безразлично, где и какую определённость имеет всеобщее: вне разума (в генетическом развитии всеобщего) или уже в самом разуме. То и то одинаково подвластно определению разумного познания. Зная себя самого как всеобщее, разум с необходимостью знает и то всеобщее, которое лишь движется к этому результату. То есть действительно конкретно то, что отношение всеобщего к себе самому и есть познание не только себя самого, но и того, что является

генезисом этого отношения всеобщего к себе самому. Итак, что же такое разумный человек? Это — тот, который действительно познаёт и определяет всеобщее. Антиподом разумного человека является любое животное, для сознания которого всегда существует только единичное, и оно только и занято, что обобщениями эмпирически-единичного существования в пространстве и времени. Поэтому, когда основной задачей ставится обобщение этого, мы не уходим дальше бытия обезьяны.

Итак, без шуток, философия действительно имеет дело с всеобщим, но с всеобщим, определённым в нём самом, и ни с чем более. Вот мы с вами и подходим к тому, чтобы поговорить о том, как осуществляется исторический процесс развёртывания этого способа. До сих пор мы с вами делали только одно: выясняли всеобщее содержание всеобщего предмета философии. То есть выясняли, если угодно, философию как таковую — одну-единственную философию, или природу самой философии. Но философий-то было много, и ещё больше их есть. Откуда это многообразие философий? Вы хорошо знаете, что была философия древних китайцев, древней Индии, у перуанцев была какая-то философия и так далее. Одним словом, что ни страна, то была своя философия. Принимая во внимание все эти современные формы разглагольствования в интересах скептицизма (в интересах подтверждения мудрости своего как раз безмыслия), вы уже сами в состоянии додуматься, что философия начинается только тогда, когда начинается познание всеобщего единства бытия и мышления — и неважно, в каком это царстве, государстве, в каком пространстве. Пока имеется какое-либо другое познание чего бы то ни было иного, всё это есть дофилософское познание. Значит, для познания философия независима от времени, и требуется одно — чтобы сущее постигалось в понятиях как всеобщее. Помните, я специально ставил вопрос, как быть с явлениями природы, общества, мышления? Явления познаются философией? Познаются и, если философия действительно это познаёт, то она познаёт только конкретно-всеобщее во всех этих явлениях и во всех особенных формациях природы и духа, ничего более. Значит, там, где выступает определённость единичного, и там, где ещё имеет место определённость особенного как особенного и больше ничего дальше не видно, это и есть дофилософский способ познания.

Сейчас у нас рекомендуют познавать человека в его неповторимой индивидуальности, то есть хотят особенное сделать абсолютным.

Очередная затея воинствующего рассудка — полный, абсолютный воинствующий антифилософский подход к познанию человека. На этом синкретизме и бессмысленной мешанине построены и все современные концепции социологии личности. Потому что они вроде хотят иметь дело с личностью, а всё время имеют дело с индивидуальностью в её случайном определении. Простите меня, ведь личность — это не пассажир в трамвае. Для личности не имеет никакого значения, сидит ли этот тип в правительственной машине или идёт пешком, не имея никакого транспортного средства. Если это — действительно личность, то к личности эти определения никакого отношения не имеют, а если — желание поднять индивидуальность до значимости личности, то человеку всё это нужно. Что же это такое? Не что иное, как возведение, механическое вознесение индивидуальности в положение личности. Это — то, что в нашем обществе карьеризма, особенно в государственном партийном аппарате называется «дослужился». Понимаете, ничтожество спокойно по ступеням занимает пост и место, где должна восседать личность. Нетрудно сообразить, какие практические последствия это имеет за собой. Мы хорошо знаем это: всё, что отличается от этой «личности», подлежит искоренению. Ещё раз я вам разъяснил, к чему ведёт политическая форма невежества. Единичное, особенное существование и всеобщее существование — не одно и то же, а спасти в себе человека и следовать истине есть одно и то же: это значит добиваться всеобщего и следовать конкретно-всеобщему (собственно говоря, само-то благо во вселенной и есть это конкретно-всеобщее и ничего более).

Итак, философия есть только одно: познание и развитие всеобщего единства бытия и мышления. Но обратите внимание: точно так же, как формация природы, так и формация общества есть в конечном счёте результат самоопределения всеобщего единства бытия и мышления. А ведь особенное всеобщего и всеобщее особенного — не одно и то же. Значит, представьте себе, что есть особенная формация общества и эта особенная формация общества занята познанием всеобщего единства бытия и мышления. А почему бы нет, ведь мы знаем, что общество рано или поздно приходит к тому, что при предпосылке опыта и так далее начинается познание. Встаёт простой вопрос: что может осуществить философское познание всеобщего единства бытия и мышления в пределах особенной формации? Вопрос не праздный и не невинный, как кажется. Вы знаете, что это у нас уже превратилось

в побасенку: «историческая ограниченность» и так далее. На самом же деле это — чрезвычайно серьёзный пункт. Дело в том, что, как мы с вами выяснили уже, реальностью всеобщего, пока оно не доходит до разума, всегда является какое-то особенное наличное бытие. Я специально беру только две формы, две сферы, две ступени: реальность общественную (историческую) и реальность мыслительную. Что самое интересное, каких бы гигантских успехов общество ни достигло, избавиться от экономической формы противоположности, избавиться от государства и выступить чудо-обществом, обществом в его собственной природе общества оно никогда не сможет. Стоит вопрос: ну как, будет достигнута свобода? Вопрос не праздный, ибо вы знаете афоризм о скачке из царства необходимости в царство свободы. Я спрашиваю, будет достигнута свобода? — Отвечу совершенно точно: только в качестве особенной формы свободы! Почему? Потому что реальность общества такова, что она никогда не может выступить как всеобщее. Уловили? — Кошмар! Значит, пока мы с вами будем заперты в сферу общественного способа духовной жизни, мы с вами будем заперты в сферу особенной формы свободы. Поэтому, простите меня, общество — не высший способ бытия всеобщего, а выше — духовное бытие. Только человеческий дух есть та сфера, где может выступить всеобщая реальность и, соответственно, развитая свобода. Поэтому, сколько бы мы ни хотели иного, увы, высшей формой свободы с необходимостью выступает одна сфера — сфера человеческого разумного познания. В противном же случае когда-нибудь настали бы смешные времена, когда тело человека стало бы просто одной мыслью — однако оно, несмотря на весь диалектический процесс своей определённости, всё-таки будет воспроизведено как тело, отличное от мысли, и с менее развитой определёностью, чем мысль. Да, тело менее развито, чем душа его! Значит, мы должны строго осознать, что единственная высшая, всеобщая сфера свободы может быть только сферой разума. Так, спрашивается, во имя чего, за что, против кого, с чем и для чего мы боремся-то? Гигантские концепции созданы о классовой борьбе и так далее — и всё для того, чтобы заполучить царство особенного наличного бытия свободы! Вы догадываетесь, что это значит? Это значит, что гармонии в этом обществе всё равно не будет. Сфера особенного — это сфера неразвитой всеобщности; значит, столь же может присутствовать положительное и отрицательное, которые её сопровождают; это неотделимо от любого конечного существования. Может, потасовка не будет идти исключительно вокруг

экономического условия самовоспроизводства своей жизни — ну и всё, улавливаете?!

Итак, ещё один вопрос возникает в связи с этим (он будет нам нужен для исторического рассмотрения развития философии): что же на самом деле выше — общество или индивид? Нам говорят, что общество — выше, а индивид — ниже, а потому индивид всегда должен бросаться на войну (например, по определению конституционного интернационального долга), для того чтобы спаслось общество и так далее. Великолепно, но я только что вам разъяснил, что даже сверхкоммунистическое, архикоммунистическое общество будет особенной формой свободы — особенной формой развития коммунизма. Понимаете, вот вам и предел общественного развития. Может быть, есть какой-то общественный разум? — Есть, но именно в этой особенной форме, не более! Так общество себя самого познаёт как особую форму необходимости, как особенную форму свободы или индивид, по форме выходя за пределы ограниченности своего общества, осознаёт это содержание? — Да, не общество познаёт себя самого, а индивид выходит из ограниченности общественной формы и познаёт содержание общества, моментом которого он является! Обратите внимание на «невинную» вещь: он вроде только по форме выходит за пределы своего общества и эпохи, не выходя по содержанию, но за счёт выхода только по форме он знает, сознаёт это содержание! Значит, выход к свободе разума — через развитие индивида, а не через общество.

Это «простенький» и нерассмотренный вопрос — соотношение индивида и общества в истории человеческого общества. Не входя в сложное, капризное содержание этого, скажу только следующее. Первоначальная, древнейшая формация общественного развития есть формация природных индивидов. Это даже не общество, это — какая-то общность природных индивидов, потому что определение единичности здесь является абсолютным, а всё остальное здесь, кажется, вообще отсутствует. То есть индивид как единичность относится ко всему иному как единичному и, чтобы сохраняться как единичность, просто-напросто подвергает практическому отрицанию вне его сущее единичное: будь то природное, будь то другое, ибо ему всё равно, что съест. Попался лев — можно льва съест, попался другой индивид — можно и его убрать. Вот каково это «первоначальное общество» — вот вам как раз общечеловеческие склонности, влечения, интересы, наклонности и так далее, и, кстати, так называемые «общечеловеческие ценности». Ну а поскольку это

слишком чернит современное тяготение к «общечеловеческим ценностям», постольку лучше забыть, что такое общество, причём самое длительное по времени, было в истории человечества. Ни к чему оно; куда нам деваться с такой общечеловеческой ценностью?! Посудите сами: мы что же, так же должны теперь поедать друг друга (хотя эта практика ещё эмпирически чрезвычайно и повсеместно распространена: и политического поедания, и нравственного и духовного всеядства и так далее)?! Вторую фазу я бы назвал сферой особенности, когда индивид достигает какой-то определённости в себе самом как единичном природном явлении. Видимо, эта вторая фаза и начинается с того, что в литературе фиксируется как первобытно-общинная формация. Да, это уже общность, причём общность не просто природной единичности, а какая-то иная общность. Её характер довольно резко отличается от предшествующей длительной ступени человечества. Чем? — Тем, что здесь индивид вследствие развития как раз его определённости становится слабей, чем его собственный предшественник — он уже не может воспроизводить, сохранять себя и тем более расширенно воспроизводить исключительно как единичное. Понимаете, элементарный шаг развития определённости в природе человека явно приводит его к ослабленности — он становится не сильнее, а слабее (вот вам и прогресс в мире животных и растений)! Собственно говоря, это и есть внешняя форма побуждения, инстинкт держаться общности, через которую индивид направляет индивидов воспроизводить себя самого. То есть на этой ступени исторического развития индивид воспроизводит себя как общность и общность является уделом, почвой к самовоспроизведению индивида. К сожалению, этот период пока является последним; отсюда касты, секты молчунов, болтунов, идеологов и так далее, которые я специально опускаю, потому что нам важно содержание, которое здесь есть, сам процесс развития определённости первой и второй фазы. Что же нам ждать далее? — Совершенно необычного. Снятия общности, снятия общности, снятия общности, между прочим, среди прочего — снятия определённости семьи и статуса семьи. Кажется, мы пойдем вспять к первобытным дикарям, одиночкам и так далее. На самом деле это и будет началом развития человека! Человек только тогда и начинает выступать как человек, когда он стоит на своих собственных ногах, а не на ногах общности, общества, государства, права и так далее! Чтобы человек начинался как человек, ему нужно самоопределение, а не внешняя опора и восседание на чём-то. Там, где начинается человек, не

нужны трон и высокопоставленные кресла. Ему не нужна ни опора в классе, ни самовоспроизводство себя через класс и в пределах данного класса, клана, касты и так далее — всё это ему не нужно. Интересное дело, вроде бы мы на грани возвращения к первобытному индивидуализму, но, поскольку этот индивидуализм выступает как раз результатом всей истории отношения индивида и общества, то на самом деле это есть впервые начало развития человека. Изучайте библию, где христианство основной своей целью считает спасение не мыслящего пролетариата от буржуазии и так далее, не спасение какого-то класса, а спасение каждого отдельного человека. И это понятно, ведь библия — результат содержания всей древнегреческой философии!



ЛЕКЦИЯ ПЯТНАДЦАТАЯ

Сегодня речь пойдёт о характере и способе исторического движения философии. Итак, за счёт чего возникает историческая форма философии — история философии? Возникает она из того главного момента, о котором мы уже говорили, а именно из всеобщего содержания. Хотим мы этого или не хотим, но, как только начинается познание всеобщего единства бытия и мышления, начинается философия. Кажется, что дело обстоит очень просто: должна быть философия и ничего больше. Однако присмотримся к этому простому пункту. Само единство бытия и мышления является всеобщим и, как мы с вами выяснили в конце концов, определённым в себе самом, вследствие чего проходит ряд фаз и ступеней развития; самое главное, что само это единство бытия и мышления нигде до философского разума в своей всеобщности и не выступает. То есть та сфера, где всеобщее единство бытия и мышления впервые выступает как всеобщее единство, есть сфера философского способа познания, философского разума. Это не значит, что вне философского разума этого всеобщего единства нет. Напротив, оно есть везде и во всём, но, увы, — как проявление. Всеобщее единство является во всех природных образованиях, во всех исторических образованиях и так далее, но как всеобщее оно впервые выступает только в разумном способе познания. Вот в чём секрет. Но одно дело — сказать, что всеобщее выступает в разумном способе познания, а другое — получить это всеобщее в разумном способе познания; это далеко не одно и то же. Вот с этим-то пунктом и связана историческая форма развития философии.

Итак, всеобщее единство бытия и мышления получает своё определение и выступает в определениях разума. Прекрасно, само всеобщее единство наряду с собой не имеет больше ничего, процесс же разумного определения всеобщего единства с необходимостью оказывается процессом. То есть, как бы мы ни хотели адекватно, полностью выразить всеобщее единство бытия и мышления, мы не можем этого сделать каким-то мгновенным актом. Любое определение всеобщего единства бытия и мышления является лишь моментом, то есть определение (даже разумное определение всеобщего единства бытия и мышления) и само всеобщее единство

бытия и мышления далеко не соответствуют друг другу. Это — очень простой и одновременно очень трудный пункт. Почему? Потому, что если бы всеобщее было в готовом виде, как что-то предметно существующее, тогда можно было бы указать: вот всеобщее с одной стороны, вот вам разумное определение с другой и несоответствие их друг другу состоит в том-то, различие — вот оно какое. Но мы не можем этого указать. Почему? Потому, что само всеобщее впервые выступает и развивается в разумных определениях и, тем не менее, несмотря на это, оба эти момента не соответствуют друг другу. Секрет здесь в том, что само развивающееся всеобщее единство уже вследствие того, что оно развивается, не может получить какого-то окончательного, абсолютно тождественного себе способа выражения. Вот тут-то всегда и раздаются вопли, вызванные абсолютным непониманием того, в чём суть дела, потому что происходит отождествление, с одной стороны, всеобщего содержания предмета философии и, с другой стороны, способа познания этого предмета, что далеко не одно и то же. Из того, что содержание философии является всеобщим содержанием, вовсе не следует, что философия является абсолютно тождественным выражением этого всеобщего содержания! Мы с вами долго топтались на том пункте, что всеобщее единство бытия и мышления есть самоопределяющееся и само развивающееся, идущее во всю полноту определённости и возвращающее эту определённую в себя самого. Уже то, что всеобщее единство есть процесс, исключает когда-нибудь абсолютно законченный способ его выражения. Поэтому не надо путать всеобщее как содержание философии и абсолютную якобы законченность познания этого всеобщего содержания. Второй пункт не вытекает из первого. Мы, имея в содержании нечто всеобщее, а именно всеобщее единство бытия и мышления, тем не менее никогда не придём к абсолютному состоянию покоя мысли. Как раз на этом-то и строятся все недоразумения. Как только слышат, что философия имеет своим предметом всеобщее, имеет своим предметом абсолютную истину, то есть высшую истину, выше которой больше ничего нет во вселенной, так сразу начинают мерещиться все ужасы, будто философия претендует на абсолютную законченность и завершённость познания этой истины. Но это вовсе не следует из содержания!

Итак, определение единства бытия и мышления всегда является относительным, не соответствующим самому всеобщему содержанию. Всеобщее содержание не выступает нигде, кроме как именно в этих определениях, но само это определение не соответствует

всеобщему содержанию. Откуда это следует? Это следует из определённости самого всеобщего содержания. Я не случайно так долго выдерживал ваше внимание на самом всеобщем и развертывании его определённости. Вы помните, что сперва оно выступает просто — непосредственно простым, абстрактным всеобщим и только в процессе самоопределения получает всякую дальнейшую определённую как рефлексия. Всеобщее всегда есть всеобщее содержание, но определённая этого всеобщего содержания на различных ступенях его развития иная, и только по развитию этой определённости можно ориентироваться, как развита эта всеобщность содержания: более она развита или менее развита? Смотрите. Мы с вами в исходном пункте получили самое простое — то, что само единство бытия и мышления, поскольку оно есть единство, включает в себя и бытие, и мышление. То есть, по сути дела, это не просто бытие, это не просто мышление, а что-то такое, куда входят и где соединяются и бытие, и мышление, но, тем не менее, никакого бытия и мышления ещё не видно. Значит, хотим или нет, мы вроде бы имеем дело с конкретным единством, однако, несмотря на конкретность, сама эта конкретность в исходном пункте необходимо абстрактна. От этого мы не можем уйти. Посудите сами: одно дело — иметь в исходном пункте это абстрактное единство бытия и мышления, в котором бытие и мышление есть, но ещё не получили различия, определения и так далее, бытие и мышление в определённости ещё не выступили, и другое дело, когда мы имеем развитие этого самого всеобщего единства на такой ступени, где бытие и мышление выступили в отношении друг к другу. Улавливаете? То же самое всеобщее содержание, однако же оно — уже иное, более развитое. Итак, философия есть определение всеобщего единства бытия и мышления, но её определения не соответствуют самому этому всеобщему содержанию. Вот это несоответствие разумной формы и всеобщего содержания, всеобщего предмета философии и делает философию исторической. История философии в целом (и независимо от того, какого года эта история) своим главным моментом имеет несоответствие формы и содержания самой философии. Положение очень простое и, кажется, очень невинное, но мы с вами сегодня убедимся, что это за «невинность».

Итак, нетрудно сообразить, что если начинается философское познание, то оно начинается с определения всеобщего единства бытия и мышления. Тут с необходимостью возникает одно недоразумение, о котором я должен сказать два слова, потому что может возникнуть

впечатление, что раз мы добрались до содержания, до всеобщего предмета философии, то главным, мол, является содержание, а форма, дескать, есть нечто вторичное, несущественное. Тем более что форме у нас вообще не придаётся никакого значения: дескать, главное — содержание, а форма вообще-то вторична, производна, подчинена и поэтому чуть ли не второстепенна. Но в том-то и состоит иллюзия и заблуждение этого предрассудка, что ни о каком всеобщем содержании, кроме как в самих этих формах, речи быть не может. Нет развитой формы — нет и никакого развитого содержания! Поэтому форма небезразлична для философского содержания; наоборот, лишь в той мере, в какой развита философская форма, в такой мере развито и содержание. Отсюда следует, что независимо от того, в какой стране мира и в какую эпоху начинается философское познание, тем не менее начальное определение всеобщего единства бытия и мышления выступает абстрактным. Как бы мы ни хотели иметь дело с конкретным единством бытия и мышления, ничего из этого желания не получится. Можно через представление, созерцание, опыт подсовывать в это всеобщее определение какое угодно ограниченное содержание — тем не менее всеобщего содержания это не затрагивает и не касается. Исходный пункт определения всеобщего неизбежно является абстрактным. Значит, и само единство бытия и мышления первоначально выступает в абстрактной форме. От этого нам не уйти, потому что такова природа самого развития! Если бы мы каким-то чудом в исходном пункте обладали конкретным, вот как раз в таком случае нам никогда не требовался бы сам процесс развития. Зачем развиваться, если в исходном пункте уже было бы конкретное? И мы с вами убедились, что даже само всеобщее единство бытия и мышления, которое мы брали, сперва не привлекая к пониманию формы философии, оно и есть процесс самоопределения от абстрактного единства бытия и мышления к конкретному единству бытия и мышления, не покидающий самого этого всеобщего содержания. Уже тогда мы получили вывод, что всеобщее единство бытия и мышления как конкретное есть результат собственного самоопределения, собственного саморазвития. Так вот, история философии в целом есть лишь подтверждение и выражение этого развития, самоопределения, саморазличения и рефлексии в единство самого всеобщего содержания бытия и мышления — ничего более!

Значит, так: независимо от того, какая форма философии выступила, она выступает как определение всеобщего единства бытия

и мышления. Как только выступило это единство, это и есть то, что составляет главный момент философского учения. Собственно говоря, если мы присмотримся ко всем историческим формам философии (а они — *исторические* потому, что здесь форма и содержание не соответствуют друг другу), то мы обнаружим именно этот важный момент. Он очень интересен в том плане, что любое философское определение выступает как определение единства мышления и бытия, является главным пунктом, главной предпосылкой, центральным определением данного философского учения. Что же такое философское учение в целом или философская система? Прежде всего — не что иное, как определение единства бытия и мышления на определённой ступени развития самого этого единства. Вот этот один момент определения единства бытия и мышления и есть принцип данного философского учения, ничего более. Тем самым мы получаем достаточно чёткую позицию в определениях того, является ли определённое учение, называющее себя философским, действительно философским или оно только претендует на то, чтобы быть философским. Если учение содержит определение всеобщего единства бытия и мышления, тогда оно — философское, а если не содержит, то никакого отношения к философии оно не имеет. Значит, если мы с вами берём любые формации природы и духа, поскольку философия якобы на этом сидит и на этом базируется, то есть занимается, идя от природы, определённой обществу, его историей, ступенями общества, то, сколько ни занимайся этим, увы, к философскому содержанию это ещё не имеет отношения. Почему? Потому, что в этих учениях, которые являются в высшей степени необходимыми и нужными, речь идёт об определённости и формациях природы и духа, но, обратите внимание, нигде не затрагивается всеобщее содержание. Поэтому даже если мы далее возьмём (по вкусу или по злобе дня) не просто определённую ступень общества, а вообще всю историю общества, да ещё и тенденции его дальнейшего развития, то и это нас ни на йоту не подвигает к философскому познанию. Почему? Потому, что мы вертимся в пределах определённого содержания. Не только в историческом развитии философии, но и особенно сейчас любое определение этой реальности выдаётся за философское, а на деле философия всегда занята одним и тем же — определением самого всеобщего единства бытия и мышления, что и выступает принципом любой философской системы. Какова ступень развития всеобщего единства бытия и мышления, всеобщего предмета,

всеобщего содержания философии и каковы определения этого единства — таково и философское учение. Значит, любая философская форма, любое философское учение (независимо от того, насколько подробно оно развито и разработано) вертится в пределах одного-единственного определения единства бытия и мышления. Какая-то ступень развития единства бытия и мышления выражена данным философским учением. Это составляет принцип данного философского учения, а всё остальное — проведение этого принципа уже через всю определённую содержание! В связи с этим мы подошли к тому, что такое философское мировоззрение. Во-первых, оно есть не что иное, как сам принцип, выражающий определённую ступень развития всеобщего единства бытия и мышления. Без этого нет мировоззрения; нет этого определения — нет и основы мировоззрения. Во-вторых, само определение единства бытия и мышления на любой ступени его развития таково, что определение единства бытия и мышления никогда полностью не соответствуют самому всеобщему единству бытия и мышления. В-третьих, мировоззрение характеризуется и тем, что в определение единства бытия и мышления с необходимостью втягивается особенное содержание природы и духа. Проведение определения единства бытия и мышления через особенное содержание природы и духа и есть философское учение. Значит, мы получили ещё нечто более определённое. Если мы располагаем только особенным содержанием природы и духа, знаем определённую этого особенного содержания, но не знаем всеобщего единства бытия и мышления, которое пронизывает эту определённую природы и духа, то это — опытная наука и не более. Особенность содержания без всеобщего единства бытия и мышления, выступающего в этом содержании, есть царство опытного познания.

Вот тут-то мы с вами и вторгаемся в труднейший момент — в момент отношения философии и опытного познания вообще в историческом движении философии. Смотрите, что мы с вами получили. С одной стороны, в историческом движении философии, поскольку мы заняты определением единства бытия и мышления и это единство выступает только в определениях мышления, постольку мы заняты, по сути дела, историей развития мышления. Значит, история философии в этом моменте есть строжайшим образом история мышления. Однако, поскольку философия в её историческом развитии не может ограничиться только определением самого единства бытия и мышления, а нужно, чтобы это получало своё

подтверждение и доказательство в особенном содержании природы и духа, постольку мы с необходимостью втягиваемся во второй момент, где содержанием философии выступает нечто особенное — где содержание вовсе не является выступающим в определениях мысли. Второй момент исторического движения философии состоит в том, что хотя определение мысли присутствует, содержание выступает в определениях мысли, но оно есть ещё и такое, что не подвергается определению мышлением и не исчерпывается определением мышления. То есть второй момент в развитии философии такой, что он вовсе не исчерпывается историей развития мышления. В самом деле, если мы с вами, занимаясь определённой обществу (к примеру — античного), набредаем на его экономическую определённую и говорим: знаете, экономическая определённая греков была такая-то, в связи с этой экономической определённой была такая-то политическая определённая, такой-то характер был государства и так далее, то, что бы мы здесь ни рассматривали, чем бы ни занимались, мы ведь не можем настолько сойти с ума, чтобы сказать, что греческое государство и есть выступающее в определениях мышление. Улавливаете? Мы действительно мыслим и экономическую определённую, и классовую определённую, и определённую государства и так далее, но, увы, это уже такое содержание, которое не является лишь определением мышления. В то время как первый момент (независимо, какова его ступень), то есть то же самое бытие — что оно такое? Если мы с вами уберём определение мышления и поставим вопрос: «Что такое бытие до мышления, перед мышлением, независимо от мышления?» — то встанем в полный тупик и ничего не сможем сказать. Но если мы с вами и не мыслим, что такое классы греческого общества, а просто представляем как угодно в эмпирическом опыте, то от этого, по сути дела, ещё ничего не изменяется — всё равно, хоть и не в мыслительном способе, мы имеем дело с этим эмпирическим содержанием; оно сохраняется. Поэтому, занимаясь такого рода особенным содержанием, мы целиком поглощаемся этим особенным содержанием, и тут нет истории развития мысли. Тут выступает история развития особенного содержания, но не история мысли (а мысль, как правило, занимаясь особенным содержанием, выступает теперь сознательно). Но, к сожалению, именно этот момент из всего исторического развития философии по сей день больше всего привлекает к себе внимание. Как это?! Тут есть содержание — вот, например, учение о природе у того или у другого философа. Это же здорово!

Там идёт речь о законе, о такой-то определённости природы, что она такая-то и такая-то! А вот вам его учение об обществе — там такое-то и такое-то содержание. Вот везде есть содержание! Но вдумайтесь: особенное содержание-то есть, а вот мысль-то где?! Улавливаете, в чём секрет? — Пока мы занимаемся определением самого всеобщего единства бытия и мышления, мы действительно заняты развитием мышления, а пока мы заняты этим особенным содержанием, мы заняты именно содержанием и не занимаемся развитием мышления! Это принципиально важно. В этом и коренится различие между опытной наукой в целом, с одной стороны, и философским познанием — с другой. Опытная наука всегда занята содержанием, она даёт великолепные результаты по раскрытию определённости этого содержания, но она ни на йоту не содействует развитию мышления! В философии же происходит наоборот: там, где, казалось бы, она начинает терять содержание (ну как же, особенного содержания больше нет), как раз в этом моменте философия начинает выступать развитием мышления.

Резюмирую эту мысль. Там, где мы имеем дело с особенным содержанием, мы не имеем дело с развитием мышления. Так происходит в опытной науке, так происходит и в одном из моментов исторической предфилософии. Наоборот, там, где мы впервые имеем дело с всеобщим содержанием, мы впервые имеем дело и с развитием мышления. В связи с этим возникает законный вопрос. Так где же нам искать развитие мысли, которой безразлично то, что выступило в содержании: истинное или неистинное? На пути первого момента, пока имеется, таится и разрабатывается как раз определение всеобщего единства бытия и мышления, или во втором моменте, на пути осуществления и раскрытия определённости содержания природы и духа? Ответ: только первый момент развития всеобщего единства бытия и мышления есть тот путь, на котором разрабатывается, развивается и познаёт себя природа мышления! Это связано и с тем важнейшим моментом, что только на этом направлении, то есть на пути определения всеобщего единства бытия и мышления, разрабатывается философский метод. Раз само единство бытия и мышления (хоть оно и постоянно развивается и образует диалектический процесс) одно, то двух философских методов не существует и быть не может. Философский метод — один-единственный; он и соответствует самому единству бытия и мышления. Нетрудно сообразить и другое: поскольку само единство бытия и мышления есть самоопределяющееся,

саморазвивающееся, постольку и философский метод есть такой, который является формой саморазвития этого всеобщего содержания. Вот этот метод и называется диалектическим, то есть диалектикой. Поэтому, когда у нас вопят о какой-то «философской методологии», то это — просто-напросто попытка скрыть свою нищету философии. Никакой философской методологии нет и быть не может, ибо есть один-единственный философский метод — диалектика, и всё! Сам оборот речи «философская методология» есть уловка, желание скрыть незнание философского метода или скрыть его отсутствие и непонимание. Там, где речь идёт о диалектическом методе, неуместны слова о какой-то методологии. Кроме того, методология, если вы хоть чуточку следите за элементарным содержанием этого наименования, есть всего лишь совокупное название эмпирических методов — методов опытных наук. Методов же опытных наук, как мы с вами установили, может быть дурная бесконечность. Почему? Потому, что в сфере особенного содержания любое особенное содержание, сведённое в свою квинтэссенцию как особенного содержания, с необходимостью выступает методом. В этом смысле любое средство, используемое для какой-то цели, уже с необходимостью является методом. Да, любое средство в опытном познании и есть метод! Есть методы обработки камней, пород и так далее, причём каждая порода требует своего метода; есть различные методы обработки древесины и прочего. Итак, помимо развития мышления на пути определения всеобщего единства бытия и мышления мы получаем ещё и главнейшее — диалектический метод, который только в этом направлении может развиваться и развивался. Это — тот пункт, который в высшей степени важен тем, что опытная наука, как бы она ни развивалась, никогда не придёт к диалектическому методу. Не придёт потому, что в опытной науке всегда имеется внешний момент противоположности знания и предмета. Содержание остаётся с одной стороны, форма этого содержания — с другой стороны, и их распад как раз исключает возможность в опытной науке подойти к диалектическому методу.

Прежде чем делать какие-то выводы, присмотримся в целом. Нетрудно сообразить, что раз каждое философское определение даже всеобщего единства бытия и мышления не соответствует своему всеобщему содержанию, всеобщему предмету философии, хотя какой-то момент соответствия, момент тождества есть, то это как раз и вводит философию в исторический процесс. Несоответствие формы определения и содержания философии обрекает

философию на то, что она является исторической философией, и притом в тех моментах, которые я разъяснил. Мало того что есть это несоответствие, ещё втягивается и особенное содержание. Особенное содержание является неизбежным в историческом развитии философии. В историческом развитии философия не может развивать всеобщее единство бытия и мышления, не втягивая особенное содержание природы и духа в снятом виде. Это единственный способ исторического движения философии. Значит, получается странная вещь: в историческом развитии философия представляет собой, по сути дела, настоящим образом науку наук. Ибо она не могла бы исторически развиваться, если бы поставила перед собой задачу: я буду заниматься только одним — исключительно определением всеобщего единства бытия и мышления. Откуда? Ведь для этого определения нужно откуда-то и от чего-то отправляться. Значит, если идёшь к всеобщему единству бытия и мышления, то всё равно отправляешься от особенного содержания природы и духа, и наоборот, если ты хочешь получить доказательство и подтверждение, что это всеобщее определение есть действительно истина и реализует себя, то можно тогда от всеобщего определения единства бытия и мышления спуститься к особенному содержанию природы и духа. Улавливаете? Значит, независимо, идём ли мы от особенного содержания природы и духа к всеобщему определению единства бытия и мышления или, наоборот, спускаемся от него к особенному содержанию — от этого ничего не меняется. Вот эти два момента и делают историческую форму развития философии в буквальном смысле слова наукой наук. В историческом движении она с необходимостью включает в себя всё особенное содержание природы и духа, которое разрабатывается опытными науками о природе, обществе, его истории и так далее. Я разъяснил вам, что эти два момента при этом не так гармонично соответствуют друг другу. Что же происходит? Происходит следующее: как раз в отношении этих двух моментов (в отношении особенного и всеобщего содержания, в разработке особенного содержания, с одной стороны, и разработке всеобщего содержания, соответствующего всеобщей форме, с другой стороны) происходит сложнейший единый исторический процесс движения философии. Так что история философии отнюдь не такая простая, как это может показаться на первый взгляд. По сути дела, все исторически выступившие философские учения (если бы мы ограничились только ими!) в себе самих содержат всё то, что давали науки о природе и обществе. То есть по истории

философии можно проследить историю развития опытных наук о природе и обществе. И хотя отношение особенного и всеобщего содержания очень противоречиво, тем не менее надо сказать, что оно не является уходящим в дурную бесконечность. Почему? Потому что невозможно, во-первых, на равных удержать определения особенного и определения всеобщего содержания. Понимаете, когда мы берём два момента, особенное и особенное, они равноправны в своём определении, но когда мы берём всеобщее и особенное, мирное сосуществование здесь абсолютно невозможно. Если это действительно всеобщее содержание, то его нельзя удержать возле особенного содержания. Почему? Потому, что всеобщее содержание является отрицательностью любого особенного содержания. Оно не может иначе существовать. Значит, хотя исторически налицо создаётся видимость, что философия есть наука наук, что она включает в себя все науки о природе и духе и так далее, что она является их квинтэссенцией, синтезом, — тем не менее природа отношения всеобщего и особенного содержания такова, что всеобщее содержание здесь должно не только придерживаться отрицания, но и снять особенное содержание! Это и происходит. В историческом развитии философия проходит определённые фазы движения, давая от особенного содержания всё новые и новые определения всеобщего единства бытия и мышления, но, дойдя до определённой ступени (а мы знаем, до какой ступени), всеобщее содержание как определение всеобщего единства бытия и мышления впервые снимает всякое особенное содержание природы и духа.

В связи с этим, чтобы было понятно движение мысли, я должен ввести ещё одно, а именно то, каковы эти ступени и где это происходит. Вообще-то, если говорить обо всех ступенях, то их очень много, поэтому я коснусь главных. Самое интересное, что тогда, когда мы разбирали всеобщее содержание философии, её всеобщий предмет, мы хотя и не касались никаких исторических условий, никаких особенных исторических философских учений, тем не менее речь ведь шла о них всех вместе взятых, но — в чистом виде. И мы с вами выяснили, что всеобщее единство бытия и мышления, помимо всех ступеней, проходит, по крайней мере, три главных в своём процессе самоопределения: первая ступень — непосредственно-всеобщее, абстрактное; вторая ступень — ступень рефлексии, различения, противопоставления внутри его моментов; третья ступень — возвращение из этой различённости к конкретному всеобщему единству бытия и мышления. Мы с вами (независимо от того, желаем этого

или не желаем) и в историческом развитии философии с необходимостью наталкиваемся, по крайней мере, на эти три ступени исторического движения философии.

Начальная ступень или начальный период исторического развития философии является ещё достаточно абстрактными определениями всеобщего единства бытия и мышления. Если говорить о какой-то исторической определённости этого периода, то можно сказать, что его представляет греческая философия в целом. При этом, обратите внимание, единство бытия и мышления есть, а вот бытие это или мышление, объективное это или субъективное и так далее, здесь ещё невозможно вычленить именно потому, что это — первоначальная ступень самого определения и, следовательно, развития всеобщего единства бытия и мышления. Проще говоря, первый период (громчайший в историческом движении философии) можно окрестить как непосредственное единство бытия и мышления — непосредственное всеобщее единство бытия и мышления и определение этого непосредственного единства. Я думаю, на основании этого вы уже сообразили, что означают «глубокомысленные» высказывания о борьбе материализма и идеализма в этой фазе исторического развития философии. Всё это притянуто за уши к этому времени — насильственно и вопреки природе самого развития. Если здесь невозможно фиксировать ни бытие, ни мышление в их эквивалентности и внешнем противопоставлении, ни объективное, ни субъективное, ни природу, ни дух, то, простите, пожалуйста, о какой потасовке материализма и идеализма здесь можно вести разговор? Поэтому ложными являются декларации о борьбе Платона и Демокрита — это просто непонимание самой природы развития.

Вторая фаза или второй период в историческом развитии философии — период рефлексии. Он как раз, если говорить исторически, охватывает целиком и полностью средневековую философию и философию Нового времени. Этот период есть период рефлексии: в сфере самого всеобщего единства выступают его собственные противоречия, а отсюда как раз крайности номинализма и реализма средневековой философии, эмпиризма и рационализма Нового времени. Значит, всеобщее в себе самом распалось, и создаётся полное впечатление борьбы противоположностей, притом с правотой одной стороны и при неправоте, заблуждении, неправильности другой стороны. Это морализирование в высшей степени поучительно, хотя и бессмысленно. Почему? Потому, что из двух моментов

единой противоположности одна почему-то принимается за истину, за хорошенькую и правильную, а другая противоположность третируется как заблуждение. Удивительное скудоумие мысли, потому что если в этой противоположности убрать эту «подленькую» сторону, то тут же исчезнет и та «добренькая», истинная сторона! Это — ещё одно интереснейшее изображение того, насколько здесь «глубокомыслие» «одерживает верх» над историей. Противоположности есть и их вроде бы признают, но из противоположностей, оказывается, одну сторону можно удержать как истинную, а другую как ложную — отбросить. Это смахивает на сознательную переделку общества и сознательную политическую линию: один класс — хороший, его надо сохранить; противоположный ему нужно убрать, при этом хороший класс якобы сохранится. Есть же у нас пролетариат без буржуазии — у нас всё есть! Как видите в самом деле, речь идёт вроде бы о философском моменте, но он таков, что без него шагу не ступишь в любой сфере реальности.

Третий период, согласно развитию самого всеобщего единства бытия и мышления, характеризуется рефлексией этих противоположных моментов одного в единство, внутрь себя, выступлением самого единства, определённого в нём самом. Этот период исторически представлен классической немецкой философией.

Итак, резюмирую. Греческая философия в целом имеет своей предпосылкой непосредственное единство бытия и мышления как всеобщее единство. Вот почему греческая философия производит впечатление философии по преимуществу — особенно по сравнению с философией Нового времени, где фиксированы противоположности этого единства. Улавливаете? Контраст при этом выступает чудовищный. Если в греческой философии бытие и есть мышление, а мышление есть бытие (таков её основной пункт), то в философии Нового времени, наоборот, происходит распад на противоположности: то ползучая эмпирия и есть философия, то, наоборот, абстрактная, потусторонняя сущность и есть единственное содержание философии. Там — неразрывность, единство бытия и мышления, здесь — полный распад, полные противоположности на той же ступени. И только на третьей ступени начинается развитие, определение и познание того, что представляет собой само конкретное единство бытия и мышления.

В связи с этим — очень важный вопрос. Если теперь говорить о самом единстве бытия и мышления в целом, учитывая все три фазы исторического движения, то следует сказать, что греческая

философия разрабатывает лишь непосредственную определённую единства бытия и мышления, отчего способ проявления диалектического процесса здесь является совершенно непосредственным. Вот почему греческая философия не знает каких-либо многих форм диалектического процесса. Для греческого способа философии исторически важно то, что субъективный способ диалектического движения является одновременно объективным движением содержания и диалектический процесс объективного содержания является одновременно субъективным способом. Иными словами, греческая философия не знает различия, распада и различения движения содержания, с одной стороны, и движения мысли, отличной от движения содержания, с другой стороны. Вторая ступень характеризуется тем, что здесь налицо выступает полное несоответствие содержания, с одной стороны, и способа субъективного движения мысли — с другой, — причём независимо, какой из моментов противоположности здесь имеется в виду. Если вы берёте эмпиризм как направление философии Нового времени и соответствующие предпосылки в эпоху Средневековья, то здесь мы получаем всегда одно и то же: материал есть нечто данное, определённое, покоящееся и только, деятельность падает исключительно на субъективный способ. Сознание ходит так и этак вокруг материала, делает с ним то и это, а сам материал неподвижен — точь-в-точь, как в любой опытной науке. В самом деле, когда геометрия даёт доказательство той или другой теоремы — например, по поводу того же самого треугольника, — то она предлагает всяческие приёмы в качестве субъективного движения мысли. Она предлагает провести такие-то линии, соединить такую-то точку с такой-то, наложить такую-то фигуру на такую-то и так далее. Что-то получаешь в итоге, но, простите, сами геометрические фигуры этого не делают! То есть предмет-то остаётся неподвижен, а движение падает исключительно на субъективный способ мысли. Это же касается и другой противоположности — метафизики Нового времени. Там о сущности по ту сторону существования ведётся речь и так, и сяк, и этак, втягивается такое-то представление и такая-то определённая чувственного сознания и так далее, но при этом сама сущность остаётся совершенно неколебимой и покоящейся. Улавливаете? Посмотрите на ту же самую субстанцию в природе: Спиноза так и этак ходит вокруг этой субстанции, рассуждает об атрибутах, модусах и прочем, но ведь сама субстанция от этого — от этой истины — ни на йоту не втягивается в процесс движения. Таким образом, второй период развития

философии характеризуется тем, что в нём выступает распад содержания и субъективного движения мысли. Этому способствует ещё и то, что второй период развития философско-исторического движения мысли отличается от первого периода тем, что во втором периоде в содержание философии втягивается уже развитая определённая опыт. Вот эта развитая определённая опыт делает как раз ещё более выступающим распад содержания и субъективного движения мысли. И, наконец, в третьем периоде, по сути дела, как бы совершается возврат к первоначальному периоду — а именно здесь заново осуществляется соединение субъективного движения мысли и самого движения объективного содержания.

А теперь — подумайте сами. Я специально ввёл момент исторического движения философии, в котором разъяснил два пункта. В одном пункте происходит развитие всеобщего содержания природы мышления, во втором — развитие особенного содержания и как раз никакого развития мышления. В связи с этим встаёт вопрос: в каком моменте осуществляется третий период исторического развития философии? Как раз отождествление и достигает единства субъективного движения мысли и объективного движения самого содержания. Касается ли это содержание особенности, является ли это содержание особенным содержанием природы и духа или это — всеобщее содержание? Улавливаете, в чём вопрос? Думаю, вы догадались, что как раз третий период характеризуется тем, что единство субъективного движения мысли и объективного содержания достигается при всеобщности содержания. Но, обратите внимание, если вместе со всеобщностью содержания, то это значит, что его уже нельзя квалифицировать как только объективное или только субъективное. Оно — и то, и другое! Одновременно с этим падает и субъективный способ мысли как противопоставленный и изменяющийся в себе самом, претерпевающий процесс вне содержания, параллельно содержанию, независимо от содержания и так далее. То есть вместе с всеобщим содержанием в третьем периоде достигается и всеобщая форма, соответствующая этому содержанию, и, наоборот, вместе с всеобщностью формы достигается и всеобщность содержания. Значит, третий период есть достижение конкретного тождества всеобщности формы и содержания философии. Отсюда следует, что третий период — это своеобразный период, где историческое движение философии завершает исторический характер развития. Это есть снятие особенного содержания природы и духа и одновременно снятие особенной формы мышления.

Значит, наука наук как исторически развивающаяся форма философии, пройдя три основные фазы, на третьей ступени прекращает своё существование. Что это означает? Это означает очень простое: вместе с достижением третьей основной ступени исторического развития всеобщего содержания философии и её формы философия уже не имеет никакой возможности втянуть в свой предмет особенные формации природы и духа. То, что исторически было необходимым и даже неизбежным, особенно в средней фазе движения философии, после третьей фазы исторического движения философии становится невозможным! Это не значит, что философия отныне не имеет никакого отношения к особенному содержанию, к особенным формациям природы и духа. Ничего подобного. Это означает совсем другое — то, что впервые только теперь философия получает возможность снять особенное содержание природы и духа и через это снятие выявить всеобщее содержание и заниматься им. Ясно? Вывод получается очень простой: философия вообще есть снятость всякого особенного содержания природы и духа. Она есть отрицание всякой особенности содержания природы и духа и благодаря этому впервые выявление через эту отрицательность всеобщего содержания природы и духа. Так что, как видите, философия по своей природе не занимается никаким обобщением данных естествознания. Она занимается этим исключительно только на второй исторической ступени своего развития — там, где само всеобщее единство распадается на противоположности. Тут она с необходимостью занята этим. Поэтому странным анахронизмом по сей день выступают песенки, что эта вторая историческая ступень развития философии должна быть с необходимостью и теперь, и в будущем. Значит, не мы этого хотим, а сама философия исторически развивается так, что происходит как раз постоянное отношение с опытным познанием и на высшей ступени происходит снятие опытного познания и впервые выступление того, чем занимается философия по своему содержанию.

Итак, чем же в самом деле занимается философия? Не чем иным, как определением природы мышления, всеобщей природы мышления. Вот тут и обнаруживается, что, занимаясь всеобщей природой мышления, она одновременно занимается всеобщими определениями бытия, и, занимаясь всеобщими определениями бытия, она одновременно занимается всеобщими определениями мышления. Это и есть то, что не понято до сих пор, хотя и зафиксировано в разрозненных местах и очень изолированно в положениях Энгельса, что царство философии как науки наук кончило своё существование

и за философией остаётся только одно — царство чистой мысли. Поясню. Это царство чистой мысли потому, что философия не занимается и не может заниматься уже каким-либо особенным содержанием природы и духа, потому что это было бы не царством чистой мысли, а содержанием, которое, хотя и получается после определённых определений мышления, но ещё и представляет нечто отличное от этих определений мышления. Значит, любое особенное содержание — это не царство чистой мысли. Значит, только там, где философия впервые начинает заниматься определением всеобщего содержания, и поскольку это всеобщее содержание и выступает впервые в определениях мышления — это и есть единственная сфера, которую Энгельс называет царством чистой мысли. Отсюда вывод: то, что преподносится нам в современности как философия основоположников марксизма, никакого отношения к философии основоположников марксизма не имеет.

Что же нам преподносится? Нам преподносится какое-то материалистическое (точнее, эмпирическое) понимание природы, с одной стороны, и соответствующее понимание общества и его истории — с другой. Это известно вам под названиями «диамат» и «истмат». Но обратите внимание: та и другая сфера имеет своим содержанием особенное. Это — та сфера, которая является компетенцией и монополией исключительно самих опытных наук. Поставьте диамату «невинный» вопрос: даёт ли диамат в определениях природы что-нибудь по форме и содержанию отличное от естествознания? Если диамат хочет себя сохранить как доктрину полезную (хотя бы для государственной службы, для общества), то, по крайней мере, нужно, чтобы у него была такая определённая содержания, которая не входит в компетенцию естествознания. Но в том-то и дело, что диамат никакого такого содержания, отличного от естествознания, указать не может. И по способу — то же самое: он есть то же самое бессознательное мышление, что во всём естествознании. Поставьте вопрос истмату: что даёт истмат отличного по своему содержанию от исторической науки как таковой в совокупности её дисциплин? Ничего! Вот что значит социалистический способ эксплуатации наук о природе и истории: ничего не давая нового по содержанию, жить трудом естествознания и исторических наук и обеспечивать себе прекрасное существование, делая вид своей нужности для государства! Улавливаете? Значит, это — дубликат естествознания и исторической науки, создающий лишь видимость какого-то отличия от этих двух сфер познания опытной науки. А ведь, согласно

Марксу и Энгельсу, ни диалектико-материалистическое понимание природы, ни диалектико-материалистическое понимание истории общества не является входящим в их философию. Но что же входит в философию? Одно — учение о мышлении. То, что я вам объяснил — царство чистой мысли, или, как говорил Энгельс, резюмируя доступно и популярно, формальная логика и диалектика, а всё остальное — это наука о природе и обществе (об истории общества). Ну и где эта философия Маркса и Энгельса у нас написана и преподаётся? — Нигде нет философии Маркса и Энгельса как науки о мышлении! Значит, современный псевдомарксизм есть историческое возрождение второй исторической фазы философствования Нового времени — барахтанье в особенном содержании природы и духа. С чем вас и поздравляю!

Итак, историческое развитие философии происходит вследствие того, что ни одна из форм философии не соответствует всеобщему содержанию, не исчерпывает его и, следовательно, с необходимостью восполняется в другой философской форме, в которой столь же оказывается ограниченной. Это происходит до тех пор, пока оно не достигает ступени, где всеобщая форма уже соответствует всеобщему содержанию. Это — как раз та сфера, где впервые происходит снятие особенного содержания наук о природе и обществе. В связи с этим, помимо двух названных моментов, ещё один момент. Историческая форма развития философии характеризуется ещё и тем, что моменты определения всеобщего единства бытия и мышления, а следовательно, моменты развития всеобщей природы мышления не обладают характером необходимой последовательности — тем, чтобы одно определение выступало таким образом, что оно обязательно выступает только при предшествующем определении, является его дальнейшим развитием. Исторический способ развития философии таков, что определения всеобщей природы мышления разрабатываются друг за другом в случайной последовательности, то есть более глубокие моменты мышления развиваются даже раньше, чем простейшие моменты. История вроде бы идёт на голове, а суть здесь проста: более развитую определённую легче познать и определить, чем менее развитую форму. Вот как! Значит, история не имеет характера последовательности от простого к сложному, чтобы это было вроде лестницы. Моменты всеобщей природы мышления разрабатываются в своей последовательности в высшей степени спонтанно и случайно, притом ещё и так, что разработан более высокий, развитой момент природы мышления, а после того —

бах! — возвращаются к совершенно простому моменту, который являет самое отдалённое место. Затем вновь уходят за пределы этого развитого момента природы мышления.

И ещё в связи с этим. История философии по своему характеру производит впечатление одного лишь различия между принципами философских учений. Именно отсюда — видимость вечной борьбы материализма и идеализма и так далее. Кстати, вы, наверное, сообразили, что если уместно говорить об этой борьбе материализма и идеализма, то исключительно строго мы можем это делать только в пределах второй исторической фазы развития философии — там, где происходит распадение самого всеобщего единства на свои собственные противоположности. Мы не можем этого делать ни на первой фазе (вследствие непосредственности всеобщего единства бытия и мышления), ни на высшей ступени (немецкая классическая философия, третья ступень), где как раз впервые раскрывается и выступает само всеобщее единство как конкретное себе самому. Как же быть с вечностью борьбы материализма и идеализма? — Ох уж эти политики! В области истории гражданского общества они более-менее знали и соображали, что история борьбы классов не есть вечная определённая развитость общества, что общество может прийти к таким ступеням, когда классовой борьбы не будет, и из этого не делался вывод, что общество исчезнет. Но удивительное дело — с их точки зрения, философия умрёт, если не станет выступать на сцену мнимая борьба материализма и идеализма. С какой стати и по какому основанию историческая особенность определения моментов философского содержания превращается в вечную определённую? Мы не имеем права превращать историческую определённую в вечную! То, что исторически присуще движению философии, вовсе не означает, что это принадлежит природе философии, а не лишь историческому характеру её развития.

Теперь далее. Что же мы с вами получили на третьей, высшей фазе исторического определения философии? Получили вот что: особенное содержание природы и духа снято, в философию это не входит; философия как наука наук кончила своё историческое существование. И как это теперь можно назвать? Очень просто — *логическое* познание природы мышления, логическое познание самого единства бытия и мышления! Значит, независимо от того, как философия начинается, как она движется, исторический результат развития философии состоит в том, что историческая форма философии сама разлагает себя в философскую логику. В связи с этим остаётся

только простой вопрос: каково же действительное соотношение логической формы развития единства бытия и мышления и исторической формы развития единства бытия и мышления? Главного момента я уже коснулся. Откуда мы с вами получаем философскую логику? Да ниоткуда — сам ход исторического движения философии разрешает себя в философскую логику! Значит, то, что кажется выступающим как результат исторического развития философии, на самом деле прокладывает себе дорогу в историческом развитии философии. Значит, философская логика есть не что-то внешнее, не что-то присоединённое к исторической форме развития философии, а именно то, во что разрешается сама историческая форма философии. Какое же в связи с этим соотношение моментов? Ясно, что в философской логике мы с вами должны, занимаясь всеобщей природой мышления, делать одно — заниматься определениями всеобщего единства бытия и мышления как развивающегося единства. Но ведь эти же определения единства выступали и в историческом развитии философии! Однако в историческом развитии философии они выступали в двояком образе: как определения самого всеобщего единства бытия и мышления, с одной стороны, и, с другой стороны, как определения особенного содержания природы и духа. Так вот, определения особенного содержания природы и духа в историческом развитии философии нас более интересовать уже не могут. Почему? Потому, что это — исключительная принадлежность исторического характера развития философии. Исторически философия не могла двигаться иначе, но это не значит, что мы должны заниматься этим особенным содержанием природы и духа, как он выступает в истории философии. Значит, нас менее всего в историческом развитии философии должна интересовать так называемая философия природы, философия общества, философия истории и так далее, ибо всё это есть особенное содержание. Но зато нас в высшей степени должно интересовать другое — определения всеобщего единства бытия и мышления, как они выступают даже в этой исторической форме. Вот это мы не можем оставить, потому что это не есть преходящее! Особенная форма содержания природы и духа снимается в историческом развитии философии, а всеобщие определения единства бытия и мышления, наоборот, сохраняются и впервые благодаря этому снятию выявляются. Значит, наше отношение к истории философии — не такое простое. Как раз определения всеобщего единства бытия и мышления есть то, без чего мы

шагу не можем ступить, а определения особенного содержания природы и духа нас уже не могут интересовать.

Что это означает определённое? Если мы занимаемся, например, усвоением такой философской концепции, как аристотелевская (а это нужно делать), то нас менее всего может интересовать и соблазнять удержание всей особенности содержания природы и духа, которым занят Аристотель. Улавливаете? Но зато второй главный момент, а именно определения всеобщего единства бытия и мышления, без которых нет философии Аристотеля, есть тот пункт, который нам абсолютно необходим. Значит, если речь идёт о философии Аристотеля, то встаёт вопрос: что в ней сохраняется, а не искореняется не просто по субъективному произволу, а по сути своей? — Да, она сохраняется, но только в своих определениях всеобщего единства бытия и мышления! В этом она сохраняется для нас, а в своих особенных определениях содержания природы и духа она является чисто исторической философией и не может нас интересовать. Однако вы хорошо знаете по всем учебникам истории философии, что там только особенное содержание и излагается, то есть нас пичкают как раз тем, что исторически умерло!

Наконец, последнее. Допустим, мы не хотим заниматься исторической формой философии, потому что, как мы с вами убедились, она не такая простая (слишком много в ней исторической определённости, исторического характера, слишком много в ней такого, что умирает — наряду с тем, что сохраняется), а хотим просто отвернуться от неё и разрабатывать философию заново. Мы ведь примерно знаем, что философия исторически разрешилась в философскую логику с чистым всеобщим единством бытия и мышления, и решаем заниматься этим. А почему бы и нет? Но удивительно: если мы проделаем своё дело определения развивающегося единства бытия и мышления серьёзно, то есть по-философски, то, даже не желая иметь дело с историческим развитием философии, мы всё равно будем проделывать и проходить те определения, которые философия проделала за три тысячелетия до нас, — и хуже, когда мы этого не знаем. То есть отношение философской логики и исторического развития философии таково, что определений всеобщего единства бытия и мышления, как они выступили в историческом развитии философии, не миновать. Сознаем мы это или не сознаём, мы с необходимостью проходим их заново. Поэтому — на выбор каждому. Если кто хочет развивать философию бессознательно, отправляясь от её современного состояния, то он будет, соответственно, бес-

сознательно проходить какие-то исторические фазы её развития (ещё хуже, если он не вылезет из особенного содержания природы и духа и будет выдавать это за современное философствование). Или лучше проделывать это развитие сознательно?

Итак, логический способ определения всеобщего единства бытия и мышления отличается от исторического лишь тем, что логический способ является способом, знающим необходимость каждого определения единства бытия и мышления. То есть философская логика есть уже познанная необходимость определений единства бытия и мышления. Значит, дело обстоит очень просто. Если мы ставим вопрос, что нам делать с историей философии в целом, то мы перво-наперво должны отклонить две крайности, которые нас очень соблазняют. Первая крайность — отмахнуться от исторического развития философии как того, что исторически выступило, но ушло вместе с эпохами общества: «Это — не наше; это было интересно, экстравагантно, но это, в общем-то, умерло и как бы в прошлом!» Вторая крайность состоит в том, что мы берём философские учения так, как они выступали исторически со всем их особенным содержанием в качестве необходимого момента, и говорим: если взять это в целом и систематически упорядоченно, то это и есть наша философия. Две эти крайности вам хорошо известны во всей современной псевдофилософской мысли. Ни та, ни другая не является тем, что поистине является отношением. Тут дело обстоит гораздо проще: если всё историческое развитие философии мы берём как раз в определениях всеобщего единства бытия и мышления, снимая всё, что принадлежит исторически преходящей определённости эпохи и так далее, то в таком случае мы имеем дело с тем, что есть и чем должна быть наша современная, логическая форма философии! Значит, исторически выступающие принципы философских учений, взятые в чистом виде и притом в процессе их собственного диалектического развития, — это и есть логическая форма философии. Проще выражаясь, историческое развитие философии и есть становление логической философии, но — в исторической форме. И, наоборот, если мы просто разрабатываем чисто логическую форму этой философии, философскую логику, то волей-неволей она момент за моментом включит и воспроизведёт в себе самой в чистом виде все принципы исторически взятых философских учений. Следовательно, не наша вина и не наша субъективная форма произвола, что так протекает исторический характер развития философии!

ФИЛОСОФИЯ КАНТА

*Лекционный курс
для студентов 3-го курса философского факультета
Ленинградского государственного университета
1988/1989 учебный год.*

Весенний семестр



ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Прежде чем входить в определённые моменты кантовской философии, необходимо дать её предварительное понятие. Это, в общем-то, именно то, что мы получим по содержанию в конце рассмотрения кантовской философии. Поэтому я скажу, что мне это понятие уже известно, а вам мне приходится его давать, чтобы с вами не случилось, как со многими, когда из-за деревьев не видят леса — когда за многими частностями упускается смысл кантовской философии. Таков обычный путь эмпиризма, и если бы я шёл по этому пути, то я бы начал так: «Кант в такой-то работе говорит то-то» и так далее. Но я сначала хочу вам дать хотя бы тощенькое предварительное понятие, а его подтверждение или опровержение будет следовать из дальнейшего более детального рассмотрения философии Канта.

Итак, что же представляет собой философия Канта в целом? В чём суть внутренней связи его философии? Ответить на этот вопрос, опираясь исключительно на Канта, не сможет никто. Именно поэтому я давал вам предварительное введение в философию, а сегодня нам надо выявить определённую кантовскую философию и её отношение к тому понятию философии как таковой, которое я вам дал в прошлом семестре. Как вы знаете, кантовская философия принадлежит к определённому историческому периоду, поэтому она имеет исторические предпосылки. Ближайшая предпосылка — это философия Нового времени. Она целиком и полностью (все её направления: и метафизика от Декарта до Вольфа, и эмпиризм от Бэкона до французских материалистов) является основанием, исходным пунктом и предпосылкой философии Канта. Коснёмся сначала кантовского отношения к этим двум направлениям. Вы обратили внимание на то, что эпиграф к своей «Критике чистого разума» Кант берёт из Фрэнсиса Бэкона. Это свидетельствует о положительном отношении Канта к эмпиризму и, тем не менее, это ещё далеко не всё. Кантовское отношение к эмпиризму двойственное. С одной стороны, Кант хочет сохранить то, что ему кажется необходимым в познании истины по линии эмпиризма, но, с другой стороны, Кант эмпиризмом не удовлетворён. Эмпиризм, по Канту, не может составить философию. Эмпиризм даёт материал для

познания, но за пределами этого материала эмпиризм не имеет никакого философского значения.

Древнегреческие философы заняты поиском первоначала. В абстрактном виде можно сказать, что Кант, знавший историю философии, в целом занят той же проблемой, то есть тем, что такое первоначало и его суть. На философском языке Канта эта проблема может быть сформулирована в виде вопроса: «Что такое всеобщее и где его искать?». Всеобщее одновременно означает бесконечное, абсолютное, безусловное и так далее. Философия и должна заниматься именно этим, потому что всё остальное доступно опытным наукам. В связи с этим встаёт вопрос: что представляет собой эмпиризм и что он даёт для этой основной и пока ещё абстрактно выраженной задачи? Что даёт эмпиризм для раскрытия, определения, познания этого всеобщего, безусловного? Эмпиризм вынужден начинать с восприятия многообразного, единичного и случайного существующего. К чему приходит эмпиризм в результате своего познания? К установлению каких-то связей между различными предметами и явлениями. Эти связи он обозначает как закон. Если речь идёт о законе, то необходимо, чтобы были в наличии две стороны, два каких-то явления и так же была бы необходимая связь этих явлений друг с другом. Эмпиризм, по Канту, приходит к открытию законов как форм связи явлений. А что это даёт в познании всеобщего? По Канту, эмпиризм должен вечно двигаться в неопределённом направлении в поисках всеобщего, так никогда и не постигая, что же это за безусловное, всеобщее бытие. По процессу, по предпосылкам эмпиризм всегда начинает с единичного многообразного и завершает лишь особенной формой связи этого единичного. Знания всеобщего (даже знания, есть ли вообще-то само всеобщее) эмпиризм дать не может!

Вы знаете из истории философии, что английская философия Нового времени начиналась с материалиста Бэкона, шла через Гоббса, Локка и так далее, потом впала в состояние застоя, и вдруг выступают враги этого материализма в лице Беркли и Юма. Но Беркли и Юм — это не предатели материализма Бэкона и Локка. Они являются необходимым результатом развития материализма Бэкона и Локка, его необходимым завершением субъективным идеализмом. Последовательное развитие материализма оказывается своей собственной противоположностью! Вот этот процесс, объективно свершившийся, не был понят по существу и самим Кантом, потому что трудность упирается только в одно — в понимание того, что такое

развитие. Из ходячих представлений советского периода известно, что развитие — это всегда нечто, выступающее как противоположное предыдущему. Например: научный коммунизм противоположен утопическому социализму, значит, это — настоящее развитие! Но если должно выступить что-то, да ещё с позиций, противоположных предшествующему, то не ясно, откуда оно берётся. Откуда взялись эти Беркли и Юм именно как враги материализма в Англии и как могут воевать прямо противоположные точки зрения (одна исходит из того, что вещь первична, а сознание об этой вещи вторично, а другая утверждает наоборот)?! Как, например, я могу вступить во враждебные отношения с каким-то человеком, который мне абсолютно неизвестен? Ведь я даже не знаю, что он такое, потому что знать, что он такое, значит заразиться моментом тождества, и, если он — плох, значит, я, зная об этом, причастен к плохому через форму знания о нём. Выходит, что для того, чтобы иметь врага в чистом виде, я ничего не должен знать о нём. Но если нет никакого момента тождества между материализмом Бэкона и Локка и субъективным идеализмом Беркли и Юма, то как же тогда возможна борьба?! Я, между прочим, раскрываю формулу Ленина, что борьба противоположностей абсолютна, а единство их относительно. Если единства нет, так как оно — относительно, то борьба невозможна! Однако под эту формулу подогнана трактовка истории развития философии. Это и есть, между прочим, марксистско-ленинская материалистическая методология — не видеть того, что есть в предмете! Итак, для того чтобы материализм и идеализм могли воевать, между ними должен быть момент тождества. Ведь для того, чтобы иметь характер не воображаемой, а действительной борьбы, нужно найти ахиллесову пята, а она и есть момент тождества. Само выступление Беркли и Юма против Бэкона и прочих оказалось возможным только потому, что против Бэкона и Локка выступило то, что было в зародыше в их учении — вот этот самый момент тождества! Когда обыватель берётся за изложение философии Бэкона и школьным образом излагает то, чему учил Бэкон, то приходится подозревать, что в этой непосредственной форме изложения чистого эмпиризма, в самом учении Бэкона содержится уже его собственная противоположность. Философия Беркли и Юма есть самоотрицание материализма Бэкона и Локка в истории развития английской философии.

Кант в своих работах заявлял, что, изучая философские учения, он не испытал большего влияния, чем то, которое он претерпел от философии Юма. По выражению самого Канта, Юм «пробудил

его от догматического сна». Но что означает оказать или испытать влияние? Оказать влияние, по элементарной этимологической смысловой нагрузке этого выражения, может только более сильное на менее сильное. Тогда почему армия марксистско-ленинских писак до сих пор не испытала влияния Юма и не пробудилась от догматического сна? Кто и на кого оказывает влияние — вопрос отнюдь не риторический, а содержательный. Аристотель такое влияние оказал на Гегеля, что просто довёл его вплоть до слепоты: сколько было после Аристотеля написано о душе, но Аристотель такое гигантское влияние оказал на Гегеля, что Гегель после аристотелевского трактата «О душе» не увидел ничего достойно написанного на эту тему! Но почему Аристотель оказал такое сильное влияние всего лишь на некоторых лиц в истории, тогда как миллиарды живших после него лиц никакого влияния Аристотеля не испытывали? Приведу в пример слова Фихте, которые он произнёс после общения с читающей и философски образованной публикой Прибалтики: «Эта публика ещё не развилась до того, чтобы понять мою систему». Обратите внимание, он сказал, что не система и не её изложение автором плохи, а духовное развитие народов Прибалтики таково, что для них абсолютно не может существовать его философия, хотя она и есть. Для того чтобы вступить на поприще философии, нужна определённая ступень духовного развития в целом. Отсюда ясно, что человек, не достигший соответствующей ступени духовного развития, никакого философского влияния испытывать не может! На нашем факультете, например, среди знатоков так называемой восточной философии распространено мнение, что, мол, эта философия очень древняя, что таков буддизм, который изложен на особом языке, и язык этот сохранился с этим учением до наших дней. Это очень странный ходячий аргумент: «То, что длительно существует, то и истинно». Однако апелляция к возрасту религиозного учения или воззрения может получить ответ в том смысле, что народ, его исповедующий, остановился на этой ступени духовного развития и не в состоянии подняться далее. Из процесса всемирной истории мы хорошо знаем, что дело с развитием народа обстоит вовсе не так, будто его история начинается с периода дикости и непременно доходит до высших ступеней цивилизации. Ничего подобного! Каждый народ во всемирной (а не эмпирической) истории может достичь только определённой ступени, за пределами которой он умирает и сходит со сцены. Сколько из тех, кто изучал философские учения, достиг уровня этих учений в своём духовном развитии? Можно

наизусть пересказать Аристотеля, но это будет подобно пересказу таблицы умножения, которую пересказывающий не открывал, потому что он не прошёл процесса открытия. То, с чем знакомятся индивиды в процессе обучения, и то, что они механически воспроизводят, ещё не является их собственной ступенью духовного развития. Посмотрите на историю нашей страны с 1917 года по самое недавнее время: у нас из страха перед комитетом государственной безопасности, перед коммунистической партией и прочим все были марксистами-ленинцами! Кого ни спросишь, все так хорошо шпарили по памяти, особенно статьи Ленина, что диву даёшься! Если сам Ленин наверняка не помнил всей своей писанины (иначе была бы бóльшая связность в его позициях), то эти ленинцы по памяти перецеголяли самого Ленина! Но произошла ломка (а мы с вами сейчас живём в эпоху ломки советского государства, гибели компартии и умирания диктатуры коммунистического режима в виде тюрьмы и государства) и куда же делись эти знатоки-ленинцы?! Они впали в несчастное сознание. Если сейчас кто-либо снова начнет упоминать Ленина и ссылаться на него, то подумают, что он недоразвит или психически ненормален, потому что сама практика коммунистического строительства с концлагерями опровергла эту доктрину комстроительства. Такие были хорошие ленинские положения и вдруг оказались превратными! Сознание этих людей опять оказалось чистой доской — вот какова их собственная ступень духовного развития, в отличие от должности! Возвращаясь к Канту, можно сказать, что он сам в своём развитии подошёл к той точке зрения, которая была выражена Юмом. В этом и заключалось так называемое «влияние» на Канта, ибо «влияние» и заключается в том, что человек в своём развитии достигает определённой ступени и находит работы, которые были выражением этой духовной ступени. Человек сразу узнаёт себя, свою позицию в этой работе. Это касается не только философии, но и искусства и так далее. В мире есть тысячи исполнителей музыки, однако большинство из них — это механические исполнители и только единицы в своём эстетическом развитии достигают уровня автора. Кант, размышляя над эмпиризмом — над тем, что он может дать, с необходимостью в своём философском развитии достиг той точки зрения, которая была достигнута Юмом. Но если бы Кант остался на этой точке зрения, то он не представлял бы никакого интереса, поскольку у Юма это всё и так изложено. Поэтому Кант представляет интерес как мыслитель, который дальше развил точку зрения Юма.

Что же сделал Юм по содержанию в истории развития философии? Основное положение Бэкона и Локка состояло в том, что в опыте в процессе восприятия мы получаем всеобщие, необходимые положения. Это — то, на чём помешан современный диалат: обобщая данные опыта, всех наук, мы получаем всеобщие, необходимые положения. Юм, отправляясь от положений Бэкона и Локка, серьёзно продумал, означает ли это положение движение от единичного к всеобщему. Что такое единичное? Это прежде всего наличное бытие, принадлежащее внешнему миру. Но разве внешний мир — собрание единичностей и не более? И ещё вопрос: конечное, материальное — оно ещё как-то иначе существует? Существует ли всеобщая материя? Ведь если нет всеобщей материи как первоначала всех единичных образований внешнего мира, то нет и материализма. Материальные образования бесконечны в пространстве и времени. Но откуда вы знаете, что это бесконечно в пространстве и времени? Значит, это подразумевает, что пространство и время тоже бесконечны. Но это откуда известно? Мы что, действительно *ощущаем* всеобщую материю, или, например, субстанцию стоимости, если исходить из ленинской предпосылки? Да? — Но всё конечное достойно гибели, берём ли мы все или часть конечных вещей. Но как же быть с первоначалом? Если материя — только отдельное конечное тело, то это означает гибель материи! Поэтому, как ни углубляйся, как ни переходи с одного уровня познания на другой, всё равно конечное умирает! И как бы ни выступал атом, как бы он ни был неисчерпаем, всё равно он смертен — было время, когда его не было, и будет время, когда его не будет. Поэтому этот утомительный путь эмпирии и не нужен. Что толку стремиться что-то узнать о конечном, если оно всё равно исчезнет! Материя, данная нам в наших чувствах и ощущениях, исчезает — не на шутку! Этот материализм приводит нас к тому, чтобы принять противоположную точку зрения, что должно быть негибнущее первоначало, но оно не может быть материальным! — Что же сделал Юм в познании первоначала? Юм сделал вот что. Локк утверждает, что мы получаем всеобщее, отправляясь от единичного, — через абстрагирование, обобщение и так далее. То, что единичное, воспринимаемое сознанием, есть исходный пункт — это не вызывает сомнений у Юма. Но что такое абстрагирование? Неважно, берём ли мы одно явление, особенный круг явлений или же эмпирическую всеобщность явлений, абстрагирование означает отрицательное отношение к исходному пункту. Значит, мы отрицательно относимся ко всем явлениям, просто их

отрицаем. Что же выступает итогом этого отрицания? — Голая абстракция, которая существует только в головах! То есть, подвергнув абстрагированию (отрицанию) всю многообразную определённую явлений материального мира в восприятии, мы получили материю как таковую. Но где же она существует? Исключительно только в представлении! На подобном рассуждении построен ход мысли у Юма: отправляясь от единичности, с помощью опыта никогда не достигнешь всеобщего. Всеобщее и необходимое, по Юму, есть всего лишь психологическая привычка, психологическая видимость и иллюзия! Сравните это с точкой зрения Канта: сколько бы эмпиризм ни шёл к достижению всеобщего, он всегда стоит на определённой особенной ступени, и всякая попытка утверждать какое-либо всеобщее является формой прыжка из царства обусловленных отношений в царство безусловного, то есть незаконное перепрыгивание! Я вам по содержанию раскрыл, как Юм, исходя из самого материализма Бэкона и Локка, довёл его до самоотрицания: всеобщего и необходимого объективно нет и вообще его нет, потому что субъективность всеобщего и необходимого никакого значения не имеет, ибо в опыте мы всегда имеем дело с единичным содержанием и с отношением единичного к единичному! Кант согласен с тем, что, отправляясь от чувственно воспринимаемой материи, никакой всеобщности не получить. Этим самым Кант окончательно похоронил все исторические формы материализма, и поэтому надо быть Фейербахом или Чернышевским, чтобы опровергнутое восстанавливать в качестве труп, чтобы конечное выдавать за бесконечное, обусловленное — за безусловное. Только невежеством в историческом развитии философии является подогревание этих учений, давно опровергнутых историческим ходом философии!

Но сам-то Кант согласен с тем, что всеобщего и необходимого нет? Вот здесь и начинается отличие Канта от Юма, составляющее дальнейшее развитие философии. Если мы достоверно знаем о существовании единичного, случайного, многообразного, то как и почему оно существует? Кант ещё во введении к «Критике чистого разума» ставит вопрос: «Как возможны априорные синтетические суждения?» Со времён «Аналитик» Аристотеля существовало учение о суждении. Суждение есть связь субъекта и предиката. Если субъект и предикат — одно и то же, то это и не суждение вовсе; они всегда должны быть различны. Кант называет тождественные, не имеющие различия суждения аналитическими. Например, $A = A$ (A есть A) — это закон тождества формальной логики. Но если субъект

и предикат разные или даже противоположные, как, например, в суждении «слон большой» (ведь, изучая слона, нельзя вывести из его понятия, что он — большой), то Кант называет эти суждения синтетическими. Ясно, что если субъект и предикат различны, то никакой другой связи, кроме синтеза, здесь и быть не может, так что выражение «синтетическое суждение» — это тавтология. Но любое суждение, которое мы получали посредством опыта (например, «Эта роза красная»), всегда обнаруживает связь субъекта и предиката. «Роза» — одно, а «красное» — это совсем иное, чем роза. Ведь роза может быть и не красной, а красной может быть и не только роза. Но почему «роза» и «красное» связаны друг с другом? Для эмпиризма — всё просто: «Я же воспринимаю это так, чего же более?!» Но познание не может удовлетвориться чувственным восприятием различного как относящегося или принадлежащего чему-то единому. Познание должно ответить на вопрос: где и какой необходимостью субъект и предикат связаны друг с другом? Субъект и предикат опыта! Но что это значит: субъект и предикат опыта? Разве во вселенной существует только одна роза и разве она обязательно красная? Здесь большая проблема. Если в явлениях мы обнаруживаем какое-то отношение друг к другу, связь, то где источник этой связи? Ведь каждое материальное явление возникает и исчезает; значит, сама-то связь временна. Она — не изначальная, а производная. Но кто её производит? Кто производит конечное существование вообще? Поэтому для Канта главным является не вопрос о возможности существования априорных синтетических суждений, а вопрос об источнике связи эмпирического субъекта и предиката. Откуда связь явлений и само существование явлений? Но поскольку эмпирическое как конечное не существует благодаря себе самому, это-то и влечёт метаморфозу этой проблемы: что такое всеобщее, и что такое априорное суждение, и что такое синтетическое суждение? Так как вещи единичны и сколько их ни воспринимай — всеобщего нет, значит, и суждения должны быть получаемы не только чисто эмпирическим путём. Ведь есть и те, которые не имеют никакого отношения к происхождению из опыта, то есть априорные суждения, которые принадлежат исключительно нашему субъективному мышлению, поскольку только оно противоположно многообразию телесного существования внешнего мира. Значит, вопрос о необходимости и возможности априорных синтетических суждений выступает как необходимость ответить на вопрос о связи в любом эмпирически связанном явлении. Согласно

Канту, если существует что-то конечное, то оно требует для своего существования бесконечного — независимо, в бытии или в познании бытия: если есть единичное, должно быть и всеобщее; если есть временное, должно быть и вечное. Поэтому вопрос встает так: как нам познать это безусловное? По Канту, во внешнем мире всеобщего, безусловного нет, и опыт на этом пути нам ничего не даёт. Поэтому он не годится для познания всеобщего, но он может и должен давать знания об особенном. Поэтому эмпиризм сохраняет значение как начало знания, но — не философского знания. Может быть, метафизика даст нам это всеобщее?

В чём суть метафизики Нового времени? Метафизика (вспомните Декарта, Спинозу, Лейбница и так далее) хотела иметь дело в своём предмете с всеобщим. С чего она начинала? С обычного эмпирического восприятия, как и эмпиризм. Она занималась лишь абстрагированием данных опыта и получала понятие о боге как о творящей субстанции всего и вся, понятия о протяжённой и мыслящей субстанциях. У Канта к ней тот же вопрос: как метафизика добралась до этого понятия о боге? Исходный пункт для метафизики — опыт. Вывод Канта: метафизика есть перепрыгивание за пределы бесконечно повторяющегося опыта. Перепрыгнув через опыт, мы и имеем теперь дело с богом. Но, прыгнув за пределы опыта, мы потеряли всякую определённую знание, поэтому бог может выступать только в одних отрицательных определениях. Этот бог есть всего лишь субъективное представление, существующее в нашей голове, и у этого представления нет никакой реальности, потому что оно покинуло даже ту реальность, с которой имел дело опыт. Значит, эта «объективная» метафизика есть всего лишь точка зрения субъективности, не знающей самой себя! Беда эмпиризма и метафизики в том, что они очень сильно занимались содержанием предмета, но упустили один существенный момент — то, как в качестве формы истины, момента истины выступает мышление. Если бы это когда-нибудь постигли диаматчики, то они дружно повесились бы, потому что и они всегда имеют дело с каким угодно содержанием, а форма у них второстепенна. Главное же для Канта — это проблема определённости мышления, а также значение мышления в познании содержания, значение природы мышления в познании истины.



ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

В прошлый раз мы остановились на рассмотрении кантовского отношения к метафизике и эмпиризму Нового времени. Мы установили, что в эмпиризме Канта не устраивает само содержание, потому что из внешнего мира, состоящего из многообразия единичных и случайных вещей, не получить никакой всеобщности и необходимости, потому что её там просто не существует. Под необходимостью мы обычно понимаем зависимость одного явления от другого. Это — связь конечного с конечным. Поэтому если есть одно конечное, то в связи с ним, благодаря ему есть другое конечное. Кант под необходимостью понимает другое. Для него это не просто связь чего-то с чем-то, а *всеобщая* необходимость. Таким образом, опыт даёт связь между конечными предметами, но он не даёт именно всеобщей необходимости. В опытном познании внешнего мира внешняя необходимость есть, а внутренней необходимости нет. Поэтому сказать ли «всеобщее» — мыслится всеобщая необходимость, сказать ли «необходимость» — по содержанию мыслится всеобщая необходимость. Метафизика хочет найти всеобщую необходимость, но находит лишь субъективную мысль о всеобщем вместо его реальности. Причина неудачи метафизики, по Канту, в том, что она является догматическим способом познания. Догматизм очень различен по содержанию. Для Канта догматизм означает способ познания предмета, который при этом не занимается исследованием формы мышления, способностью познания. Любую науку интересует только предмет и его определённости. Но этим недостатком — догматизмом — страдает не только эмпиризм, но и вся метафизика Нового времени, которая занималась содержанием, но её не интересовало, какова же мысль, какова форма мышления, ведёт ли она к познанию сущности этого содержания. Всегда желая иметь дело с безусловным, она останавливалась на субъективном понятии о нём, у которого нет никакой реальности. Отсюда перед Кантом встаёт главная задача — исследовать нашу способность познания, форму мышления. Может ли эта форма вести к познанию существенного, истинного в предмете? Чтобы начать исследовать сущность вещей, надо сначала исследовать нашу способность познания.

Метафизика и эмпиризм едины в том, что началом познания у них является опыт. Когда Кант рассматривает эмпиризм и метафизику, то он не покидает почву опыта, для которого мир выступает исключительно как внешний и многообразный. На почве опыта Кант приходит и ко второму выводу: раз во внешнем мире нет никакой всеобщности, то её надо искать во внутреннем — в мышлении. Отношение к внешнему миру есть дело опыта — апостериорного, то есть опытного, познания. Но, зная, чего опыт не может дать и чего нет во внешнем мире (всеобщего), мы, тем не менее, вынуждены хотя бы логически признать, что должно быть и всеобщее, так как даже эмпирическое суждение невозможно без всеобщей связи субъекта и предиката, которую Кант и называет априорным синтетическим суждением. Поэтому, если всеобщее должно быть, то оно должно быть исключительно в сфере мышления. Вот это Кант и называет *a priori*. Внешний мир есть сфера случайности, а мышление есть сфера всеобщности и необходимости. Теперь мы получили два момента опыта, ибо опыт не есть простое коллекционирование единичных предметов. Можно ведь бесконечно переходить от одного единичного предмета к другому, сохраняя при этом полноту чувственной определённости, но никакого познания при этом мы не получим, потому что здесь многообразное единичное остаётся как многообразное единичное. Чтобы начался процесс познания, требуется, чтобы к единичности примешалась ещё и её собственная противоположность. Опыт должен говорить об отношениях, о законах, о необходимых связях между предметами. Но как опыт может говорить: «Это — закон», — если нет того источника, который обеспечивал бы необходимую связь различных моментов в самом законе?

Итак, Кант целиком и полностью стоит на почве опыта. А теперь поставим простой вопрос, который не ставит Кант: для опыта известно хоть какое-нибудь действительное, существенное отношение мышления и предмета мышления? Вопрос понятен? В опыте есть внешний мир, и он состоит из единичных вещей. Кроме того, опыту известно, что есть и сознание, которое противостоит этому миру, ибо то, что есть сознание, раскрывается опытным путём. Например, Аристотель чисто опытным путём раскрывает всю определённую субъективной формы мышления, которая получила выражение в его «Аналитиках», то есть все суждения, понятия и умозаключения. Может ли сказать Аристотель, откуда эти формы мышления? Опыт застаёт мир и сознание как данность; они *есть* для опыта, но вопрос в том, какова связь сознания и внешнего мира. Что откуда возникло?

Раз они противоположны друг другу, то не от века же они существуют вместе?! Если они двое существуют от века, то сознание не имеет к миру никакого отношения — ни познавать, ни даже ощущать его оно не может. И наоборот, если мир отделён от сознания, если он есть замкнутая в себе система, то она никогда не будет доступна сознанию. Значит, опыт наталкивается на дуализм внешнего мира и сознания. Опыт приходит к выводу, что сознание в его чистом виде есть *tabula rasa*, то есть чистая доска, а теперь надо связать эту чистую абстракцию сознания и внешний мир: «Что из чего? Чистая пустота сознания из мира или мир из пустоты сознания?» Если исходить из внешнего, чувственного, единичного мира, то как тогда получить даже абстракцию сознания? Ведь абстракция как абстракция должна обладать определением всеобщности, пусть и нерасчленённой в себе. Значит, всеобщность есть прямая противоположность внешнего мира. Если мы для объяснения её происхождения начнём использовать выверты эмпиризма вплоть до диамата (отвлечение, обобщение, абстрагирование и так далее), то на это встаёт другой вопрос: «А кто это отвлечение, обобщение, абстрагирование и так далее делает?» — и тогда как-то ещё должен возникнуть тот, кто делает это отвлечение и так далее. Так дал ли материализм что-нибудь для решения этого вопроса?! Последний его шедевр — положение Ленина: «Практика миллионы раз повторялась и отложилась фигурами силлогизма». Обратите внимание на интересное содержание этого глубокомысленного изречения, якобы раскрывающего то, как из многообразия внешнего мира возникает сознание. Во-первых, что значит: «Практика миллионы раз повторялась»? Кто это считал? Кто производил подсчёт? Во-вторых, как сказал один греческий философ, слова которого приводит Аристотель: «То, что сказано один раз, не требует повторения». Значит, миллион раз или один раз — в данном случае не имеет значения. И каким же образом эта практика, неопределённая в себе самой, превратила единичное в абстракцию всеобщего?! Да этот афоризм — просто обывательский взгляд! Ведь он упускает главную трудность проблемы, он её не понимает! «Во внешнем мире есть только бесконечное многообразие единичного, никакой всеобщности нет», — это ведь и есть посылка материализма. «Вещество вечно, оно только меняет форму». Но от того, что оно меняет формы (было одним единичным, стало другим), оно ведь не становится всеобщим! Значит, никакой материи как первоначала не существует! Значит, никакая практика ничего всеобщего из единичного не

получит! Во всех формах материализма единичное выступает как тождественное себе самому, как $A = A$, а поскольку это — только тождественность единичного себе самому, постольку из него никто никогда не получит всеобщее! Мы получили абсолютную невозможность вывести из предпосылки материализма хоть какую-нибудь форму сознания, хотя бы форму ощущения! Опытные науки, хотя они как раз и имеют дело с единичным, тоже не могут вывести сознание из многообразного внешнего мира, ибо в сфере опыта эта проблема не решается.

Мы сейчас рассмотрели внешний мир, как он выступает в опыте. Может быть, эту проблему можно решить, идя по линии метафизики Нового времени? Ведь она имела дело с безусловным — с богом, а не с каким-то единичным бытием. Но что это такое? Что есть, к примеру, субстанция Спинозы (не какие она имеет модусы и атрибуты, а что она есть сама по себе)? Имеет ли она хоть какую-то определённую в себе самую? Нет — точно так же, как и атом! Чем один атом по существу, без всех этих внешних побрякушек, о которых говорил Демокрит («порядок, форма, положение»), отличается от другого? Вы можете сказать? Нет! Поэтому вся атомистика построена исключительно на внешней определённости. Вы спрашиваете: «Что такое Луна?» — и получаете от атомизма ответ: «Это случайно собравшиеся в кучку атомы». — «А что такое роза?» — «То же самое!» Вас интересует душа человека. — «Да это тоже случайное сочетание атомов, только более подвижных». Все эти определения — результат субъективного произвола и чудачества! Атомистика в целом есть абстрактное множество абстрактного бытия и, тем не менее, это самое распространённое мнение среди обывателей. «Что такое общество?» — «Да это то, что состоит из отдельных атомов-индивидов». Но совокупность людей — это не общество, это нечто другое! В метафизике безусловное, всеобщее, бог не имеет никакой определённости в себе самом. Попробуйте-ка из этого неопределённого вывести возникновение сознания! Ведь по представлению бог есть и начало, и творец, и сознание — тварное и так далее. Можно ли из абстрактной сущности внешнего мира получить необходимость перехода этой сущности в сознание и выступление этой сущности как сознания? — Нет! На это и набрёл Кант в своих размышлениях. По Канту, тот же Спиноза упёрся в абстракцию сущности мира, потому что не исследовал формы мышления. То, что Кант затеял исследование мышления, сознания прежде, чем это мышление приступит к познанию сущности вещей, — это предпосылка

самого опыта. Для опыта сознание и предмет — друг вне друга, но должны соединиться и в этом соединении образовать какое-нибудь познание. Но я не хочу вам насаждать иллюзии самого Канта как историческую форму движения философии. Естественно, что логос обрабатывает моменты определённости истины и одновременно они обтянуты преходящей формой, которая необходимо выступает в самом процессе философии.

В самом ли деле опытная наука знает какое-нибудь конечное существование внешнего мира — не просто смотрит и нюхает, а именно знает? Ведь что знает опытная наука? Определённость, процесс выступления этой определённости, связь моментов этой определённости. Но знает ли опытная наука, что в её предмете наряду с конечными моментами присутствует и проявляется ещё и само бесконечное? Или ещё вопрос: пока сознание противоположно предмету, может ли сознание в самом предмете познавать что-то всеобщее? Не может! Для сознания в опыте нет никакого всеобщего в предмете! Потому что для этого сознания отсутствует знание себя самого и своей собственной необходимой связи с сущностью предмета! Знает ли физика, что такое атом? Она в лице своих корифеев твердит, что физика — это предел точнейших знаний об атоме и его природе. Это ложь, потому что она никогда не познает момента всеобщности в том же атоме! Опытная наука выдаёт за знание то, что ей самой неизвестно. Опытная наука, сколько бы она ни продолжала открывать ограниченные особые определённости предметов, по способу мысли находится не выше, чем ступень софистов. Сравните: «Что такое красота?» — «Это — красивая лошадь, статуя или Кремлевский дворец съездов». Спрашивают, что такое всеобщее, а отвечают, что такое единичное — вот поистине дурная бесконечность плюрализма мнений! Но даже полная совокупность мнений не даёт истины. С этим плюрализмом мнений превосходно обходится Сократ. Каждое мнение вроде бы терпимо и миролюбиво к другим, но одновременно занимает такую позицию, что вот оно-то и есть единственно истинное. Соглашаясь вначале, что оно есть единичное среди множества единичного, оно моментально превращает себя в абсолютное, всеобщее. Но может ли оно сохранить себя хоть через малейшее опосредствование тем, чем оно выступает в начале? Вот это-то и прodelывает Сократ: он принимает единичное, особенное и добывается только одного — чтобы это единичное, особенное раскрыло хоть какую-нибудь свою определённую. Как только оно это делает, оказывается, что оно перешло в свою противоположность.

Сократ — это абсолютная могила мнений! За счёт собственного саморазрушения особенного Сократ выявляет единое, всеобщее, а это и есть понятие. Поэтому мнений много, а понятие — одно! Только ли на форму напирает Сократ или одновременно и на содержание мнения? Я не буду давать вам ответа, но если вы посчитаете, что Сократ застревает на формализме мнения, то подумайте: каким образом, делая исходным пунктом результат сократовской философии, Платон развивает идеи?

Разрушая односторонности, которые Кант застаёт по линии метафизики и эмпиризма, он, по сути, возвращает философию к необходимости точки зрения понятия. Эмпиризм никакого понятия не даёт, метафизика — тоже. Теперь должно раскрыться содержание очень простой проблемы: что такое связь субъекта и предиката в эмпирическом суждении и может ли она быть без априорного синтеза субъекта и предиката? Поэтому для Канта, начинавшего с проблемы эмпирической формы связи субъекта и предиката, связи в опыте, и встала проблема: где же находится всеобщая связь противоположностей? Раз она не находится во внешнем мире, значит, она — в мышлении! Переведём. Вопрос о возможности априорного синтеза субъекта и предиката означает вопрос о том, является ли форма мышления всеобщей связью противоположностей в самом мышлении, ибо такую связь никогда не найти опытным путём во внешнем мире. Но что значит априорная (то есть не опирающаяся на опыт, а имеющаяся исключительно в мышлении) связь противоположностей субъекта и предиката? Это значит, что противоположности должны иметь связь через самих себя. Опыт утверждает: «Эта роза — красная». Вопрос: «Откуда это следует?» В ответ нам показывают розу: «Воспринимайте!» Но это — эмпирическое доказательство, а в отношении всеобщего этого сделать нельзя. Ведь опыт никогда не даст ни всеобщего, ни отношения противоположностей всеобщности. Значит, по Канту, вопрос звучит так: есть ли всеобщее единство противоположностей и, поскольку во внешнем мире его нет, есть ли оно в мышлении? Правда ли, что мышление конкретно и определённо в себе самом? Вывод: кантовский вопрос о возможности априорных синтетических суждений есть вопрос о том, существует ли конкретное в себе самом мышление! Кант настаивает, что конкретное в себе самом мышление есть — есть априорные синтетические суждения, априорная связь противоположных моментов через саму эту противоположность и это имеет место только в мышлении. Так мы, не покидая почвы

опыта как основания (о внешнем мире мы пока ничего не говорим), получили два основных пункта: собрание единичных и случайных образований и ему противостоит мышление — всеобщее, различённое в нём самом. Но что есть сущность чего? Ведь нельзя же остановиться на дуализме! Философия и начинается там, где она начинает уничтожать дуализм опыта, для которого на одном полюсе — единичность, у которой ничего нет, кроме её определённости, а на другом — всеобщность, различённая в себе самой. Единичное есть сущность всеобщего или наоборот? Что подчинит себе что? Ведь они противоположны и мирное сосуществование между ними невозможно — одно обязательно поглотит другое, вберёт его в себя, чтобы выступило одно. Кант делает вывод, что всеобщее здесь является истинным моментом случайного, единичного, потому что это всеобщее является априорным единством противоположностей, то есть всеобщим единством противоположностей. Обратите внимание: не абстракция всеобщего должна поглотить, снять, подвергнуть отрицанию единичное, а всеобщее, различённое в себе самом! Значит, у этого всеобщего есть отрицательность в нём самом и за счёт этого оно только и может справиться со всем, что не является всеобщим! Там, где Кант склоняется к тому, что сущность единичного, случайного мира есть самосознание, там ход его мыслей верен. Самосознание должно выступить как результат отрицания внешнего мира. Поэтому побасенка о том, что сознание как нечто пустое мирно отражает вне его существующий мир и впитывает его в себя, причём мир продолжает существовать, никакого отношения к философии не имеет! Это — абсолютное непонимание природы мышления, это непонимание самого процесса природного и духовного развития! Ведь если происходит этот процесс, то мышление выступает прямой противоположностью внешнего мира. Это значит — отрицанием! Если этого отрицания нет, если мышление только отражает внешний мир, сосуществуя рядом с ним, тогда здесь нет и намёка на то, откуда мышление и сознание. Значит, непонятно и то, почему сознание должно отражать что-то. Клубок противоречий растёт, и всё потому, что допущена предпосылка, что мышление не есть отрицание внешнего мира! Если подойти с точки зрения процесса развития, то разве мы в каждый момент своего физического и духовного наличного бытия не подвергаем самих себя отрицанию? Да если мы этого не делаем, то мы находимся в том же самом наличном бытии и с нами ничего не происходит — мы вечны! Однако каждый момент наличного бытия (независимо, физического

или духовного) подвергает отрицанию предшествующий. Итак, самосознание есть сущность внешнего мира, так как оно оказывается более развитой и более истинной формой бытия, чем бытие внешнего мира. Внешний мир оказывается той формой бытия, которая не соответствует всеобщему процессу развития. Самосознание должно лежать в основании опыта и самого мира как предмета опыта! Всякая сущность находится в самосознании и существует только в отношении к самосознанию.

Но как исследовать это самосознание, пока оно не занимается познанием своего сущего? Возможно ли это? Опытное мышление занималось только содержанием предмета, а Кант предлагает заняться только формой мышления, исследовать его чистую активность, чистую деятельность, а потом посмотреть, что это мышление способно познавать, а что не способно. Однако это — предпосылка того же самого опыта! Почему бы не исследовать само по себе сознание, раз оно внешне для мира? Но разве такой приём даст нам знание? Он даст нам то же самое, что нам дало изучение физикой внешнего мира! Познавая мышление как существующее отдельно от внешнего мира, который должен быть содержанием этого мышления, будем ли мы действительно иметь дело с всеобщей определённой мышления и его познания или только с особенной определённой мышления? Вдумайтесь: Кант утверждает, что если всеобщего во внешнем мире нет, то всеобщее — только в мышлении; что всеобщее и есть само мышление. Но каков смысл этого выражения — «всеобщее»? Ведь этимологически «всеобщее» — это то, что охватывает всё. А если оно охватывает только одну из противоположностей, то какое же это всеобщее?! Ведь мышление и внешний мир — вне друг друга. Разве всеобщее имеет единичное вне себя? Ведь это тогда — всего лишь особенное! Здесь Кант допускает ту же форму ошибки, которую допустил опыт. Истинную природу мышления нельзя исследовать как отдельно существующую вещь, наряду с вещами внешнего мира. Если мы хотим иметь дело с сущностью мышления, тогда мы должны взять это мышление в необходимой связи с бытием этой сущности, а этим бытием является эмпирическое. Но будем ли мы иметь дело с сущностью мышления, если эта сущность связана только с непосредственным, единичным, случайным бытием внешнего мира? То есть является ли та определённая мышления, которая занята только единичными, случайными вещами внешнего мира, действительной сущностью мышления? Или это только определённая ступень в историческом развитии самого процесса мышления

и его познания?! Если мышление занято единичными вещами, то это то, на чём сидит опыт. Однако Кант говорил не об абстрактной сущности мышления, а о сущности мышления всеобщей и противоположной в своём собственном единстве или единой в своей собственной противоположности — о синтезе *a priori*. Но с чем тогда этот синтез должен быть связан? С единичностью внешнего мира или с абстрактной субстанцией внешнего мира (как у Декарта и так далее), или с чем-то третьим? Откуда взята эта априорная форма синтеза по предпосылке? Она получена за счёт простого отрицания содержания опыта: одна только форма удерживается, а содержание опускается. Получено ли за счёт этого отбрасывания движение к истинному единству противоположностей мышления? Хотя Кант понимает мышление как конкретное, как единство противоположностей, как априорный синтез, тем не менее он загоняет всеобщее в мышление. Имея дело только с мышлением, Кант полагает, что имеет дело с всеобщим. Странная форма недомыслия! Теперь вы догадываетесь, что это за синтез противоположностей. К тому же: как он должен быть истинным синтезом, если он находится во внешнем отношении к внешнему миру и терпит этот случайный, многообразный единичный мир рядом с собой? То есть мы бросаем тень на сам характер единства противоположностей как априорных. Так ли он априорен-то, этот синтез? Не опыт ли здесь главный? — Познание опыта и расщепление опыта на противоположные моменты?! Не уяснив характер предварительного понятия философии Канта, мы потом просто утонем в определённых моментах этого учения. Непонятно будет, откуда дуализм как окончательный результат этой философии. Откуда вывод, что мы можем знать только явления и никогда не можем знать сущности; что можем знать вещи, но не можем знать вещей в себе? На эти вопросы мы не сможем ответить, если в исходном пункте не разберёмся в противоречиях самой предпосылки философии Канта.

Вывод: исследовать мышление без содержания, исследовать форму без содержания является нефилософским делом. Это — то же самое, как и исследовать содержание внешнего мира, не принимая в расчёт формы мышления. Философским было бы познание только тогда, если бы мышление бралось в абсолютной нераздельности с его же бытием, если бы сущность внешнего мира рассматривалась нераздельно от сущности мышления. Если есть единичное внешнего мира, то как оно может существовать, возникать, исчезать, если в этом единичном нет всеобщего? Как возможны, согласно Сократу,

красивые вещи (люди, лошади) при отсутствии красоты?! Конечно только потому и есть, что есть его основание — бесконечное. Именно его мы хотим познать, какую бы обманчивую форму это бесконечное во внешнем мире ни принимало! Мы хотим знать всеобщее — этого неуловимого Протея, который вечно есть во внешнем мире, хотя всё в нём постоянно возникает и исчезает. Именно Протей нас интересует, не его маски. Но как его познать? Ощущать, воспринимать? Рассудком определить? — Опыт здесь не пригоден! Мы сможем познавать это всеобщее только тогда, когда в самих себе доберёмся до собственной сути нашего мышления. Хотите заняться сутью мышления — это называется априорным синтезом. Кантом он только потому и называется априорным, что ему не известна связь всеобщей формы мышления и внешнего мира. Что значит *a priori*? То, что я нахожу в мышлении такие-то положения, имеющие определённую всеобщности. Кант думал, что нашёл априорное всеобщее, а на самом деле он нашёл непознанное всеобщее, которое неотделимо от внешнего мира. По предпосылкам Кант исходит из опыта, по сути его критическая философия представляет собой первое отрицание опыта. Поставленная им задача (сначала исследовать мышление, а потом что-то познавать) является ошибкой. Исследовать мышление — это и значит познавать его. Значит, прежде чем исследовать мышление, надо исследовать это исследование и так далее. Философский же способ таков: исследование мышления, которое одновременно является познающим мышлением. При этом мышление превращалось бы в предмет. Мышление действует, оно познаёт, то есть форма мышления и содержание находятся в постоянном отношении друг к другу, образуют процесс, и в этом действующем и одновременно познающем мышлении оно в своём собственном процессе раскрывает, что оно уже познало, а что не познало, в чём оно ограничено пока, в чём не ограничено. Что значит философски познавать мышление только в единстве формы и содержания? Это значит рассматривать природу мышления как процесс в нём самом. Но для этого требуется перейти к диалектическому методу, а такой метод Канту по историческим предпосылкам не известен. Значит, сам раскол на априорное и апостериорное, на единичное без всеобщего и всеобщее без единичного есть результат исторического состояния философии. Мы не можем говорить об ограниченности индивидуальности Канта — такое было тогда состояние философии, когда Кант обвинил её в догматизме. Нет и не может быть философского познания, если при этом нет знания мышления и его места в познании сущности вещей!



ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

В прошлый раз мы остановились на том, что Кант понимает мышление как конкретно-всеобщее в нём самом. С чем это связано — конкретно-всеобщее? С основной постановкой проблемы, как её формулирует Кант: «Как возможны априорные синтетические суждения?» Кажется, мы получили очень простые вещи, но они требуют серьёзного осмысления, и вот почему: потому, что с некоторых пор, после разных увлечений неокантианством, стало модой тянуть Канта во все стороны, инстинктивно чувствуя, что в философии Канта что-то имеется. Стали, в том числе, тянуть Канта и в сторону материализма. Как мы увидим с вами после рассмотрения всех моментов критической философии Канта, внимательно к ней присмотревшись, что, в общем-то, это — превратно воспринятый Кант. То, что в кантовском учении лежит на поверхности, целиком и полностью входит в современную доктрину под названием диалектического материализма. Как ни странно и как ни прискорбно. Это очень печально по той простой причине, что в лучшем случае мы с вами в диалектическом материализме топчемся на превратно понятом учении Канта. Это — в лучшем случае! На самом же деле, поскольку это — превратно понятый Кант, постольку, как мы с вами увидим далее, все эти разглагольствования — это не ступень Канта, а как раз её критика с предшествующей философии Канта ступени.

Итак, что мы с вами получили, чтобы подвести краткий итог для осмысления? На первый взгляд кажется, что мы получили очень невинные вещи. А именно, внешний мир, если говорить пока о нём (а мы должны о нём говорить, потому что его знает уже человек обыденного сознания, а не только человек, занимающийся философией и философским познанием), для Канта не представляет собой ничего, кроме бесконечного собрания единичных вещей. Они единичны и случайны — всё! Кант убийственно исходит точно из того, что составляло всю предпосылку исторических форм эмпиризма и его модификаций под именем материализма в исторических явлениях философии: внешний мир не представляет собой ничего, кроме бесконечного многообразия единичных и случайных вещей. Но в том-то и обнаруживается величие кантовского положения, что

Кант, в отличие от своих предшественников в философии Нового времени, прекрасно понимает, что если есть одно, то столь же необходимо должно быть и другое. Если есть бесконечное многообразие единичных существований и случайных вещей внешнего мира, то сам мир не может быть к этому сведён, ибо должно быть и противоположное. Если есть случайность, то должна быть и необходимость; если есть единичность, то должна быть и всеобщность. Вот в чём прежде всего сила Канта! Именно в связи с этим разгорается вся проблема, как я уже начал вам разъяснять в прошлый раз: поскольку мир состоит из единичных и случайных вещей, а противоположность этому должна быть, причём во внешнем мире этого нет, то где её искать?

Простейший ход мысли Канта: если во внешнем мире нет, значит, ищите в сфере субъективности. Где же ещё? Субъективность — это очень неопределённое выражение, пока мы не дали ему никакого определения. Она чрезвычайно пёстро представлена, не менее пёстро, чем внешний мир; и в субъективности можно тянуть тоже любой момент, вплоть до чистой противоположности. Как во внешнем мире есть противоположности (хотя и не для Канта, а это мы с вами знаем), точно так же они имеются и в сфере субъективности. Что это за противоположности, которые выступают в абстрактном виде? — Чувственность и разум. В связи с этим опять встаёт вопрос: в таком случае, раз субъективность сама, в отличие от внешнего мира, разрывается (а это вынужден признать даже сам Кант), то где же искать эти определения всеобщности и необходимости? В чувственности или в разуме? В самом абстрактном виде мы уже подошли к этому в прошлый раз, когда выяснили, что, согласно Канту, всеобщность и необходимость следует искать исключительно в мышлении. Значит, тенденция более-менее ясна. Сфера чувственности, оказывается, вовсе не есть то, что составляет основу определений всеобщности и необходимости, только мышление из всей сферы субъективности есть то, где мы можем найти определения всеобщности и необходимости. Отсюда само собой сразу следует, почему в критической философии Канта такое важнейшее значение приобретает форма мышления и определённые формы мышления вообще. Раз в сфере чувств искать сие (всеобщее и необходимое) невозможно, а без него случайное, единичное существование многообразия внешнего мира бессмысленно, значит, остаётся только одно: из всего субъективного всё внимание сосредоточить на сфере мышления. Отсюда и сама философия Канта в целом, в том числе и первая его основная

работа, носит название не «Критика субъективности» или, например, «Критика чувственности». Нет такого названия. Но у нас даже за названиями философских учений следуют механически: «Коль автор назвал так, ну и ладно, пускай; это — его дело». С этим не связано, дескать, никакой мысли. Философия Канта, в том числе и первая его работа, как мы теперь убеждаемся, отнюдь не по непродуманности носит название «Критики разума» — не чувственности, а разума, ибо с разумом-то прежде всего и связано то, что называется всеобщностью и необходимостью!

Мы с вами ещё в прошлый раз выяснили, что кантовская критика и кантовское критическое отношение к метафизике Нового времени базируется именно на этом пункте. Кант не подвергает сомнению, что имеется всеобщность и необходимость, на чём стояла и метафизика Нового времени, но Кант в противоположность метафизике говорит, что всеобщность и необходимость — это не нечто существующее вне мышления, а пребывающее исключительно в сфере мышления. Представляете, что это значит? Вот вы учили по историческому развитию философии учения Спинозы, Мальбранша, Лейбница и так далее, и всегда эти философские учения своим исходным, центральным пунктом имеют творящую абсолютную субстанцию, бога, и при этом бог трактуется как объективно существующая сущность. У Спинозы субстанция — начало всего, и туда же всё обратно возвращается как в конец. Далее, у Лейбница таковым выступает монада монад и т.п. Всё это очень хорошо в качестве непосредственности. Так представляли себе философы Нового времени и это перекочевало в марксистско-ленинские учебники по истории философии. Откройте любого автора или коллектив авторов современного советского философствования, они вам будут говорить: «Вот у Спинозы — субстанция», — и пошло, и поехало. Кант немножко иначе к этому отнёсся. В отличие от советских философов он поставил, по сути дела, серьёзнейшую проблему: «Если вы говорите, что субстанция есть объективная сущность и так далее, а всё остальное занимает лишь какое-то положение, имеющее меньшую значимость в отношении к субстанции, то, простите, — говорит Кант, — расскажите и покажите, каким образом вы приходите к этой субстанции как к объективной сущности». Позиция Канта убийственно проста и в высшей степени серьёзна. Это означает, между прочим, вот что. Если, например, во Франции одна из философских тенденций выступала с заявлением, что материя как таковая и есть основа всякой материальности, как и всего субъективного, то это же самое отношение Канта выступает

и здесь: «Хорошо, начинайте с чего угодно, хоть с материи как таковой, но, будьте любезны, покажите предварительно, как вы пришли к этой материи. Если материя у вас не выступает необходимым результатом, связанным с формой деятельности мышления, тогда ваша материя-субстанция существует только в представлении, у неё нет реальности!» Это очень серьёзно, ибо Кант ломает всякий догматизм! Кант в этом пункте абсолютно неопровержим в современной форме диамата, потому что этот диалектический материализм догматичен от начала до конца. Во-первых, у него те же самые приёмы, что были в эмпиризме и метафизике Нового времени — начинать с чего-то как данного. Эмпиризм начинает с чего-то данного; метафизика рассудка начинала с бога как творящей субстанции и так далее, с материи как таковой. Если же, наоборот, диалектический материализм выйдет со знаменитым определением, что «материя — это то, что ощущается нами», то и тут Кант выступит на сцену и скажет: «Ну и прекрасно! То, что ощущается, это случайно и единично, а нам нужна всеобщность и необходимость. Будьте любезны, приведите нас к этому. Пока вы ощущаемое, воспринимаемое выдаёте за материю, такая материя не является никаким первоначалом — это производное от чего-то, но не начинающее что-то!» Поэтому Кант опасен для современных материалистов: он разрушает все предпосылки их догматизма. Разрушает и ещё в одном пункте. Это нужно было ухитриться скрыть всю эту противоположность Канта современным философствующим, выдать его за родоначальника диалектического материализма! Разрушает он всё это вместе взятое (как метафизику и эмпиризм, так и современное философствование) ещё и потому, что поскольку у Канта мышление и есть единственный источник всеобщности и необходимости, постольку ничто, кроме мышления, не может быть основанием никакого авторитета. Хотите получить оправдание чего бы то ни было, будьте любезны, отправляйтесь от определений всеобщности и необходимости! Если оно согласуется с этими определениями, тогда это оправдано, а не согласуется — увы, с ним нужно проститься!

Как у нас всё происходит, особенно когда заходит речь об исторических формах философии? Там обычно дело обходится ругательством в адрес идеализма и похвалами в адрес материализма — вот и вся методология (то, что звучит под громким названием «методология»)! Суть этой современной методологии чрезвычайно проста. Это как раз метафизическое мышление Нового времени в лице метафизики и эмпиризма с его классическим «или — или»: или

чисто чёрное — или чисто белое; или чистые друзья — или чистые враги; или чистая наука в лице материализма — или чистое мракобесие в лице идеализма и так далее. Тут просто разделили всех на «чистых» и «нечистых», и после этого очень легко справиться со всеми! Но интереснее другое — то, что это «или — или» распространено и на попытку не только понять, но и спокойно заучить, превратить во что-то абсолютное даже положения Маркса и Энгельса. В чём это отношение состоит? В двух крайностях, которые охотно переходят друг в друга (а на самом деле — уже давно перешли, если взять современный ходячий материализм и марксизм в его совокупности). С одной стороны, Маркс и Энгельс обладают папской непогрешимостью. Почему? Потому, что по видимости предшественники более или менее что-то нащупывали по линии материализма, но и то это оказалось, в общем-то, никудышным. Материализм как таковой и тут не имеет значения, а вот выступили, наконец, Маркс и Энгельс как представители абсолютной истины, и впервые появилось действительное познание, действительная наука, действительная философия. Следствия (практическое, политическое, псевдотеоретическое): «Нужно дословно держаться буквы Маркса и Энгельса. Всякая попытка какого-нибудь иного отношения к работам Маркса и Энгельса — это грехопадение!» Это значит, что новый марксизм — это ревизионизм, оппортунизм и так далее (то есть наклеиваются все ярлыки — политические и неполитические). Значит, мы должны держаться исключительно одного — того, что «Маркс и Энгельс говорят», «Маркс и Энгельс сказали». Но почему они так сказали, на каком основании они так говорят, правильно или ложно они говорят? «Упаси боже, это — от лукавого! Разве можно ставить вопрос к абсолютному знанию, к абсолютной истине?!» Но поскольку это отношение к Марксу и Энгельсу по букве сразу вступает в противоречие ко всему историческому характеру развития человеческого познания, к историческому развитию философии и к самой реальности, постольку, в общем-то, инстинкт подсказал, что вечно обращаться к букве и надевать эту букву как абсолютный колпак на любую изменяющуюся реальность, увы, очень плохо. Сейчас это всё больше и больше осознают. Поэтому последовал обратный вывод: «В таком случае, Маркс и Энгельс дали просто ложное учение, в том числе и в философии. Но поскольку сказать об этом прямо или написать индивидуально и коллективно опасно, постольку пусть Маркс и Энгельс существуют с сохранением видимости поклонения им как абсолютным авторитетам, а сами мы будем как-нибудь по своему

разумению стряпать свои собственные делишки, потому что мы, в общем-то, осознали, что это, оказывается, не абсолютная истина, а тоже одна из исторических форм шарлатанства». Вот и всё, что представляет собою современный марксизм — все эти публичные клятвы в том, что он стоит и следует Марксу, Энгельсу и Ленину как основоположникам, естественно, учитывает всестороннее развитие учения Маркса - Ленина как последовательное и так далее. Поэтому у нас сейчас существует марксизм по букве и по названию! Правда, он имеется таковой примерно в таком же значении, как сейчас имеется СПИД и как исторически всегда имелась холера. Он есть? Есть! Для тех, которые всегда исходят из фактов и признают только факты, это и есть высший критерий истинности. Чего же ещё более?! И если появился СПИД, то надо тоже признать, что это — очередное истинное бытие и воевать с этим не надо!

Я специально так подробно разъясняю, потому что позиция Канта кажется весьма невинной, а на самом деле она разрушила не только исторически данный способ мышления, но и современный способ мышления, который является тем же, который разрушал Кант. Значит, хотим мы с вами или не хотим, но по способу мышления современное философствование исторически предшествовало кантовскому учению. Вот что значит идти вперёд во времени — именно во времени и в пространстве! Мы действительно во времени и в пространстве ушли от Канта, но вот по сущности философского способа познания уйти-то ушли, но... в предшествующую Канту манеру философствования и познания! Обратите внимание, это особенно ясно выступает в том моменте, что ведь благодаря односторонности метафизики и эмпиризма, как мы вкратце уже наметили в прошлый раз, для Канта главным оказывается исследование самой мысли, самой формы мышления. Для Канта это — мысль простая, которую он получил, тщательно изучив философию Нового времени. Все кричат: «Содержание, содержание!» — и на самом деле заняты содержанием (метафизика занята содержанием, эмпиризм занят содержанием), однако оказывается, что дело вовсе не в содержании или, по крайней мере, не в одном содержании. «Если содержание не имеет истинной формы, тогда мы с вами никак не имеем и истинного содержания», — вот положительная мысль Канта. Убийственно просто!

Вкратце резюмирую Канта.

Чем неудовлетворителен эмпиризм? Тем, что вроде бы эмпиризм занят действительностью, её содержанием, которое дано нам,

от которого мы не можем уклониться, оно просто навязывается нам, воспринимается нами, но, увы, содержание ложно потому, что у этого содержания нет истинной формы. Формы-то всеобщности и необходимости у него нет! Значит, какое содержание ни будь у эмпирически-единичного и случайного, оно всё равно превратно! Вдумайтесь: значит, Кант уже и в этом аспекте выступает родоначальником того, что до сих пор мы с вами и не знали! Оказывается, всё дело не в том, чтобы наше представление согласовывать с содержанием. Допустим, мы его согласовали (особенно, если согласовали диалектически) и обнаружили, что, поскольку единичное, эмпирическое, случайное содержание как раз и существует благодаря тому, что находится в отношении друг к другу, постольку оно в многообразии отношений друг к другу сразу обнаруживает многообразие определённости в этом единичном и случайном содержании. «Так вот, если мы диалектически набрасываемся на это содержание и ухватываем всю определённость его, тогда мы и обладаем истиной. Наше представление соответствует этому содержанию, мы охватили его во всей полноте, а это и значит, что истина конкретна. Всё, мы попали в царство истины!» Кант же на это говорит: «Извините, хоть вы в данном случае и диалектические логики, но со своим сознанием в отношении к предмету, к его содержанию вы впадаете в совершенное расстройство. Почему? Потому, что вы берёте то содержание и ту определённость содержания в его полноте, которая не имеет в себе определений всеобщности и необходимости». Интересно, что диалектическая логика оказывается заскоруждой доморощенной метафизикой! Значит, полнота определённости и единство определённостей — это не такое отношение, для которого безразлично, является ли эта определённость, кроме определённости эмпирической единичности, ещё чем-то иным, или не является. Резюмирую в положительной форме: захват всей эмпирической определённости (допускаю даже абсолютную исчерпанность эмпирической определённости случайных существований) даёт нам не истину, а абсолютное заблуждение и, что самое интересное, чем больше мы с вами стремимся, охватив эту полноту эмпирической определённости, по мнимому пути диалектической логики, тем больше мы утопаем в заблуждении! Почему? Да потому, что у этого содержания нет ещё истинной формы, которая связана с определениями всеобщности и необходимости. А у нас вслед за Лениным говорят: «Если мы рассмотрели стакан во всей его универсальной связи во вселенной и поступили в этом в соответствии с требованием диалектической логики, то мы получили

истину». Во как! Не только стакан, но и верблюда рассмотрите в его положении во вселенной — всё равно не получите ещё никакой истины! Почему? Ещё раз разъясняю вам: потому, что это — то содержание, которое, по Канту, не имеет определений всеобщности и необходимости. Всего верблюда возьмите во всей полноте (а захватить верблюда во всей полноте значит съесть его) и всё равно при этом никакой истины не найдёте! Потому что процесс познания не способен сделать то, что способен сделать процесс еды, который уж точно всю полноту определённости предмета захватывает. Значит, процесс еды в данном случае оказывается высшей диалектической логикой! Понятно это?!

Но, может быть, мы, по крайней мере, в метафизике Нового времени что-нибудь имеем? Но и в отношении неё Кант оказывается прав. Метафизика хотела иметь дело с истинным содержанием. Кант вовсе не порицает метафизику за то, что она хотела иметь дело с сущностью вещей. Не в этом недостаток метафизики, а в том, что метафизика, желая иметь дело с истинным содержанием, увы, как и эмпиризм, не имела при этом истинной формы. Получается интересная вещь. Вдумайтесь сами: метафизика и эмпиризм вроде бы занимаются совершенно противоположным содержанием. Эмпиризм делает критерием только конечное в качестве реального и действительного (то есть существующего), метафизика делает исходным пунктом и критерием прямо противоположное, бесконечное, а результат — один и тот же. Почему этот результат один и тот же? Потому, что эмпиризм благодаря этому исходному пункту и движению оказывается в конечном итоге имеющим дело с явлениями без сущности (потому что, как разъясняет Кант, сущность-то одна, а эмпиризм никогда не приходит ни к какому единому — значит, не приходит поэтому к всеобщности и необходимости), а метафизика, наоборот, имеет дело с единой сущностью, но, увы, сущность оказывается без своей собственной противоположности, без явления. Общий вывод один: и там, и там мы имеем этот результат только потому, что способ мышления в метафизике и эмпиризме один и тот же — чисто рассудочный, не принимающий значения формы мышления в самом процессе познания. Я уже в прошлый раз разъяснял вам, откуда это непринятие во внимание значения формы мышления: оно — из самого способа, который всегда имеет в себе противоположность предмета и сознания.

Отсюда и по сей день раздаются разглагольствования: «Для нас важно ведь содержание, факты, опыты (особенно у историков, да

и у диаматчиков и истматчиков тоже), и пусть как-нибудь само содержание, факты сами собой нас куда-нибудь выведут!» Удивительна эта наивность на фоне развития философии Нового времени — хвататься за содержание: за явление или за сущность! Разве у нас не хватались в брежневский период как раз за то, что такое сущность человека? Хватались. Ну и что? Содержание вывело куда-нибудь? Вывело — к одному единственному человеку, имя которого мы теперь знаем! Или наоборот. В данном случае независимо от того, что делается исходным пунктом в качестве содержания — сущность или явление, — всё равно содержание никуда не ведёт, если не принимается во внимание значение формы. Вот почему в прошлый раз я вам и разъяснил, что в метафизике и в эмпиризме Нового времени на основании опыта происходило интереснейшее и престранное (если отвлекаться от того, что исторически это был неизбежный ход): пока они занимаются познанием, действительным процессом познания, до тех пор в эмпиризме и в метафизике ещё имеют дело с каким-то содержанием, но как только они одновременно начинают бросать этот объективный процесс познания и стихийно заниматься ещё мышлением, так сразу, несмотря на всю противоположность метафизики и эмпиризма, занимаясь мышлением, они имеют дело с одной только формой. Понимаете, что получается? Получается, что объективный процесс познания в эмпиризме и метафизике Нового времени одинаково оказывается стихийным. Это — такой процесс познания, в котором мышление не знает себя самого! Значит, это — чисто инстинктивное, природное, случайное мышление, которое может впасть в любые противоположности!

На этом фоне Кант, кажется, сохраняет эту же самую предпосылку. Действительно, мы обнаружили уже в прошлый раз, что предпосылкой у Канта выступает опыт с его моментами противоположности содержания и формы. Но, обратите внимание, какое вопиющее отличие кантовского подхода от подхода его предшественников! У Канта мышление — не просто мёртвая абстракция субъективности, чем она ещё выступает в эмпиризме и метафизике. Что эмпиризм берём, что метафизику: как только встаёт вопрос, что есть мышление, ответ один: « $A = A$ » — и всё! Способ рассудочного мышления, независимо от того, на что его направляют, всегда один и тот же и подчинён одному и тому же высшему принципу — абстрактному тождеству. Но вот выступает Кант и говорит: «Если высшее единство таково, то оно, увы, не имеет никакого отношения к эмпирическому многообразию». Я думаю, вы уже сообразили, по-

чему Кант отказал богу Декарта, Спинозы, Лейбница и Мальбранша в бытии. — Да потому, что этот бог никак не выступает в явлениях мира! И Кант схватил, в чём суть дела: потому что это — чистая сущность без реальности, а чистая сущность без реальности — значит, существующая исключительно в сфере субъективности. Положительный вывод Канта: бог Декарта, Спинозы, Лейбница существует только в голове человека. Кошмар! Дальше мы, правда, увидим, насколько Кант не справляется со своей непоследовательностью и вынужден с необходимостью преподнести нечто взамен — так называемую *вещь в себе*.

Итак, огромнейший шаг, который как раз и составляет начало новой исторической фазы развития философии, состоит в том, что Кант разрушает принципы абстрактности мышления. Если мышление действительно обладает определениями всеобщности и необходимости, если оно действительно способно давать нам синтетические априорные суждения, без чего невозможно никакое знание, никакая эмпирическая наука, то мышление в себе самом должно быть высшим априорным синтезом, то есть единством противоположностей, не данным посредством опытного восприятия чего бы то ни было, а выступающим исключительно благодаря определённости самого мышления. Это — совсем другой синтез! Мысль Канта в высшей степени проста: мышление в своей сути само должно быть высшим синтезом. Если мышление не является высшим синтезом в себе самом, то невозможно никакое познание. Дальше мы увидим определённой все эти моменты как раз через раскрытие самого учения Канта. Значит, в общем-то, мы получили оба момента: первый — форму познания, синтез мышления, присутствующий в самом мышлении независимо от всякого опыта, независимо от всякого содержания, а наоборот, определяющий всякое содержание, и второй — само содержание, сам материал в качестве единичности и случайности эмпирического существования. Кажется, теперь всё стало просто. Два момента мы получили. Выражаясь абстрактно, мы получили, что представляет собой момент субъективности и что собой представляет момент объективности. Остаётся только выяснить последний момент, чтобы получить тем самым предварительное, хотя и краткое, понятие философии Канта. Каково соотношение этой субъективности и этой объективности, то есть какова связь многообразия единичности и случайности материала, содержания, с одной стороны, и высшего априорного синтеза, формы мышления, с другой стороны? Что это за связь и откуда нам её

получить? Откуда её получить, мы более или менее выяснили: идя от содержания, мы никогда не получим ни всеобщности и необходимости, ни, тем более, высшего абсолютного априорного синтеза противоположности в нём самом. Значит, тут иного понимания быть не может — мы должны идти не от вещей в процессе их познания к мышлению, а, наоборот, от мышления к вещам. Вот это Кант и называет «коперниканским переворотом» в философии.

На первый взгляд это кажется совершенно превратным и можно без труда, пользуясь классическими формулировками как обвинительными актами, без колебаний и по-канцелярски убийственно точно сказать, что это есть познание самого крайнего субъективного идеализма, потому что исходный пункт тут не вещи, а как раз представление о вещах, поскольку не от вещей надо идти к мышлению, а от мышления — к вещам. Сказать так, с одной стороны, не будет в данном случае искажением позиции Канта, но, с другой стороны, если только на этом остановиться, то это будет одновременно вопиющей формой лжи и заблуждения. Почему? Потому, что вопрос заключается не в том, как сам Кант понимает, что такое объективность содержания, что такое субъективность мышления и каково отношение между ними — вопрос в том, что истинного содержится в этом понимании. Вот в чём труднейший вопрос! Если разделять иллюзии Канта и Фихте, которые исторически были совершенно неизбежны, тогда, конечно, остаётся только пожать плечами и сказать: «Ну что ж: субъективное есть субъективное, а объективное есть объективное, и раз нужно идти от мысли к вещам, так пойдём». Но для нас важно другое — почему Кант встал на такую позицию? Почему, я отчасти вам уже объяснил: за счёт как раз ограниченности предшествующего Канту исторического развития философии. Ничего иного, учитывая это, Кант и не мог предложить. Если говорить по существу, отвлекаясь от исторического движения философского познания до Канта, то следует сказать просто: к моменту выступления критической философии Канта философия находилась на той ступени, что она в мышлении действительно начала подвергаться отрицанию конкретную внешнюю определённую бытия, конкретность внешнего мира. Значит, если угодно, это было ещё непосредственное отрицание реальности внешнего мира. Да иного и не могло быть по той простой причине, что это отрицание совершалось Кантом всё ещё на основе предпосылки опыта, а следовательно, на основе рассудочного познания, на которой покоилась и вся философия Нового времени. Понимаете? Вся историческая беда и вся ограниченность Канта

состоит в том, что опыт исторически ещё не исчерпал себя в своём развитии! И поскольку опыт не получил всестороннего развития сам по себе, естественно, осознание ограниченности опыта не могло быть достигнуто, как и его снятие тем более. Значит, кантовская философия, если угодно, представляет собой по существу первое серьёзное отрицание опыта, потому что метафизика была лишь видимостью отрицания эмпиризма. Метафизика и эмпиризм, как мы с вами убедились, были противоположностью одной и той же ступени развития. Это не противоположные следующие друг за другом ступени философского развития, а противоположные моменты единой ступени философского познания, — вот в чём суть дела в отношении метафизики и эмпиризма. Поэтому неудивительно, что ни метафизика не могла снять эмпиризм, ни эмпиризм не мог снять метафизику. Это были, популярно выражаясь, две стороны единой медали (хоть и не нашей). А вот кантовская философия потому и есть начало новой исторической формы, что она уже выходит за их пределы. Кантовская философия есть выход за пределы философского познания метафизики и эмпиризма как единой ступени. Значит, это вроде бы то же самое опытное познание, и опыт — вроде бы та же самая предпосылка, но одновременно это уже и первое отрицание опыта. Вот в чём секрет! Вдумайтесь: откуда Кант приходит, по сути дела, к мысли, что должно быть всеобщее и необходимое определение, априорный синтез и так далее? — Да уже из самого отрицания опыта! Выбросьте только это отрицание опыта, и ничего не останется! Да это просто невозможно сделать! Что означает попытка и требование Канта найти априорные синтетические суждения, априорные связи? Это означает одно, если перевести на совершенно детский язык: нам уже нужно не барахтаться в пределах опыта, беря то одну крайность, то другую, то один момент опыта, то другой и выдавая его за единственно истинный, а найти единое основание опыта. Вот что значит начало философии, представленной Кантом, в историческом её развитии. Это не просто пребывание в пределах опыта и расщепление его на противоположности, превращаемые в абсолютные, а выход за пределы опыта и поиск единого всеобщего основания опыта!

Уяснили? Хорошо. Теперь вдумайтесь ещё раз. Опыт — стихия, из которой исходит Кант, а требуется найти основание опыта. Какое же основание опыта может найти Кант? Махнуть, грубо говоря, рукой на опыт, отвернуться от него и поискать где-то по ту сторону, за опытом какое-то всеобщее основание? Знаете, так мог себе

позволить поступить кто угодно, но не Кант! Тогда Кант вообще был бы не Кантом, а кем-то занятым как раз исключительно светлым будущим, потому что светлое будущее и есть потустороннее всякому опыту! Кант не таков — за светлым будущим он не гоняется и посему идёт совершенно твердо, поскольку иного выхода более не находит: опыт таков, что нужно к нему присмотреться и, отправляясь от опыта и не покидая его, искать, каково всеобщее основание опыта. А что есть в опыте, как мы с вами установили? Или это многообразный чувственный материал без связи, или противоположный момент опыта: всеобщие и необходимые определения. Но если они — всеобщие и необходимые, то они должны быть тогда синтетическими. Значит, изначальным абсолютным синтезом должна быть форма мышления. Вот этот абсолютный изначальный синтез формы мышления в отношении чувственно многообразного материала и есть то, что, начиная с Канта, появляется в развитии философии. От Декарта и Бэкона до Канта не знала философия конкретности формы мышления в нём самом. Вроде бы — вещь неважная, но это настолько не невинная вещь! Это означает, что прежде всего надо заняться не какими-то вещами, не какими-то сущностями вещей, а необходимо заняться исследованием мышления. Почему? Потому что природное, инстинктивное, стихийное, не знающее себя мышление и порождает все эти фикции сущности без существования, существования без сущности и так далее, то есть порождает призраки, а настаивает на том, что это и есть единственная реальность. Поэтому требование Канта, что ничего нельзя познавать со стихийным мышлением, с природным мышлением, это требование в целом, абстрактно говоря, правильное.

Природное мышление превратно точно так же, как превратен природный человек, дикарь. Собственно говоря, история человеческого общества совершается (правда, не по пятилетним планам) в своём процессе в том направлении, чтобы избавиться от превратной реальности человека в форме дикаря. Но в духовной жизни, а тем более в развитии мышления, это стихийно не происходит и не произойдёт, потому что мышление не является чем-то стихийным. Значит, полагаться на то, что сам ход всеобщей природы вещей, общественно-исторический процесс в особенности в светлом будущем вывезет нас в истинно разумное мышление, есть величайшая утопия и заблуждение! Если человек или какие-то люди от природы и могут оказаться разумно мыслящими, то это — столь случайно и столь редко, что чаще всего имеет место как раз обратное. Это

очень хорошо знал Аристотель, когда, в частности, в своей «Метафизике» говорил, что человек, не занимающийся философским познанием (а вы знаете, что для Аристотеля человек, занимающийся философским познанием — это тот, кто одновременно занимается мышлением), может, конечно, как необученный боец, попадать и в точку, но чаще всего он попадает не туда, куда надо. В сферу истинного, разумного мышления можно прийти не стихийно, а только сознательно, делая мышление предметом своего познания и тем самым избавляясь от природной превратности и неистинности мышления. Познание мышления есть то же самое освобождение от превратности природного мышления, что и человеческая история — освобождение от превратности человеческого бытия в первобытном облике дикаря. Проще говоря, познание мышления — это и есть движение к истинному мышлению. Поэтому, когда Кант объявил, что нужно заниматься не вещами, не содержанием, а мышлением и сделать мышление предметом познания, это был величайший переворот! Кант этим самым положил конец природному, превратному мышлению!

А теперь присмотритесь в связи с этим пунктом к современному нам философствованию: что оно собой представляет? У нас, например, философствуют обо всём. Надо о научно-технической революции (была такая мода лет десять-пятнадцать назад) — пожалуйста: «Научно-техническая революция как предмет философских исследований». Сейчас времена другие и вместо научно-технической революции выступил на сцену научно-технический прогресс, то есть говорят: «Нужно быть скромнее». Конечно, не всякое топтание на месте (или бег на месте, как поёт Высоцкий) есть развитие и движение, но, по-прежнему, куда ни повернись, любую проблематику принимают в качестве предмета современного философствования — пожалуйста! Исследуют природную определённость, историческое, общественное, духовное и так далее — везде есть предмет, всюду что-то исследуется, что-то познаётся. Однако обратите внимание: каким мышлением всё это познаётся? «Надо исследовать предмет! Мышление здесь ни при чём!» О мышлении никто больше не думает — ни один исследователь! «Зачем мне, исследуя классы, думать ещё и о каком-то мышлении, когда я занят классами?» Значит, суть современного разглагольствования под названием «философия» состоит в том, что более или менее стараются охватить определённость различных предметов в сфере природы, истории, общества и так далее, но без мышления. Но поскольку без мышления вообще

обойтись не могут, постольку опять пользуются природным, превратным мышлением. И это, простите меня, движение вперёд после Канта с его установкой, что нельзя познавать истинное содержание, если мы не добрались до истинной формы мышления?! Значит, это — движение не вперёд от Канта, а вперёд к докантовскому периоду — вот что современная философская мысль представляет у нас! Я, по-моему, ясно изложил, что познания чего бы то ни было, выступающего с сознанием природы мышления, у нас нет. Поскольку же, как мы увидим дальше, кантовская постановка проблемы, чтобы разум познал сам разум, чтобы мышление познало себя самого как мышление, по своей сути входит в природу самой философии, постольку это означает одно — то, что у нас нет философии, но есть горделивое и жадное стремление быть философом и выдавать свои занятия за философские! Неужели после развития философии за две тысячи лет так мучительно трудно сообразить, что единственный способ философской деятельности есть деятельность мышления? Мышлением-то никто и не занят всерьёз, а ведь никакого другого философского вида деятельности просто нет!

Разъясняя это, я должен одновременно пояснить и другое в этом правильном требовании Канта, что нельзя пользоваться мышлением, не зная его природы, не зная его определений. Что это означает? Это означает вот что. Я уже много раз вам повторил, чем плоха стихийность мышления и почему она превратна. Она плоха тем и превратна потому, что стихийное мышление, не занимаясь самим собой и не зная себя самого, разрывается в противоположностях своего существования. Это стихийное мышление таково, что оно одновременно пребывает и в явлениях мышления, и в его сущности, и во всей смеси, чтобы всего было вдоволь. А эта смесь тем и интересна, как я вам сегодня разъяснил, что это мышление до сих пор в методологии сидит с «чёрным» и «белым» — с абсолютными противоположностями друг друга. Ведь оно таково во всём! Вот, например, конечное и бесконечное. В связи с этим обратите внимание на простой момент и прямо, что называется, сердцевину диамата: ну как, вселенная — конечна или бесконечна, материя — конечна или бесконечна? Ответ диаматчиков: «Конечно, материя бесконечна и только бесконечна» и т.д. и т.п. Великолечно! Разве вы что-нибудь другое читали? Ни один диаматчик с 1917 года никогда не написал и не произнёс вслух ни одного предложения, что материя конечна — у них она только бесконечна, это вы прекрасно знаете. Но ведь дело в том, что бесконечная материя, которая оставляет конечность вне

себя, это и есть конечная материя! Что это — лукавство? Это что — преднамеренно под видом воинствующего материализма необходимо преподносят бога Фомы Аквинского? Нет, это всё — только порождение стихийного, природного мышления, которое, застревая на противоположностях конечного и бесконечного, думает, что делает величайшую честь марксизму-ленинизму, настаивая на бесконечности материи и опуская её конечность! Вот что значит стихийное мышление, и поэтому оно отнюдь не такое невинное, как может показаться на первый взгляд. «Ну, я мыслю от природы, и ладно». Верно ли, что ладно? Это «ладно» уместно до тех пор, пока мы занимаемся исключительно практической деятельностью, притом в очень ограниченных эмпирических локальностях. Пока человек имеет дело с эмпирическими вещами, этим природным мышлением здесь пока можно обходиться, но мы с вами очень хорошо видим в ходе общественно-исторического производства, что как только эта стихия мышления начинает выходить из ограниченной локальности и приобретает характер экспансии, то эта стихия мышления становится отнюдь не такой невинной, потому что она порождает всё время противоположность тому, что входило в субъективное намерение, в субъективный замысел, план и так далее, и результат всегда получается обратный тому, что было в исходном пункте: хотим посеять добро — пожинаем зло, а там, где, наоборот, хотим посеять зло, пожинаем добро. Понимаете, это слишком дословно воспроизводит известное размышление Мефистофеля в «Фаусте», что в сфере конечного дело всегда обстоит так, что, кажется, зло порождает и создаёт только добро, и наоборот. Я думаю, вы помните мысль Гёте, которую я сейчас затронул: в сфере конечного существования само это конечное с необходимостью переходит в свою собственную противоположность. Значит, стихийное мышление — отнюдь не невинное свойство для содержания! Хороши же мы, если в этом как раз манипулировании, желая получить добро, получаем зло и наоборот! Значит, мы всё время вертимся в противоположности конечного существования, конечных определений, а опоры в этом никакой нет и спасения никакого нет! Я думаю, что вы теперь со всей серьёзностью понимаете это.

Итак, отвергая то, что высшее единство содержания и формы можно получить, отправляясь от единичного и случайного содержания, и, наоборот, отправляясь только от всеобщности формы, мы должны теперь конкретнее определить, как выступает это у Канта. Хотя форма как априорная, обладающая определениями

всеобщности и необходимости (что и нужно для истинности содержания), начинает соединяться с этим единичным содержанием, определять его, тем не менее, хотя эта форма истинна, а содержание — неистинно и их единение должно дать истину, итог получается таким, что, определяя чувственное, единичное и случайное содержание, это априорное конкретное мышление достигает очень многого (разных законов, которые, по Канту, будут абсолютными, неизменными и непоколебимыми никаким процессом дальнейшего познания и так далее), но при всём этом остаётся ещё нечто в этом многообразном содержании, а именно некая *вещь в себе*. Кажется, что мы вместе с Кантом нашли истинную форму: мышление, конкретное в себе самом, которое имеет истоки всеобщих и необходимых определений, является изначальным синтезом — высшим в себе самом, абсолютным. Раз мышление такое истинное по форме, то мы сразу с вами должны получить и истинное содержание, не правда ли? Но в итоге обнаруживается, что нет — до истинного содержания мы опять не доходим. Почему? Потому, что эта истинная форма определяет неистинное содержание! Можно делать этот процесс, по Канту, бесконечно, но, сколько бы это ни делалось (а оно, это деяние, и называется процессом познания), всегда по ту сторону сознания, по ту сторону мышления, опыта и чего бы то ни было остаётся некая вещь в себе, то есть абсолютно непознаваемая, неопределённая и невыразимая. Вдумайтесь, проблема обнажается ещё сильнее: истинная форма мышления не приводит нас к истинному содержанию. Правда, странно? Ведь мы получили по-своему (но на более высокой ступени развития, чем метафизика и эмпиризм) повторяющийся результат. Получили что-то явно превосходящее и метафизику, и эмпиризм Нового времени, и тем не менее пока в целом не выходим за пределы рассудка, потому что для мышления продолжает оставаться абсолютно потусторонней вещь в себе. Вот это как раз и есть тот пункт, за который ухватился современный диалектический материализм, распевая песенки: «Какой тут Кант хороший и какой он тут родоначальник диалектического материализма!» Почему же он «родоначальник диалектического материализма» и «такой хороший»? Во-первых, потому, что вещь в себе существует по ту сторону мышления — вне мышления, а не в мышлении. Во-вторых, вещь в себе непознаваема. Значит, мы должны только вечно приближаться к ней; будем строить из относительных истин вавилонскую башню абсолютной истины и никогда не дойдём до этой вещи в себе. Смотрите, какие

«хорошие» штучки: относительность человеческого познания; движение от одного уровня к другому, от одной сущности к другой — вечный процесс; абсолютных истин в последней инстанции нет; истина всегда конкретна соответственно тому, насколько мы двинулись дальше к этой непознанной вещи в себе; и, главное, всё это постоянно проверяется практикой. Представляете, как здорово? Узнаёте все основные предпосылки современного диалектического материализма?! Однако простите, пожалуйста: это всегда классически называлось очень просто — не вечным приближением к истине, а агностицизмом!

Странное дело — «Кант против Канта», как в своё время неплохо дал название одной из своих статей Плеханов. У Канта мысль проста: сколько бы мы ни приближались с конкретным нашим априорным синтетическим мышлением как формой к попытке определить вещь в себе, она никогда не будет определена нами и всегда останется вещью в себе. При этом, поскольку она остаётся вещью в себе, познание явлений будет продолжаться сколько угодно и притом этот бесконечный процесс познания ни на йоту не меняет того, что вещь в себе продолжает оставаться непознаваемой. Удивительно проста мысль Канта! Догадываетесь, в чём дело? Дурная бесконечность в познании явлений, сколько бы она ни продолжалась, всё равно будет познанием явлений — и всё! Или, ещё проще выражаясь, чтобы и пионерам было понятно: сколько ни складывай конечное, всё равно бесконечное не получишь, хоть вечность и бесконечность занимайся этим! Это — самое интересное: бесконечно (то есть бесконечно во времени и бесконечно в пространстве) занимайся складыванием конечного, и всё равно не получишь бесконечность! Мысль Канта проста: истина не есть нечто складывающееся из относительных истин и бесконечное не есть то, что можно было бы представить суммой всего охвата конечного. Это уже серьёзнее!

Итак, вещь в себе. Современное философствование ухватилось за это как за объективную реальность: она и «вне сознания», и «то, к чему познание будет вечно стремиться» и так далее, — ну прямо-таки светлое будущее, тем более что «это — материализм»! По Ленину, «Кант колебался между материализмом и идеализмом» и так далее. Итак, что ж такое *вещь в себе*? Нам всё говорили (давно говорили и говорят до сих пор), что это есть тот момент, благодаря которому и через который Кант должен стать родоначальником диалектического материализма. Как интерпретировалась эта вещь в себе со стороны познания и невозможности познания, я вам

разъяснил, но интересен ещё один момент. Оказывается, вещь в себе и есть «материя», «объективная реальность», потому что если такового нет, то, простите, как же тогда быть с материальным моментом в учении Канта и каким образом тогда Кант «колеблется между материализмом и идеализмом»? Значит, поскольку Кант идёт от мышления — тут он идеалист («идеалист-идеолог», ибо имеет представление в голове и хочет разрушить всю реальность, чтобы она стала соответствующей этому субъективному представлению, даже если оно — самое доморощенное). Но, вдобавок, есть ещё и вещь в себе, и, поскольку она абсолютно непознаваема, Кант и колеблется. Она, значит, «объективна и реальна». Но меня вот что интересует: во-первых, почему эта вещь в себе стала объективной реальностью, и, во-вторых, почему она материальна? Начну с последнего. Здесь для того, чтобы сказать, материальна или нематериальна вещь в себе, Канту, по крайней мере, для начала не мешало бы её хоть как-то знать. Вот я вам предлагаю вещь в себе, но, поскольку это — такое название, к которому мы вроде бы привыкли, поэтому я просто заменяю его: не вещь в себе, а икс. Скажите, пожалуйста, из этого можно определить — материален он, этот икс, или какой-то иной?! Но поскольку «икс» слишком пахнет как раз абстракциями чувственного в математике, я переведу на совершенно серьёзное содержание.

Смотрите, Маркс и Энгельс говорят нам о том, что есть природная, общественная, духовная история и так далее, мышление и прочее (в общем, много чего есть), но ещё одно они говорят — что, кроме того, есть ещё «одни и те же всеобщие законы развития природы, общества и мышления». Я думаю, вы это читали и без меня, а теперь (поскольку вы — люди думающие и образованны в марксизме, как и я) вопрос к вам: скажите, пожалуйста, почему это — «одни и те же» законы? Понятно, для чего многократно употреблен оборот «одни и те же» — для того чтобы не было как раз различия. Но сколько бы Ленин ни твердил, что «диалектика, логика и теория познания — это одно и то же», что для этого «не надо трёх слов», сколько бы он это даже ни кричал, современное философствование твердит: «В марксистско-ленинской философии три составные части: логика — первая часть, диалектика — вторая часть и так далее». Простите, они что — букв, что ли, уже не умеют воспринимать?! Так вот, Маркс и Энгельс тоже нам говорят: «Одни и те же всеобщие законы в природе, обществе и мышлении», — чтобы мы не подумали, что законы эти в природе, обществе и мышлении разные. Скажите,

пожалуйста, какие же это законы: материальные или идеальные? Марксизм-то — это ведь воинствующий материализм, так ещё раз повторяю свой вопрос. Одни и те же всеобщие законы развития природы, общества и мышления — они какие: материальные или идеальные? Или какие-то ещё? (Голос из аудитории: «Идеальные!») Великолепно! Но если они идеальные, значит, они существуют исключительно в сфере субъективности, а если вы скажете, наоборот, что они — материальные, тогда они существуют прежде всего в природе и отчасти в обществе (тем моментом, каким общество связано с материальностью природы, не более)! Ещё хуже другое — то, что мы с вами расщепление на природное и духовное в качестве ограниченных сфер существования переносим на одни и те же всеобщие законы. Тем самым мы совершаем обычную логическую ошибку: изучили вот этого верблюда, увидели, что он такой и сякой как единичный экземпляр и говорим: «А знаете, род верблюдов — вот такой-то», — то есть начинаем описывать род по этому единственному верблюду. Не годится! Тем не менее я оставляю вам это для размышления. Когда представители диамата и истмата решат, какова природа всеобщих законов развития природы, общества и мышления, тогда они встанут на почву философского познания, начнут действительно быть в сфере философской науки.

Итак, в чём же дело у Канта относительно «материальности» этой вещи в себе? В том-то и дело, что, пока мы не имеем никакой её определённости (а она не имеет никакой определённости, иначе она бы была познаваема) и пока она непознаваема, мы лишены права утверждать, что она материальна или идеальна. Значит, то, что у Канта называется вещь в себе, не имеет по своему собственному существованию никакого отношения к материальности или духовности. Затем ещё одно — говорят об объективной реальности кантовской вещи в себе. Я вынужден затронуть и эту фикцию, иначе это сильно собьёт вас с толку. Что значит объективная реальность? Ведь нетрудно сообразить, что объективная реальность, объект есть то, определённое чего обязательно выступает в определениях субъекта. Опускаю пока очень щекотливый вопрос о том, что такое субъект. Конечно, это — не ощущения наши. Но пусть даже будут наши ощущения! По крайней мере, если есть в себе объективная реальность, объект, то она должна хотя бы ощущаться, а если она хотя бы ощущалась, то мы её хоть как-то знали бы — по крайней мере, в форме ощущений. Однако в том-то и дело, что вещь в себе не может быть ощущаемой и не ощущается. Уж если она не может

быть мыслима и познаваема, то, простите, пожалуйста, как же она может быть ощущаема?! Но сам Кант постоянно нам навязывает ту иллюзию, будто бы вещь в себе должна всё-таки существовать объективно, отчего и копаются в этом вопросе его интерпретаторы и истолкователи. Кант говорит очень просто: «Ведь есть же явления, познанием которых мы заняты и познанием которых мы ограничены». Это — конечный вывод кантовской философии. Далее следует обычный ход рассуждения: «Ну, а коль явления есть, значит, есть то, что лежит в основании этих явлений». Правильное рассуждение? Правильное: и форма его верна, и по содержанию оно верно. Ну и что, получили мы с вами благодаря этому ответ на вопрос, что такое вещь в себе? Одно только получили в качестве уточнения — что это не какая-то странная вещь в себе, а это должна быть сущность явлений — и всё! Ещё проще мысль Канта: если есть явления, значит, должна быть сущность. Великолепно, но это и есть весь современный диамат, почему Кант так и понравился диаматчикам. Потому что способ рассуждения диамата простой: «Если есть трава, должен быть и тот, кто её пожирает; если есть НКВД, значит, должны быть и те, кого нужно расстреливать»! На этом строилась вся практика (и производственная, и политическая, и теоретическая): «Если есть левый уклон, то есть и правый; если есть меньшевики — есть и большевики». Правда, это не мешало убрать меньшевиков физически и при этом ухитриться сохранить большевиков, но когда убрали меньшевиков, тогда большевики стали своей собственной противоположностью — меньшевиками. Этот способ рассуждения никуда не годен, ибо это — чистое движение рассудочной рефлексии, которая базируется на одном: «Если есть *A*, то должно быть и *B*». Если хотите, так я вам наведу что угодно! Смотрите: человек, в конце концов, — это не животное, а нечто, по крайней мере, более развитое (хотя, может быть, и односторонне), и поэтому он должен иметь нечто иное для своего воспроизводства, чем животное. Значит, человек должен иметь не только то, что ему даёт природа, но и то, что природа не даёт. Вот мы и получаем производство и так далее. Что — в самом деле получаем?! Ни на йоту! Ещё раз повторяю: это не более чем форма суждения у Канта, которая не даёт нам никакого ответа на вопрос, что же есть эта вещь в себе. Из того, что явления должны иметь какую-то сущность, ничего не говорится и не может говориться о том, что это за сущность. Ведь эмпиризм Нового времени на этом и проиграл свою историческую фазу развития. Эмпиризм тоже знал блестяще, что мы начинаем

с явлений, с воспринимаемого и движемся к чему-то, к сущности этих явлений — почитайте Фрэнсиса Бэкона. Ну и что? Пришёл он к какой-нибудь сущности? Нет! Девятнадцать видов движения Бэкон нам насчитал, выдавал их за достаточно существенные (по крайней мере, это — особенные сущности), а вот единой сущности не нашёл. Значит, за девятнадцатью явлениями движения у Бэкона тоже, простите, скрывается вещь в себе! Страшное дело!

Выступив против эмпиризма, Кант приходит к тому, к чему приходил и сам эмпиризм, то есть к чему-то непознаваемому за пределами опыта. И как бы вежливо мы это ни называли (например, что это — «истина, к которой мы приближаемся»), эти уловки нас не спасут. В чём дело? Дело просто в отрицательной форме! Значит, та форма мышления, которую начинает разрабатывать Кант как конкретное в себе самом, хотя и представляет собой шаг в развитии мышления, но, тем не менее, ещё не является настолько истинной формой мышления, чтобы как раз дать и определить истинность содержания. Кантовская конкретность мышления столь же истинна, сколь и неистинна, превратна. Именно момент неистинности в разработке этой конкретной формы мышления (а мы дальше полнее убедимся, в чём этот момент неистинности состоял) и вызывал у Канта к существованию вещь в себе. Вещь в себе не ощущается, чувственно не воспринимается, не представляется, не определяется моментами мышления и так далее, тем не менее, что же это такое? Два слова: значит, это полная отвлечённость, абсолютная абстрагированность от всех ощущений, созерцаний, представлений, определений мышления и так далее. Простите, а кто это делает-то — кто отвлекается? Может быть, сама вещь в себе? Ей не понравился чем-то Кант и кантианцы и она решила отвлечься от всех их чувств, созерцаний, представлений, рассудка, разума! Правда, здорово? Но оказывается, что вещь в себе здесь ни при чём, а отвлекался прежде всего сам Кант в своём мышлении. Значит, это кантовское мышление, находясь на данной ступени своего исторического развития, и совершило процесс абстрагирования от своей определённости в форме чувств, созерцаний, представлений, определений рассудка, разума и так далее. Мышление отвлеклось от всей своей определённости, начиная от ощущений и до разума, причём отвлеклось настолько, что получило чистую неопределённость, чистую абстракцию. Вот эта чистая абстракция и есть вещь в себе. Вывод: вещь в себе — это не нечто вне мышления существующее («материальное», «объективное» и так далее), а продукт мышления, абсолютно

абстрагирующегося от своей собственной определённости! Вывод последний и окончательный: значит, кантовская философия представляет собой ту ступень в развитии единства мышления и бытия, ту ступень развития всеобщей природы мышления, когда мышление ещё расчленяется на свою собственную определённость, на свои собственные явления и сущность; распадение мышления в себе самом и привело мышление к распадению с определённой внешностью мира. То есть дуализм внутренней формы мышления оборачивается в кантовской философии дуализмом отношения мышления и бытия, а дуализм мышления и бытия оборачивается дуализмом противоположных моментов мышления. Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЁРТАЯ

Для Канта существует, с одной стороны, бесконечно многообразный чувственный материал, обладающий определенными только единичности и случайности. Это материал, с которым исторически и были связаны все формы материализма и эмпиризма. Далее, не очень добрую услугу для Канта сослужил и вывод как раз этого материализма ещё в одном моменте: что из единичности и случайности внешних вещей невозможно получить каких-либо определений всеобщности и необходимости. Это теперь в смягчённой форме выступает для вас в других вариантах — вроде того, что философия должна заниматься обобщением эмпирического. Как видим, что было в течение двух тысяч лет, то остаётся и сейчас, и это, собственно говоря, привело Канта к отрицательному отношению как к эмпиризму, так и к материализму. Можно сказать, что кантовская философия начинается тем, что она, как это ни странно, разрушила все исторические формы материализма, и этим, собственно говоря, она положила начало новейшему этапу развития философии. По линии же традиционных форм того, что у нас считается и квалифицируется как идеализм, Кант унаследовал одно положение — что без всеобщности знания быть не может. Нет всеобщности и необходимости, нет и знания. Это как раз то, что Кант с необходимостью вынужден сохранить во всей исторической форме развития идеализма — и не потому, что Кант питает какие-то симпатии к идеализму, а просто из того голого факта, что даже эмпирические науки (такие как естествознание в целом, математика и так далее) в себе обнаруживают положения, претендующие на значение всеобщности и необходимости. Если мы уберём эти положения из естествознания, из математики, то прекратится сама наука — вот и всё. Как Кант относится ко второй стороне этой всеобщей необходимости — к тому, существует ли она в вещах или нет — мы тоже в связи с этим уже выяснили: всеобщность и необходимость присущи мышлению и только мышлению; в вещах они не существуют. Кажется, это очень просто, но отсюда, как мы с вами увидим, следует очень многое. Чтобы вы уже сейчас хоть чуточку начинали осознавать, в чём тут суть дела и в чём громадная ошибка Канта, я уже заранее здесь, в исходном пункте,

укажу вам эту ошибку. Эта ошибка состоит не в чём ином, как в чисто метафизическом методе мышления, рассматривающем содержание и форму опыта. Обратите внимание: если это содержание чувственно, то оно обладает исключительно определением единичности и случайности — ничего больше мы, по Канту, в этом материале не найдём. В вещах внешнего мира ничего более не имеется; они только случайны и единичны. Поэтому определения всеобщности и необходимости, что называется, составляют абсолютную, голую абстрактную противоположность как раз этому чувственному содержанию. Нам с вами от содержания ждать больше нечего — оно только единично и случайно. Но посудите сами, что сразу отсюда возникает: раз содержание такое никудышное, как ни старался его пропагандировать материализм вплоть до сих пор, тогда форма должна быть уж очень хорошей, ибо она обладает определениями всеобщности и необходимости. Теперь поставим совершенно простой вопрос, и тут-то начнётся осознание сути дела. Скажите, пожалуйста, что это за всеобщность, которая вне себя терпит единичность содержания? Ещё проще: является ли что бы то ни было всеобщим, если вне его находится единичность? Чтобы совсем просто было: я думаю, нетрудно сообразить, что если всеобщее ещё такое, что вне его находится единичное, если оно находится рядом и в отношении к этому единичному, что мы с вами и увидим дальше в развёртывании критической философии Канта, то в таком случае, простите меня, пожалуйста, какое же оно всеобщее?! Значит, мы с вами сразу обнаружили у самого Канта два свойства: во-первых, ложность понимания как содержания, так и формы и, во-вторых, слабость способа мышления.

Кант подкупает публику (особенно диаматчиков) именно своей репутацией, связанной с фетишистским отношением к именам, к авторитетам — только и всего. На самом же деле философское мышление Канта в высшей степени слабо. Надо сказать, что это — слабое мышление ещё и в том аспекте, что оно было очень мало творческим. Вся критическая философия Канта есть результат его гигантского трудолюбия и осмысления того, что представляет собой эмпиризм и метафизика Нового времени. Это точь-в-точь то, что представляет собой советская марксистско-ленинская философия, которая никогда не слезает с авторитетов, не имеет никакой самостоятельности, свободы мышления у тех, кто претендуют на положение философов, а живут чужим умом, мыслями и положениями. Они лишены всякой духовной самостоятельности и при этом — философы! Поэтому

они живут только тем, что усвоили. Но поскольку им многое было политически запрещено (оставлены были даже не то что основоположники марксизма, а лишь кратчайший «Курс истории ВКПб», «Основные вопросы ленинизма» и другие работы Сталина как «Отче наш», как ветхий и новый завет сразу), поэтому понятно, почему мы в СССР обладаем столь несовершенной философией! Кант в этом отношении обладал лишь бóльшим упорством, бóльшей последовательностью, систематичностью, ну и, конечно, отсутствием запретов на изучение всех исторических форм философии. Ещё раз повторяю: критическая философия Канта есть результат размышления Канта об историческом развитии философии (прежде всего — эмпиризма и метафизики Нового времени), а не какая-то оригинальная разработка. Это осознание неудовлетворительности того, что выступило в эмпиризме и в метафизике, и попытка хоть как-то подойти к решению и преодолению этой неудовлетворительности — вот и всё, что представляет собой философия Канта. Значит, она проста именно потому, что есть бесконечное многообразие чувственного материала и есть форма мышления, обладающего определением всеобщности и необходимости, и эта исключительная форма пребывает в сфере мышления. От начала и до конца во всей критической философии Канта мы с вами ничего более не встретим.

Теперь рассмотрим, как это выступает определённое в содержании философии Канта, в его учении. Тут для нас встанет один из важнейших, принципиальнейших вопросов: есть ли то, что ещё до сих пор всеми и вся называется философией Канта, на самом деле философия? Без шуток! Потому что мы исторически слишком часто встречаем такое, что и само называлось философией, и другие прославляли как философию, но когда присматривались, то обнаруживали, что к философии это никакого отношения не имеет! Особенно это имеет место у тех народов, которые страдают гигантским природным самолюбованием, не вышли ещё из природной определённости и поэтому готовы (в отличие от всемирного хода истории) любую свою народную особенность провозгласить абсолютной истиной. Все духовно слаборазвитые народности всегда впадают в духовный эгоизм и своё ничтожное (поскольку «это наше, отечественное») провозглашают самым великим независимо от того, в каких формах копошатся, ибо истина здесь ещё только прокладывает себе дорогу.

Итак, Кант приступает к делу таким образом, что прежде всего старается выделить способности теоретического познания. Этому,

собственно, и посвящена «Критика чистого разума». Какие это способности и как Кант их находит? Их три и они просты по названию. Это, прежде всего, чувственность — первая способность, имеющая отношение к познанию. Вторая — рассудок, который тоже имеет отношение к познанию и, значит, к какому-то содержанию. Наконец, третья способность — разум. Это способность такая, что она, в общем-то, имеет отношение к познанию, но является исключительно субъективной способностью. Поэтому в разуме мы с вами не встретим какого-либо нового познания и знания. Значит, основных способностей познания всего лишь две (чувствительность и рассудок), а разум есть субъективная способность, занимающая отношение именно к чувственности и рассудку, а не к чему-то в качестве предмета. Как находит эти способности Кант? Находит их Кант так же, как находят их современные диаматчики, как и все и вся, то есть чисто эмпирически и случайно. Ищут, наткнулись — оказывается, есть чувственность; покопались ещё — обнаружили рассудок; ещё повозились — увидели, что есть что-то, что называется разумом. Вот и всё — нахождение этих способностей Кантом совершенно случайно. И это понятно. Обратите внимание, что это не личная, индивидуальная вина Канта, а вина самой исторической ступени развития философии. Это я вам разъяснил достаточно подробно: поскольку философия Канта выступает как первая рефлексия опыта, постольку волей-неволей и происходит весь этот распад, о котором я вам сейчас говорю. На почве опыта никто (не только Кант, а ни Маркс, ни Гегель) не в состоянии раскрыть необходимость какого-то момента, выступающего в опыте. Значит, это дело ограниченности самого опыта, а не индивида, который, оставаясь на почве опыта, хотел бы установить какую-то необходимость вместо случайного подбора материала. Опытное познание и предмет познания как случайно выступающие неотделимы друг от друга. Поэтому Кант, собственно, и не мог получить эти способности в каком-то необходимом их развитии. Кант вынужден констатировать, как писарь калининградский, что мы сталкиваемся с тем-то и тем-то, а почему именно эти способности выступают в нашем познании, а не иные, и почему их три, а не тридцать три — на это не только Кант, но никто на почве опыта не в состоянии дать ответ. Это — в реабилитацию его, чтобы мы не приписывали Канту то, в чём он не виновен. Ясно?

Теперь ближе перейдём к тому, что представляет собой первая способность, а именно чувственность. Учение об этой способности у Канта называется напыщенно — «Трансцендентальная эстетика».

В эпоху Канта вообще выражались «высоким штилем», как сказал бы Ломоносов. Сама эстетика как наука не Канту принадлежит — она была до Канта и вовсе имела права гражданства в философских писаниях лейбнице-вольфовской школы. Тут Кант ничего не изобрёл, он просто принимает готовое. «Эстетика» в данном случае означало одно — кстати, очень родственное древнегреческому слову «патология». Древнегреческое слово «патология» означало просто «чувства», и само слово возникло у греков в связи с тем, что такое чувства и какое значение они имеют для самого человека в его поведении, отношении и так далее. Если чувства оказывались таковыми, что были определяющими в поведении человека, тогда греки спокойно говорили: «Данный человек ведёт себя патологически». Как видим, греки очень чётко и разумно сохраняли смысл тех слов, которые они разрабатывали. В наше время «патология» есть совершенно неопределённое выражение, означающее отклонение от чего-то и ничего более. «Эстетика» как слово возникло в развитие древнегреческого «патология» в Новое время и связано оно было с тем, что здесь интересовались не просто чувством как чувством, а чувством в отношении его содержания и, следовательно, отношением чувства к какому-либо предмету. Вот в связи с этим возникло это наименование — «эстетика». То есть слово «эстетика» в Новое время означало то, как чувство относится к какому-либо предмету. Например, если диамат сидит на формуле А.А. Богданова «Ощущение есть субъективный образ объективного мира», то это как раз целиком и полностью входит в эстетику Лейбница - Вольфа. Мы теперь отошли от этого слова — в словоупотреблении не говорим, что этим занимается эстетика. Этим занимается психология. Теперь, как видите, хотя диамат и Кант отдалены, но они содержат в своем учении гигантский момент психологизма. То, чем сегодня должна заниматься психология, а раньше занималась эстетика Вольфа и Баумгартена, это и есть исходный пункт диамата — куда же он денется без ощущения и ощущаемого, когда сама материя и есть лишь «ощущаемая» и не более?!

Идём далее. У Канта, как мы с вами уже установили, это не просто эстетика, а именно трансцендентальная эстетика. Значит, у него происходит некоторая модификация — некоторый модус появляется в эстетике вольфовско-лейбнице-вольфовской школы. В чём здесь суть дела? Дело в том, что в связи с этим Кант производит различие трансцендентального и трансцендентного. Эти выражения вообще-то заимствованы Кантом из латинского языка и буквально в латинском

языке они означают простое: трансцендентальное значит *пребы- вающее в пределах чего-то*, а трансцендентное — *выходящее за эти пределы и уходящее во что-то другое*. Вот и всё! Значит, это *не- переходящее* и *переходящее*. Итак, трансцендентальное в строгом смысле слова латинского языка значит *непереходящее*. Из чего во что? Из мышления в предмет, из субъективности не переходящее в объективность — это и есть трансцендентальное. Но чтобы не отягощать вам способ восприятия, это можно выразить проще и короче: трансцендентальное у Канта есть *имманентно присущее субъективности мышления* и ничего более! Трансцендентное же в таком случае есть то, что выходит за пределы субъективности мышления и переходит в его противоположность: к вещам, объектам, предметам. Ясно? Поэтому Кант и гордится простотой своей задачи в «Критике чистого разума». Почему? Потому что, когда люди берутся за всякую всячину (например, доказать хотя бы то, что внешний мир существует в пространстве как бесконечный), то Кант говорит, что эта задача настолько сложна и трудна по сравнению с тем, чем занят он. Почему? Потому что мир в его бесконечности — это чёрт знает что такое! То ли дело разум — каждый имеет его в себе самом, ходить никуда не надо — присматривайся и критикуй его. Видите, как просто? Но как раз в этом-то и суть одного из величайших заблуждений Канта! Почему? Потому, что Канту почему-то представлялось, что разум есть нечто более простое, чем внешний мир. Вот это и есть его основное заблуждение! Притом это — то заблуждение, которое противоречит основной предпосылке его критической философии.

Тут я специально дам историческую аналогию. Основная предпосылка критической философии состоит в том, что Кант возвращается в своей точке зрения к Сократу, Платону и Аристотелю. Если угодно брать исторически, то её истоки уходят даже в более ранние периоды древнегреческой философии. Родоначальником этой позиции можно спокойно выставить Протагора с его знаменитым положением «Человек есть мера всех вещей». Это — тем более кощунственно: берётся вселенная, космос (такое необъятное, бесконечное и так далее), и вдруг какой-то человек выступает тут мерой для этого космоса. Ну и шутник был этот Протагор! Однако — шутки шутками, но в оставшихся фрагментах Протагор не даёт нам разъяснения того, в каком смысле он понимает человека и какой своей стороной, каким моментом человек является мерой вещей. Хотя, в общем-то, нетрудно сообразить, что было у Протагора при отсутствии теперь

его сочинений, ибо мы можем отправляться от позиции софистов, которая реализовала это положение Протагора. Позиция эта, я напомним, была проста. Они целиком и полностью проводят это положение Протагора, что человек есть мера всех вещей. Но что они делают, реализуя и всесторонне эмпирически стараясь провести это положение? Доказывают всё время одно и то же — что содержание, с которым имеет дело человек, всегда субъективно. Улавливаете? Значит, на что бы человек ни направлялся, к чему бы он ни относился (увы, можно что угодно представлять: что содержание — до него, раньше его, без него, порождающее самого человека и так далее, с чем мы и имеем дело в учениях философов, предшествующих этому периоду, начиная с Фалеса), для человека нет содержания во внешнем мире вне его отношения к этому миру. Что такое фалесова вода? Разве это что-то субъективное?! Ничего подобного, это — абсолютное первоначало всего и вся. Но тут вдруг выступает другое: что, оказывается, бесконечного содержания до человека и вне человека (на чём свихнулся современный диамат) не существует! Кошмар: нет всеобщности, которая была бы представлена так называемым «внешним миром»! Внешний мир не есть всеобщее! Вот в чём позиция и переворот, который производит тот же самый Протагор. Вроде бы содержание должно быть исключительно объективным. «Хватай его, усваивай, отражай, — говорит диамат, — и ты будешь в царстве истины!» — «Нет, — говорит Протагор, — чтобы содержание было действительно содержанием, нужно ещё, чтобы в нём хотя бы в своих чувствах принимал участие человек».

Не знаю, как вам излагали, разъясняли и осмыслили развитие древнегреческой философии с видением Протагора и тем, чего я сегодня просто вынужден был коснуться, но поймите простую вещь: Протагор ещё многого не знал в ту эпоху, и это понятно, но истинный инстинкт разума (именно истинный инстинкт) вёл его в одном направлении. Что оказывается для Протагора совершенно простой предпосылкой, хотя и абсолютно им не сознаваемой? Я вам её сейчас покажу — несмотря на то, что сам Протагор её не знал и не мог знать. Оказывается, что нет какого-либо готового содержания во внешнем мире для человека. Суть здесь простая: если это содержание такое, какое действительно существует само во внешнем мире, и это содержание имеет определённую внешнюю форму, тогда, поскольку в обыденном сознании мы этот внешний мир не знаем, Протагор и говорит: «Простите, пожалуйста, но тот мир, о котором мы равным счётом ничего не знаем, он для нас не

существует!» А вот ходячая предпосылка современного диамата: «Есть внешний мир, он имеет свое содержание, свою форму, и нужно только марксистам-ленинцам теперь выступить и впитать в себя это истинное содержание, как-нибудь избавившись от не очень истинной формы внешнего мира, а потом, конечно, переделать этот внешний мир». Так вот, Протагор — прямая противоположность современного диамата. Если мы застреваем на внешнем мире с присущим ему до человека содержанием и формой, то этот мир не существует для человека. Вот вам и знаменитый ленинский вопрос: «Ну как, существовала природа до человека?» Существовала, но только об этой природе до человека и вне отношения к мышлению человека мы ничего не можем сказать; она — икс! Кстати, обратите внимание на то, какая тут уловка: эта «природа, существующая до человека» — она же сама-то выступает исключительно в определениях мышления человека. Вот он — верх сверхсознательности, архисознательности мышления! Уловили? Значит, чтобы внешний мир хоть как-то стал нашим, для этого, простите меня, он должен, по Протагору, принять форму со стороны человека! Но что это значит? Кто не знает, например, что мраморная глыба есть и некоторое содержание, и форму свою имеет? Что же означает утверждение, что внешний мир должен получить какую-то форму от человека? Оно кажется очень невинным: «Знаете, человек возьмёт и наложит на внешний мир свою форму. Ведь мир податливый, он — вроде воска; человек какую хочет, такую форму и накладывает на этот внешний мир. Захотел человек — и такую форму ему прилепил, а захотел — другую и так далее». Вот эта иллюзия не присуща Протагору, но была присуща многим после него — в том числе Канту и современному диамату. Произвол субъективности в отношении внешнего мира не был присущ Протагору. Поэтому в предпосылке у Протагора содержится другое: даже если внешний мир выступает в наших чувствах, то содержание, которое мы находим во внешнем мире, есть развитие природного содержания в форме человеческого чувства. Значит, два пункта мы выяснили в связи с этой предпосылкой Протагора. Во-первых, оказывается, что человек и внешний мир не случайны в отношении друг друга. Во-вторых, тут не только отсутствие случайной связи и так далее, но ещё больше содержится, а именно — развитие содержания внешнего мира в человеке.

В Новое время, особенно благодаря Локку, была глубокомысленная, на первый взгляд, идея, если дать этому высокое название. А именно, Локк вывел то соображение, что в процессе познания,

занимаясь разного рода вещами, мы (видимо, к сожалению) очень много вносим от человека, от субъективности в природу самих вещей и тем искажаем их. «Поэтому, — размышляет Локк, — неплохо было бы это вот субъективное, что мы изменяем в самих вещах, отделить и вычистить, чтобы получить вещи как раз без искажения в нашей деятельности». Я специально напоминаю вам об этой мысли, с которой Локк очень долго возился, ибо она проникает даже в кантовскую философию: нужно отделить субъективное от объективного. Мы дальше это выясним. Так вот, удивительное дело: Локк впал в тот предрассудок и в ту иллюзию, которой не страдал даже Протагор. Почему? Потому, что Локку не хватило элементарного соображения. Это и по сей день ставится в качестве проблемы: «Это в наших субъективных формах выступает то и сё, а само-то по себе содержание каково?» — спрашивают диаматчики. Обратите внимание, что это — та же локковская позиция! Так вот, если что-то природное выступает как существующее само по себе, то это означает одно: то, что мы, уже изменив содержание в любой человеческой форме, должны теперь сбросить за борт это содержание, которое исказило это природное, удалить его в качестве субъективного момента этой формы и вернуться к самому по себе природному содержанию. Но, простите меня, пожалуйста, когда мы с вами проделали это, тогда мы и вернулись к тому, что должно быть по предпосылке — к внешнему миру без человека и до человека. Интересно: что мы тогда будем знать? Удивительное это желание со времен Локка и по сей день: выделить то, что мы искажаем в содержании предмета. Это ведь просто-напросто тезис, что вообще-то самое хорошее — не знать ничего! Впоследствии это и приводит к тому, что мы не можем знать вещей внешнего мира, раз мы избавили их от всякой формы субъективности. Теперь, я думаю, вы осознаёте, что я в прошлый раз совершенно кратко дал в качестве рассмотрения кантовской вещи в себе, ибо вещь в себе это и есть эта пресловутая операция: «Отбросим всякую субъективную определённую, зачем нам ощущения, созерцания, представления, рассудок, разум — всё это ни к чему». Как говорят диаматчики, дайте нам суть саму по себе. Вот и получили «само по себе» — оказывается, это носит очень высокое поэтическое название — «вещь в себе»! Но если Кант говорит, что это всего лишь *икс* (хоть тут-то хватает соображения сказать, что это *икс!*), то вот это и надо указать в качестве того, что мы получили.

Так вот, обратите внимание: Кант своей основной предпосылкой, которой он вступает в противоречие с основной предпосылкой

Протагора, по сути дела, выставляет желание знать, что такое внешний объективный мир. Когда считаешь работы наших современных диаматчиков, обнаруживаешь, что у них там всё просто — они, оказывается, знают, что такое внешний мир, какова его определённость, каково его содержание и каковы формы, что в нём происходит и так далее. «Мы всё это знаем исключительно без всякого момента субъективности», — утверждают они. Вот как здорово! Не догадываетесь, откуда это утверждение? Когда воруетя уже сделанное предшественниками и что-то берётся в готовом виде, тогда можно спокойно обходиться без разъяснений. Задача получить определённость внешнего мира не ставится — диамат прямо списывает то, что до него говорили о внешнем мире! Именно для того, чтобы не было такого плагиата, Кант, по сути дела, и восстанавливает точку зрения Протагора: «Если вы хотите знать, что такое внешний мир и так далее, то, будьте любезны, скажите, как он для нас выступает и существует!» А как же ещё-то?! И оказывается, что первое (пока что — как способность), через что для нас как-то выступает внешний мир, это и есть чувственность. Значит, что такое внешний мир? Это — результат, а не исходный пункт! Поэтому ещё парадоксальнее выступает в связи с этим положение всех исторических форм материализма: «Вот вам вещи, они обладают какой-то определённостью; поэтому отражайте, усваивайте эту определённость и так далее». Удивительно просто! Как происходит с этим усвоением и отражением, мы сейчас ближе присмотримся у Канта.

Итак, если мы хотим мыслить внешний мир, то, простите, для этого нужно, чтобы этот мир хоть как-то был для нас. Знаете, есть упорное желание сразу взять да и помыслить этот внешний мир, а мы этого не можем, потому что этот мир прежде всего должен хоть как-то вступить в отношение с нами. Как же? Прежде всего через чувственность и никак иначе. Что же такое эта проклятая чувственность, которую Кант, по сути дела, объявляет единственной пуповиной связи субъективного (то есть субъекта) с внешним миром? У Канта чувственность очень проста: она, видите ли, способна воспринимать воздействие предметов, которые мы представляем себе как внешние — и ничего более. Обратите внимание, Кант говорит, что мы представляем себе эти предметы как внешние, но не говорит, что они — внешние. Откуда такая оговорка? Скажут: «Ну, конечно, это идеализм виноват!» Но дело вот в чём: если убрать эту оговорку, то, простите меня, это значило бы, что мы уже знаем и определённость этих предметов, и то, что они существуют вне нас.

Улавливаете? Тут опять встал бы вопрос, откуда мы знаем, что эти предметы существуют вне нас, а не внутри нас, и откуда мы знаем, что им присуща такая определённая до того, как раскрылась эта определённая вещей? Поэтому Кант очень осторожно, не спеша оговаривает, что, например, если этот предмет воздействует на наши чувства, является нам, то, собственно говоря, то, что является нам, есть неопределённость самого предмета. Уловили, в чём секрет? В том, что в чувствах нам является неопределённость предмета! Явление для нас выстрадано — в чувствах оно есть, в ощущениях есть, но *что* есть тот предмет, который выступает как явление — на этот вопрос мы, увы, ответить пока не можем. Почему? Вот если бы ощущение могло выпрыгнуть за пределы себя самого, став по ту сторону этих неизвестных вещей, неопределённых предметов, и посмотреть, что они такое, а потом ещё раз вернуться в субъективность и взглянуть, как теперь этот предмет выступает в чувствах, тогда всё было бы иначе. Понятно это?

Значит, Кант, по крайней мере, здесь имеет одно из величайших достоинств — он не подходит к ощущению со стороны внешней для ощущения рефлексии и в этом чрезвычайно превосходит всех диаматчиков, включая А.А. Богданова. Я не случайно сегодня вспомнил знаменитую формулировку: «Ощущение есть субъективный образ объективного мира», — выдвигавшуюся именно Богдановым. Во-первых, интересно, какое нашёл Богданов ощущение, через которое раскрывается объективный мир? Это очень любопытно, потому что человечество до сих пор знает, что ощущение раскрывает то красное, то зелёное, то кислое, то твёрдое, но чтобы это было объективным миром — это новость для науки! Уловили? Во-вторых, это что — само ощущение установило, что оно есть «субъективный образ объективного мира»? Удивительное это ощущение! Мало того, что оно ощущает не просто что-то в качестве красного, горького и так далее, а целый объективный мир, оно ещё и знает, что оно — субъективный образ этого объективного мира. Это — обычное подсовывание более развитой ступени в предшествующую примитивную ступень: достаточно всадить человека в человекоподобную обезьяну, и мы с вами получим человека в его человекообразном предке. Приём очень известный! Его постоянно повторяют и при этом уверяют, что авторы проделывают такие трюки на почве развития, диалектики и так далее. Зачем нужно развитие, зачем нужна какая-то диалектика и так далее, когда, простите меня, ощущение уже знает себя?! Ведь в этом случае даже рассудку уже не нужно

быть в дальнейшем! Улавливаете? Здесь и ещё один факт имеется. Вместо того чтобы присмотреться как раз к собственной природе чувственности (что она есть, как именно есть чувственность), вместо неё подсовывают рассудок — и всё уже свершилось! Точь-в-точь как тогда, когда в диалектическом материализме объявляют, что первично выступает бытие, а вторично — мышление. Но если утверждают, что сознание отражает материю, значит, сознание уже есть! Не успели глазом моргнуть, как нам что-то сказали о материи и мы ещё не знаем, что это такое, а уже сознание стоит рядом и отражает эту материю! Изобретён царский путь в науку: не надо знать ни того, что знание — это труд (труд опосредствованный, как труд всякого развития), ни того, что оно — не менее тяжкий труд, чем труд, например, развития чего-то органического, а более тяжёлый (потому что мы не просто органически развиваемся в процессе познания, но ещё и знаем, что представляет собой процесс познания, а это не присуще любому органическому), вдруг это самое сложное, чем любые формы природных организмов, объявляют самым примитивным — и всё!

Итак, что способна дать нам чувственность, не вылезая из своей природы? В этом Кант жесток — он разрушает современный диамат, чтобы мы не подсовывали под чувственность более развитые формы способностей. Это всё — уловка, отчего и надо стоять просто на том, что есть чувственность, что для неё раскрывается и что она может. Кант удерживает нас в имманентной определённости самой чувственности как способности. Эта серьёзная форма требует так называемой объективности познания, объективной истины — не привносить что-то в чувственность, чего там ещё нет, а именно рассмотреть, что есть сама чувственность. Как мы уже с вами говорили, чувственность есть способность воспринимать воздействия предметов, которые представляются как внешние и неопределённые. Великолепно, но что же получается благодаря этому? Получается бесконечное многообразие ощущений в нашей чувственности: мы ощущаем и то, и сё, и это. Проще говоря, мы получаем и внешние, и внутренние ощущения, наподобие тех, которые я (в качестве примера) дал как ощущение внутренней раздраженности, неудовольствия и так далее. Где же существует это ощущение? Исключительно в нашей чувственности. Ставится вопрос: что за содержание этих ощущений, чтобы его представлять как внешнее? Ответить невозможно, потому что ощущения не знают этого метода! Поэтому, извините меня, ощущения — будь то внутренние, будь то внешние —

по их содержанию ничему не соответствуют; мы не можем знать о чувственности, что она чему-то соответствует или не соответствует. Мы знаем только об ощущениях, которые как раз теперь находятся в нашей чувственности, внутри нас, но не о чём-то вне ощущений (не о каких-то предметах ощущаемых) и, тем более, не о том, соответствуют эти ощущения предметам или не соответствуют. Уловили? Вот почему говорить, что Кант якобы учит о том, что ощущение соответствует чему-то, и этим самым направляет философию по пути материализма, есть верх неразумия! В том-то и дело, что ощущение или чувственность находится только внутри нас, внутри нашей чувственности и больше нигде!

В самом деле — вдумайтесь, насколько это просто. Мы с вами обнаруживаем в самих себе, что у нас есть ощущение того-то и того-то, такое-то и такое-то, а теперь встаёт вопрос: «Чему же соответствует это ощущение и насколько точно и адекватно соответствует?» Вопрос о том, соответствует или не соответствует чему-то ощущение внутри нас, прост, но чрезвычайно галантен. Он означает достаточно многое, а именно то, что предмет, который воздействует на наши чувства, должен чем-то отличаться от ощущения внутри нас и, значит, есть смысл знать, соответствует или не соответствует ему ощущение. Интересно, как мы узнаем об этом предмете, кроме того, как он выступает в наших ощущениях?! Это — опять та уловка, которую я только что разъяснял: «Давайте-ка из ощущения, которое в наших чувствах, выпрыгнем, перенесёмся из него на предмет, поглядим и вернёмся!» В том-то и дело, что предмет для наших чувств таков, каков он в ощущении внутри нас, и ничего больше об этих предметах мы не знаем. Я думаю, вы догадались, что это — одно из знаменитых положений, которое не только Протагор вскрыл, но которое привели к классической форме его завершения Беркли и Юм. Ведь Беркли поставил вопрос: «Что вы можете ещё сказать об этой материи, если она воздействует исключительно на наши чувства, выступает в наших определениях?» — и ответил: «Мы знаем об этой материи ровно столько, сколько об этом свидетельствует её ощущение в наших чувствах. Где же материя-то? Значит, если предполагать, что может быть что-то отличное от ощущения (может быть, это и имеется), то, простите, это можно только предполагать, а сказать что-либо определённое об этом нельзя!» Значит, в лучшем случае, может быть, там есть какой-то икс; но, обратите внимание, это «может быть» абсолютно не соответствует самому характеру ощущения. Что это (не «может быть», а на самом деле)

такое? Это первоначально и выступает в наших ощущениях. Кошмар: оказывается, материя действительно есть комплекс ощущений! Великолепные послышки во французском материализме и великолепное историческое и логическое завершение посылок, ибо мы с вами попали в царство субъективности содержания! Сколько бы мы при этом ни кричали, цитируя Дидро, что такова позиция «сошедшего с ума фортепиано», это, простите, останется красивым ругательством, но, по сути дела, ровным счётом ничего не спасёт и не выведет нас из этой ограниченности природы чувственности. Да, пусть «взбунтовалось сумасшедшее фортепиано», но если вы хотите найти что-то не сошедшее с ума по ту сторону чувств как готовенькое, то, извините, это — тоже сумасшествие! Мы с этим сумасшествием встретимся и в кантовской философии в качестве дуализма рассудка и чувственности. Уловили, в чём секрет?

Тут присоединяется ещё одно. Мы пока что говорили только о том моменте, который Кант сам называет содержанием, или материалом, чувственности: внешние и внутренние ощущения есть содержание чувственности, содержание наших чувств и ничего более. Как мы увидим далее, самое интересное — то, что эти ощущения как содержание чувств являются вообще единственным содержанием познания. Вот это как раз любопытно посмотреть: если бы речь шла только о содержании чувства, то это ещё куда ни шло, но это вообще единственное содержание познания! Ну, хорошо, поскольку предмет-то воздействовал на наши чувства и выступил в виде многообразного содержания внешних и внутренних ощущений, значит, каким бы предмет ни был до нас, до наших чувств (а мы не знаем, каков он), по крайней мере, гипотетически можно предположить, что раз предмет через воздействие выступил в виде явления, ощущения, значит, если была какая-то опора у этого неизвестного предмета, то он её потерял. Теперь этот предмет только и есть в нас, в наших чувствах. Что делать, раз он переместился в наши чувства? Так хорошо был до нас — а тут взял и переместился! Значит, вместе с тем, что неизвестный нам предмет неопределённо выступает в наших чувствах как многообразие внешних и внутренних ощущений, он ещё получает и форму — получает её в самой чувственности. Посему, значит, хотим мы того или не хотим, мы в самой чувственности как простейшей и первейшей способности познания, по Канту, с необходимостью вынуждены найти различие содержания и формы чувственности. Это, по Канту, нужно найти ещё и потому, что если мы будем застревать и останавливаться

только на содержании чувственности и на ощущениях, то дело кончится очень печально, потому что тогда всё это — просто случайное и субъективное. Кошмар! Эту материю-то как ощущаемую, которая благодаря этому всегда объявлялась объективной, Кант объявляет как раз исключительно субъективной. Теперь вы понимаете, почему он это делает с полным правом — я вам разъяснил: знать, что это за предмет и что это за материя, до чувственности нельзя; что это за предметы, мы впервые знаем через явления этих неопределённых предметов в наших ощущениях, и только. Улавливаете? Значит, так называемая «объективная» материя как основа всех исторических форм материализма — она абсолютно субъективная и выступает как раз в наших ощущениях, в нашей чувственности. Поскольку она выступает только как ощущение, постольку в содержании здесь нет объективности! Уловили? А поскольку чувственность, надо предполагать, есть не деградация чего-то вне её, а всё-таки развитие (потому оно и принимается, и усваивается ею, а иначе — как более великое — не усваивалось бы), значит, извините меня, материя, которая есть в наших чувствах как ощущение, оказывается ещё и лучше той материи, которая не известна в ощущениях! Но, тем не менее, хотя эта материя лучше, она всё-таки субъективная, потому что является исключительно ощущением, а на одной субъективности ничего не построишь: ни науки, ни какого-либо знания. Значит, нужно найти антиподный момент. Вот этот как раз противоположный момент объективности и выступает, по Канту, в *форме* чувственности. Значит, *форма* чувственности представляет собой объективность чувственности, а её *содержание* (ощущения) всего лишь субъективно. Ещё раз резюмирую: форма чувственности — объективна, а содержание чувственности — субъективно. «Всё, что ощущаемо — субъективно», — вот вам ещё антипод. Как же теперь быть с тем, что «ощущение есть субъективный образ объективного мира»? Как видите, я достаточно простым способом ввёл вас в тот пункт, где теперь можно целиком и полностью запутаться, ибо теперь уже абсолютно неясно, где — объективное, а где — субъективное; что — одно и что — другое! Тем не менее нужно разобраться.

Коснусь этого кратко. Ницета современной философии в том и состоит, что дальше обыденного представления о том, что такое субъективное и объективное, эта форма философствования не идёт. Что при этом имеется в виду? Очень простое: «Всё то, что до нас доходит извне, из внешнего мира посредством ощущения, чувств и восприятия как материя — это всё объективно, а то, в чём это

всё получает выражение и отражение — субъективно!» Обратите внимание на то, что это целиком и полностью, от начала до конца является не только предпосылкой, но и конечным результатом современного философствования. Предпосылка в высшей степени простая: оказывается, что объективность вечно существует с одной стороны, а субъективное — вечно с другой стороны, и всё! Чего же проще? Путаницы нет: то, что вне нас — это объективное, то, что внутри нас — субъективное, и, что бы мы ни делали (или индивидуально пытались бы развиться, или даже целая история общества шла бы себе в будущее), увы, из царства субъективности, по диамату, мы не вылезем — всё будем пребывать в своей субъективности и отражать это объективное вне нас! Видимо, вследствие этого мы сейчас и претерпеваем такие общественно-политические, экологические, философские, духовные и так далее бедствия — ведь этой китайской стеной объективное и субъективное начисто отделены друг от друга. В самом деле, какой смысл заниматься каким-то «всесторонним развитием личности» и так далее, если она всё равно, как и дикарь, будет заперта в форме своей субъективности?! Как можно «всесторонне развить» личность, если объективность всё равно будет вне её? Уловили? Удивительная эта советская педагогика, эта наша программа воспитания: нужно развивать личность так и такими способами, чтобы как раз то, что подлежит развитию, уж никак не развивалось. Действительно, при такой посылке это и достигается! Но, к счастью, это обыденное представление о субъективном и объективном совсем не такое, каким объективное и субъективное выступает в философии. Иначе было бы вообще просто: с обыденным сознанием подались бы в степи философии и начали философствовать (что у нас и происходит в погоне за степенями и должностями — философствуют по степеням и ступеням продвижения своей академической карьеры: чем выше степень, тем он, значит, лучше философствует)!

Итак, какова философская точка зрения на то, что является объективным и субъективным? Кант (так как у нас в первую очередь идёт речь о нём, и мы не должны выпускать его из виду) даёт первый, пусть ограниченный, но истинный момент определения: объективное — это не то, что существует вне нас, а субъективное — вовсе не то, что существует внутри нас, а объективное (поскольку мы с него начали) есть прежде всего то, что обладает определениями всеобщности и необходимости! Если нечто — всеобщее, то оно и объективное; если нечто — необходимое, то оно и объективное. Кажется, что

Кант — шутник, ибо в таком случае всякую субъективную всячину очень легко объявить как раз объективной, правда? Но присмотримся к этому внимательнее. Я дам разъяснение, убийственное для чувственного сознания. Берём того же самого человека, ибо это предмет знакомый; он — ближе всех по современным проблемам и разговорам о том, что всё надо приблизить к человеку, а человека — двинуть ко всему. Поэтому я воспользуюсь этим примером, так сказать, злобой дня. Итак, человек. Он какой: объективный или субъективный? Ну, кто же, «не побывав в сумасшедшем доме», как говорит Ленин, засомневается, что человек существует объективно, вне меня, а я его воспринимаю? Я его не породил своими ощущениями, как некий Беркли — он есть, я его воспринимаю, он объективен. Но, простите, пожалуйста, это абсолютное непонимание того, о чём идет речь в философии! Чтобы было понятно, ставлю вопрос проще. Хорошо, но ведь людей очень много. Каждый говорит: «Я — человек», — и, что самое главное, претендует на Человека с большой буквы. Зачем? Во-первых, «это звучит гордо»! Но, понимаете, одно дело «звучит» (звуками, что «человек — это звучит гордо» оглушают уже с 1917 года), а вопрос-то — другой: как он в своей реальности выглядит, этот «гордо звучащий»? Выглядит он зачастую очень скверно! Почему? Потому, что людей много, и, если отложим коллективные и индивидуальные претензии, действительно, каждый хочет быть человеком. Но ведь одно дело — хотение, а совсем другое дело — в каком мире живёт человек. Это совсем разные вещи. Кто, например, из современных наших философов (начинающих или даже завершающих свой физический путь существования) не претендует на то, что как человек и философ он, конечно же, превосходит какого-то там Анаксагора и тем более Аристотеля, вечно «колеблющегося между материализмом и идеализмом»? Да и Кант был нехорош: тоже вечно «колебался между материализмом и идеализмом», а вот они никуда не колеблются! Улавливаете, какая красота?! Таким образом, субъективное желание быть абсолютной квинтэссенцией человека в его собственной природе есть у каждого, но реально каждый индивид представляет очень различные степени и в различной мере выступает выражением человеческой природы. Обратите внимание, насколько всё оказывается просто: тот человек, который максимально случайно представляет собой носителя человеческой природы как таковой, — он и есть *субъективный* человек, ибо в нём ещё нет ничего *необходимого* от человека! Вот представьте себе: он очень хорошо питается, одевается, жиреет, его

возят на машинах, охраняют, чтобы на него никто даже не дунул, не говоря уже о чём-то большем. Правда ли, что такой человек есть Человек с большой буквы? Увы, нет — он есть самая что ни на есть абсолютная пародия на природу человека, ибо этот человек лишён духа! Значит, он — вне человеческого существования, пусть его хоть на вертолётах возят и спускают на каких угодно канатах! Но возьмите другое: какой-то вечно разутый Сократ, вечно шлявшийся на рынках, а не сидевший в Академии наук; вообще чёрт знает что — вид совершенно не аристократа, а какого-то западного плебея и чуть ли не советского бомжа; его не возят на машине, о нём не говорят речей, ему не поют песенных гимнов и так далее — неужели он является носителем человеческой природы как таковой? Тем не менее это — так! Обратите внимание: значит, Кант отнюдь не ошибался, когда совершенно абстрактным образом заявил, что объективное — это то, что одновременно обладает определением всеобщности. Кант оказался прав! Вот смотрите, что оказывается: два человека, оба совершенно «объективны» (по диамату), ибо и одного, и другого я воспринимаю как существующих вне, независимо от меня и даже до меня и так далее, но эти оба «объективных» типа являются абсолютно противоположными друг другу! Один — случайное и единичное представительство человеческой природы, а другой, если брать чистоту противоположности, является всеобщим воплощением человеческой природы! Вот вам и одна «объективность»! На элементарном непонимании этого построена вся «объективность» в современном диамате: «Раз вне меня, вне моего ощущения, восприятия — значит, объективное!» Значит, кланяйтесь этому и старайтесь только максимально точно скопировать его и взять себе, ибо тогда — истина! Действительно, копируют. Но один копирует Сократа — этого греческого босяка, прототипа босяка советского; а другие копируют как раз его антипода — какого-нибудь правительственного чиновника, какого-нибудь генсека, президента и так далее!

Значит, Кант прав, что указал этот истинный момент: объективно то, что обладает определением всеобщности и необходимости. У Канта был настолько развит инстинкт разума, что он уже вплотную подошёл к тому, чтобы не употреблять этих определений параллельно: необходимое — с одной стороны, всеобщее — с другой. По разъяснению самого Канта, когда мы натываемся на такие обстоятельства и случай, где просто трудно сразу выяснить, выделить оба определения, тогда мы спокойно можем, если легче выявить

всеобщность в данном предмете, то выявлять всеобщность, а если легче выявить необходимость — выявлять необходимость. Мысль Канта проста: определения всеобщности и необходимости по своему содержанию тождественны. Если что необходимо, тогда и всеобще; если что всеобще, тогда и необходимо. Ещё проще выражаясь, нет с одной стороны всеобщности, с другой — необходимости, а есть *всеобщая необходимость*, или, что то же самое, *необходимая всеобщность*. Понимаете, это даже лучше, потому что, хотя сам Кант не сформулировал так, как я вам сейчас сказал, но его основная мысль по содержанию сводится именно к этому. Значит, вопрос для нас теперь решается проще: объективное — это вовсе не то, что существует вне нас, содержится вне нашего ощущения и воспринимается нами, усваивается и прочее; объективное — это то, что даже если вне нас существует, тем не менее является всеобщим. Если оно — всеобщее для нас, тогда оно — объективное. Уловили, в чём секрет? Да мы, в общем-то, и вне диамата, современным обыденным сознанием правильно рассуждаем, когда говорим: «Ну, знаете ли, поведение этого человека совершенно субъективно!» Одному мы свободно приписываем субъективность поведения, а другому приписываем противоположное не потому ведь, что один из них существует внутри меня, а другой — вне моего восприятия? Даже в нашей политике и то иногда заходит речь о субъективных ошибках тех или иных деятелей, существующих вне нас. Но как же тогда быть со сферой субъективности: она что, действительно так субъективна? Это я специально делал для вас пояснение на примере чего-то, существующего вне нас, а как же быть со сферой субъективности? Но и здесь дело обстоит совсем не так, как учит нас современная форма псевдофилософствования. Если субъективность уже выступила в том развитии, когда она несёт в себе определение всеобщности, тогда она — объективна! Значит, в сфере субъективности (чтобы не уходить в детали и подробности, поскольку это увело бы нас далеко) как раз только единичное и случайное и есть субъективное. Теперь, я думаю, вы догадались, почему Кант многообразное содержание ощущения объявляет субъективностью. Потому, что содержание это — единично и случайно!

Но не хватает ещё одного момента — третьего. Впрочем, и момент внешней объективности я обвёл отнюдь не потому, что его знает и признаёт Кант, а совсем по другой причине: чтобы мы не застопорились целиком и не взяли на веру кантовскую позицию, что всеобщее объективно исключительно в сфере субъективности.

Если говорить как раз о полноте этого (чтобы вам дать какую-то почву для дальнейшего осмысления, вместо того чтобы вам просто бездумно следовать за Кантом), то односторонняя внешняя всеобщность и односторонняя внутренняя всеобщность (как я сегодня уже ехидничал в адрес Канта) вообще не являются всеобщностью. Выражаясь формально-логически, всеобщность одна. Но, тем не менее, как раз через эту всеобщность в форме внешнего и через всеобщность в форме внутреннего, в форме объективного и в форме субъективного (это не всеобщности — две, а *формы* всеобщности — две) раскрывается впервые одна-единственная всеобщность. Кант знает пока одну из этих трёх форм, а именно сферу субъективности, форма субъективности для Канта тождественна самой всеобщности. Уловили? В этом и сказывается одновременно вся ограниченность кантовской философии, о чём я говорил сегодня в самом начале.

Итак, раз ощущения нашей чувственности случайны и единичны, то есть субъективны, то, значит, формы чувственности — объективны, и они делают наши ощущения объективными и необходимыми. Кант находит, что этих форм чувственности две. По названию они простые: пространство и время. Пространство и время есть это чистое априорное чувственности, в то время как содержание ощущений — апостериорно, ибо оно получается из воздействия неизвестных предметов на наши чувства, то есть из чувственного опыта, восприятия. Теперь несколько слов о том, что представляют собой пространство и время с точки зрения аргументации Канта. Поскольку это учение в высшей степени простое, постольку я задержу вас ещё на пару минут, чтобы как раз на этом завершить кантовское рассмотрение чувственности. Что главное в этом кантовском рассмотрении пространства и времени как форм чувственности? Первое (я следую не по аргументации Канта, а по сути содержания): только пространство и время как формы чувства и формы чувственности, как формы, в которых получается многообразие внешних и внутренних ощущений, не могут быть получены из самого чувственного восприятия. Пространство и время не могут быть получены путём эмпирического обобщения, путём абстрагирования от этого. Тут Кант выступает врагом номер один современного диамата, который как раз настаивает на том, что пространство и время мы должны получить путём абстрагирования, обобщения и так далее из опыта. Дело не только в том, как я вам уже разъяснял, что если идти путём получения пространства и времени из опыта, тогда мы не получим ни всеобщности, ни необходимости пространства и времени — они

всегда будут чем-то относительным, особенным. Кант в связи с этим присоединяет ещё и другой аргумент: они есть у нас для того, чтобы представлять что-то как вне нас существующее. Что значит «вне нас»? Это значит — в другом пространстве, чем то пространство, которое мы с вами занимаем. Для того чтобы представлять что-то существующее вне нас, мы, увы, уже должны иметь представление о пространстве. Значит, ощущать, воспринимать, представлять что-то вне нас, то есть в другом пространстве — ином, чем мы, невозможно, если у нас уже нет представления о пространстве. Почему? — Потому что это означало бы то, что я сегодня так детально вам объяснял: то, что вы должны очутиться в самом ощущаемом, представляемом предмете. Тогда, простите, что же мы будем ощущать и представлять?! Ничего! Да и нас-то, раз мы не способны сделать даже этого (то есть ощущать и представлять), никаким образом не будет! Мысль Канта проста: для того, чтобы иметь дело с различённостью в пространстве, с особенностью рефлексии, с ограничением в пространстве — с чем угодно, мы должны уже иметь пространство как таковое. Кошмар! Значит, и здесь мысль Канта, несмотря на то, что он занят исключительно только формой чувственности, повторяет знаменитый ход философского развития, начинающий как раз от Сократа, Платона, Аристотеля и состоящий в том, что в вопросе о конечном, об особенном (а они-то и есть различные) всё равно с необходимостью требуется прежде всего всеобщее. Как ни странно, но Кант повторяет развитие древнегреческой философской мысли в форме субъективности. Он не может выбросить всеобщее как основание особенного и единичного, а всё отличие Канта от Платона и Аристотеля сводится к тому, что это всеобщее Кант объявляет принадлежащим исключительно нашей субъективности.

Наконец, ещё один момент, который как раз с необходимостью обычно и опускается, а именно: по Канту, пространство и время (потому что со временем дело обстоит точно так же, как с пространством) являются не понятиями, а чистыми созерцаниями. Это — тот крепкий орешек, который упорно не может переварить современный диамат! В сознании диаматчиков и историков философии против этого остаётся аргумент, который они повторяют как «Отче наш». Он состоит в том, что Кант не прав, ибо пространство и время — это не какие-то чистые созерцания, а, наоборот, категории. Почему? Потому, что Энгельс говорит в «Диалектике природы»: «Всё существует в пространстве и времени». Видите, аргумент — колоссальный! Но, простите, уже Декарт говорит, что пространство и время — это

не категории, а чистое созерцание. То есть мы с вами обратились к средневековой форме диспута: один говорит «да», другой говорит «нет», а чтобы последствия диспута не были печальными, между ними нужно поставить сетку и так далее. Но аргумент с потерей собственного мышления или с отказом от собственного мышления нам неинтересен, поэтому присмотримся к тому, в чём тут суть дела. То, что Кант называет понятием пространства и времени, по своей сути есть абстрактное представление, и поэтому точнее нужно говорить: пространство и время — это не абстрактные представления, а чистые созерцания. Почему? Мы уже определили, что дело вот в чём: какое бы абстрактное представление мы с вами ни имели, о чём бы оно ни было, это представление действительно существует в виде многообразия. Если вы берёте, например, представление о том, что такое животное, то нет ничего проще: это такая абстракция, содержание которой состоит в бесконечном многообразии единичных животных. Значит, представление всегда раскрывается в своей реальности на бесконечном многообразии существования. Теперь — вопрос о пространстве и времени. Когда мы говорим о пространстве и тем более о бесконечном пространстве, то что такое бесконечное пространство? Оно что, составлено из конечных пространств? Что такое бесконечное время? Оно составлено из конечных времён? Сколько бы мы с вами ни делали попытку получить как раз агрегат времён и из этого агрегата — всеобщее, бесконечное время, ничего не получится. Значит, если берёте вы какой-то момент времени или время как таковое, то нельзя указать, чем они отличаются друг от друга! По той простой причине, что время (именно как философское время) потому-то и время, что его не удержать в этой локальности. Значит, время в любом моменте таково, что с необходимостью выходит за пределы себя самого, то есть время, если угодно, прежде всего — временность. То же касается пространства — это не какая-то ограниченная точка. Это как раз принималось у нас в сельском хозяйстве. Законодательством сверху с 1917-го года давали владение землей: одному лицу утвержденное неизменное количество земли, пространства. Но тут обнаружилось, что такая политика противоречила принципу пространства, ибо пространство есть именно то, что не просто неотделимо от иной определённости пространства, а, наоборот, ведёт к этой иной определённости. Значит, само пространство есть выход за пределы любого данного ограниченного пространства, то есть пространство по своей природе есть прежде всего пространственность. Значит, всякая парцелляризация

противоречит природе пространства! Политикам не мешало бы это знать! Значит, ни пространство, ни время не состоят из пространств и времён как из своих частей. Здесь нет многообразного, которое сложилось бы во всеобщее пространство — вот почему это не представление. Кант и в этом прав — здесь он схватил одно из величайших определений природы пространства и времени! Достаточно только справиться с его односторонней субъективностью, отвлечься от форм субъективности, преодолевая кантовскую предпосылку, и мы с вами, отправляясь от Канта, получим полную картину природы пространства и времени. Значит, действительно, пространство и время — это не абстрактные представления и не абстрактные понятия, а чистые созерцания. Если угодно, по содержанию это — всеобщность чувственного.



ЛЕКЦИЯ ПЯТАЯ

Обратите внимание, Кант поймал эмпиризм на самом главном: чтобы обобщать, нужно уже нечто иметь, а то, что нужно для обобщения, может быть получено только из самого опыта. Значит, как же обобщать тем, что ещё лишь должно быть получено из самого опыта? У нас же до сих пор пытаются обобщать опыт — то есть даже раздел о чувственности в «Критике чистого разума» до сих пор не понят!

Далее. Кант, как вы помните, в противоположность ошибочному исходному пункту эмпиризма с необходимостью вынужден был принять априорность пространства и времени как форм чувственности. Это показало нам, что сам Кант стоит ещё на почве опыта, и этот единый опыт он раскалывает на его противоположные моменты. Так как в опыте чувственность, по Канту, представляется пустой, то он утверждает, что пространство и время как чистые формы чувственности просто принадлежат мышлению как таковому. Тем самым посылка эмпиризма, что сознание есть *tabula rasa*, оказывается тут как тут. Она и выступает у Канта в модификации, что пространство и время являются априорными, субъективными формами и предпосылками. Значит, кантовская форма чувственности оказывается такой же неудовлетворительной по способу раскрытия природы чувственного сознания, как и в эмпиризме, хотя формально-логически Кант прав. Однако можно соблюдать формальную логику и одновременно впадать в заблуждение. Из того, что эмпиризм неправ (а это — исходный пункт формально-логического движения Канта), вовсе не следует, что пространство и время должны быть *a priori*. Как же быть? Надо отбросить распространённую до сих пор манеру внешней критики чего бы то ни было, ибо позиция такой критики не имеет в себе обоснованной необходимости. Если даже допустить, что критикуемое — случайно, и внешне противопоставить ему истинное, то это истинное всё равно оказывается случайным. Значит, не нужно заниматься внешней критикой. Необходимо, чтобы сам процесс вскрывал как свои положительные моменты, так и свою ограниченность — это и означает диалектический процесс самого рассматриваемого предмета. Поэтому нам нужен не путь эмпиризма и не путь кантовского априоризма. Мы должны получить что-то другое в процессе самого

опыта, то есть в процессе самораспада опыта, и тогда полученный нами результат не будет взят извне для этого опыта.

Проиллюстрирую это на материале Канта. Кант говорит, что нужно исходить из априорности пространства и времени. Дальше всё просто: ощущение как данный материал чувственности и соединение этих многообразных ощущений с априорностью форм чувственности даёт, по Канту, многообразие эмпирических созерцаний, представлений. Представляете, какое неисчерпаемое количество модификаций даёт многообразие ощущений, помещаемое в эти две формы?! Кажется, что всё здесь ясно. Но как неизвестные для чувственности предметы помещаются в априорные формы чувственности? Зачем предметам и вещам внешнего мира помещаться в формы субъективной чувственности? Это неизвестно Канту и никому после Канта. Но тогда без ответа остаётся и другое: почему априорные формы чувственности являются формами ощущений? Догадываетесь, о чём здесь идет речь? О так называемой второй стороне основного вопроса философии: «Соответствуют ли наши ощущения, представления, мысли и т.п. чему-нибудь во внешнем мире?» Вопрос этот, говорят, решается через практику, но практика здесь — всего лишь уловка. Почему субъективные представления навязываются вещам внешнего мира, которые совершенно безразличны по отношению к этим представлениям, но претерпевают эти субъективные цели? Зачем им это нужно? Ответа нет; значит, сама возможность практики остаётся без ответа во всём марксизме! «Человек, — говорят, — изменяет внешний мир и этим самым изменяет себя самого». Удивительно красиво сказано, однако остаётся неизвестным, почему внешний мир таков, что он поддается изменению со стороны человека. Вывод: пока мы не знаем, почему внешний мир, предмет, содержание переходит в форму субъективности, до тех пор остаётся без ответа всякая попытка утвердить тождественность субъективного и объективного, формы и содержания. То есть пока не решён вопрос, каким образом бытие становится мышлением, до тех пор мы не сможем сказать, почему мышление познаёт противоположное ему бытие. Кант потому и не справляется с раскрытием природы чувственности, что он не ставит вопроса о том, почему неизвестные предметы вмещаются в чувственность и почему они должны подчиниться априорным формам чувственности.

Не менее важно и то, что чувственность у Канта есть самостоятельная способность. Это исключительно рецептивность — способность воспринимать воздействие неизвестных предметов.

«Чувственность, — говорит Кант, — может лишь воспринимать, но абсолютно не может мыслить». Воспринимаемость и мыслимость здесь абсолютно противоположны друг другу. Поэтому неслучайно Кант, разбирая чувственность, по существу, впадает в психологизм: он говорит об ощущениях, созерцаниях, представлениях, а это — как раз те формы, которыми занята психология. Никакой речи не идёт о чувственном сознании, потому что здесь, по Канту, никакого сознания нет и никакого знания нет! Значит, чувственность есть совершенно слепой материал без знания. Знание ещё должно прийти к этому материалу. Поэтому Кант чисто эмпирически вводит никак не связанную с этой способностью вторую способность — рассудок. Если чувственность есть всего лишь способность воспринимать воздействие неизвестных предметов, рецептивность, то рассудок есть способность мыслить. Обратите внимание на то, что рассудок ничего не может воспринимать, он может только мыслить. Но раз так, то у него нет никакого содержания! Он есть чистая спонтанность, но — без содержания. Зададим простой вопрос: «А почему рассудок есть спонтанность?» У Канта ответа на этот вопрос мы не найдём. Почему не найдём? Потому, что у него всё идёт по формально-логическому рассуждению: раз чувственность есть только способность воспринимать, значит, требуется ещё и способность мыслить. То есть это — две противоположные способности. Если восприятие — пассивность, то мышление — активность, спонтанность. Итак, рассудок имеет лишь формы, которые не имеют никакого содержания. Эти-то формы, по Канту, и являются единственно объективными в рассудке. Кант называет их просто — чистыми понятиями, или категориями, рассудка. Ход мысли у Канта здесь тот же самый: категории рассудка из опыта получить нельзя никаким абстрагированием, обобщениям и так далее. Действительно, Кант здесь прав. Этим он окончательно разрушил эмпиризм не только как источник познания, но и как рассудочно-опытное познание, ибо в чувственном не содержится связь, которая и выступает как категория. Но тут Кант опять делает формально-логический вывод: раз категории не содержатся в эмпирических вещах и в восприятии этих вещей, значит, они должны быть *a priori*. Однако из того, что категории не получаются путём обобщения из опыта, вовсе не следует, что они должны быть *a priori*! Значит, эмпиризм ошибается, но ошибается и Кант, когда он уводит нас в априорность категорий. Каким же путём нужно идти? Путь — тот же самый: должна рассматриваться диалектика самого чувственного сознания, но этого Кант не знает.

Итак, рассудок есть способность мыслить, а мыслить, по Канту, значит приводить многообразие к единству. Формально это — правильное определение: воспринимаемая многое как многое, мы не мыслим; мысль нельзя вывести из многообразия вещей. Значит, мышление в этом моменте действительно выступает прямой противоположностью чувственности. Обратите внимание, что Кант здесь под единством многообразного имеет в виду не просто какое угодно единство. «Какое угодно» единство есть уже в пространстве и времени. Мы с вами сейчас тоже находимся в определённом единстве, ибо мы занимаем определённое пространство. Уже многообразие ощущений помещено Кантом всего лишь в две формы: в пространство и время. Тем не менее хотя здесь — всего лишь две формы, но мысли ещё нет. Кант знал, что если любое многообразное не сведено только к одному единству, то никакого мышления ещё нет! В этом — величайшая заслуга Канта. Многообразие чувственности должно быть сведено не к какому угодно единству, а именно к высшему единству — к одному! Это опыт с необходимостью уходит в дурную бесконечность особенных единств, отчего Энгельс и ошибся, когда утверждал, что само естествознание должно прийти к диалектике. Ленин тоже написал в «Материализме и эмпириокритицизме», что физика рождает диалектический материализм. Но роды-то затянулись! Разве можно рожать с начала XX века? Эту ошибку Ленин позаимствовал у Энгельса. Итак, мыслить — значит приводить многообразное к высшему единству. Но как получить это единство? Из опыта? Нет, ибо все опытные науки, вместе взятые, никогда не охватят всех явлений вселенной! Из опыта мы никогда не узнаем единства мира, потому что выражение «из опыта» двусмысленно. Во-первых, предполагается, что если познание исторически начинается с опыта, то он и является непреходящим и неизменяющимся основанием. Это — то, на чём стоит всё современное философствование: конечное оказывается основанием бесконечного, случайное — основанием необходимого. На самом же деле опыт, как всё конечное, сам разрушает себя. Поэтому можно сказать, что с опыта всё начинается; но, поскольку он разрушает себя, то в этом процессе саморазрушения опыта и выступления того высшего, во что разрушится опыт, мы и получим основание самого опыта. Это — совершенно противоположный путь!

Как же подходит к этому Кант? «Раз из опыта нельзя исходить в поисках высшего единства, — говорит Кант, — значит, нужно идти *a priori*». Формально-логически Кант действительно прав. И вот этим априорным, абсолютным, высшим единством, без которого

нет мышления, является, по Канту, трансцендентальное единство самосознания, или просто *Я*. Что представляет собой это *Я* в отношении к эмпирически многообразному? *Я* есть, прежде всего, всегда тождественное с самим собой. Значит, высшая мысль, высшее единство состоит в тождестве себе самому. Чтобы вы не думали, что Кант здесь впадает лишь в формально-логическое суждение, не имеющее никакого содержания, напоминаю, что мы в повседневной деятельности нашего сознания имеем дело с очень многообразным. Мы воспринимаем одно, ощущаем другое, думаем о третьем, и во всех этих формах всегда имеем дело с изменяющимся содержанием; однако, на что бы наша духовная деятельность ни была направлена, при этом всегда происходит возвращение от этого многообразного в нашу внутреннюю точку единства. Ведь каждый из нас не распадается на это великое многообразие — наоборот, только благодаря тому, что мы возвращаемся от этого бесконечного многообразия модусов (как сказали бы философы Нового времени) к единству, мы и сохраняем себя. В процессе познания имеет место то же самое: можно знать одно, другое, третье и так далее, но если мысль при этом от многообразного не возвращается к себе самой, к своему единству, то никакого знания не может быть. Если мышление человека распадается в многообразном, то это одна из известных психических болезней — распад сознания. Так что Кант в этом пункте прав: если эмпирическое существует только через отношение с другим, то высшее единство мышления существует прежде всего через отношение к себе самому. Без тождества с самим собой нет вообще никакого мышления! Между прочим, это и есть тот пункт, который лёг в основу «великого закона» формальной логики: если мышление не тождественно самому себе, то вообще нет мышления; следовательно, высший закон мысли есть $A = A$. Так что давайте так и мыслить: «Слон есть слон, а муха есть муха» и так далее. Итак, *Я* есть высшее единство, дальше которого, по Канту, нам идти некуда. Нужно всё многообразие свести к этому единству. Так что мыслить — дело трудное! Если мы просто берём многообразное как многообразное, тогда, по Канту, мы не имеем апперцепции. Это — лишь обычная воспринимаемость, рецептивность. Если же мы пытаемся обобщать это многообразное, то это есть лишь эмпирическая апперцепция. На пути эмпиризма нельзя получить никакого единства, ибо прежде чем обобщать и сводить к единству эмпирическое в опыте, само единство уже должно быть. Кант всё время ловит эмпиризм на обычном логическом круге: то, что должно получиться в результате, подсовывается как уже

имеющееся в качестве предпосылки. Например, говорят: «Давайте рассмотрим с научной точки зрения, как возник и развивался человек». Но как это делается? Уже в качестве предпосылки берётся человек и рассматривается, что с ним происходит. Этот путь не годится! Получить хоть какое-то эмпирическое единство многообразного в созерцаниях, представлениях и так далее невозможно потому, что для этого относительного единства требуется основание, то есть более высокое единство. Кант всё это хорошо знает. Вот почему он напрямую говорит, что нужно начинать с чистого, априорного, трансцендентального единства. Почему? Потому, что не эмпирическое единство лежит в основании высшего единства, а высшее единство лежит в основании эмпирического.

Я думаю, вы догадались, что это очень напоминает декартовское *cogito*, то есть то, что Декарт считал основополагающим, а остальное — производным от него. Ход мысли у Канта и Декарта в этом пункте тождественный. Вот иллюстрация. Гассенди, например, возражая Декарту, говорил: «Надо мной насмеются, следовательно, я существую», — или: «Я чихаю, и поэтому я существую». Декарт принял во внимание все эти возражения и дал простой ответ: «Эти возражения есть лишь модусы», то есть Гассенди выдвигает то, из чего не следует необходимость существования. Поэтому, говорит Декарт, нужно брать не модусы мышления, а субстанцию мышления. Мысль Декарта проста: пока мы не добрались до всеобщего, всякая единичная и особенная форма превратна; а в диамате нам по сей день твердят, что нужно начинать с ощущений. Но есть один пункт, который отличает Канта от Декарта. Декарт утверждает, что раз мы добираемся до субстанции мышления в качестве её формы, то эта всеобщая форма мышления одновременно является своим собственным бытием, то есть в высшей форме мышления от этой формы неотделимо и содержание. Это — тот пункт, против которого и устраивает войну Кант. По Канту, *Я* как высшее единство есть лишь всеобщая форма без содержания, и здесь он формально-логически прав.

Итак, трансцендентальное единство самосознания есть высшая форма без содержания (иначе рассудок был бы не только мыслящим, способностью мыслить, но мог бы и чувствовать, воспринимать), и всё многообразие материала чувственности должно быть отнесено к этому высшему единству. Но, чтобы многообразие сводилось к единству, оно должно преобразовываться, изменяться, то есть подвергаться отрицанию как многообразное. Не изменяя многообразного, его не свести к высшему единству. Деятельность мышления есть

преобразование чувственного. Тут опять встаёт вопрос: а почему это многообразное таково, что оно позволяет себя переделывать, сводить к единству? И здесь мы у Канта ответа не находим: «Так уж устроено наше мышление, что есть абсолютное Я, которое приводит к себе самому многообразное и помещает в себя». Ясно, что до тех пор, пока мы не раскроем положительный вывод, почему многообразное в себе самом распадается и в этом распаде само же с необходимостью полагает себя как единое, до тех пор мы не получим ответа, почему Я способно мыслить это многообразное. У Канта же получается так, что именно деятельность нашего мышления вносит единство в содержание, в предметы. То есть не вселенная, например, едина в себе самой, а наш рассудок своё единство внедряет в многообразие вселенной. Вы понимаете, что это значит? Вместо того чтобы хоть что-нибудь знать, этот рассудок абсолютно всё извращает! Там, где единства нет, он его насаждает! Это примерно так, как было у нас, когда пошла коллективизация и многообразие индивидуальных хозяйств поглотили в абстракцию колхозной собственности. Значит, в этом состоит ошибка Канта, как и коллективизаторов, стоявших на его платформе: нельзя в предмет внести субъективное единство, если в самом предмете это единство не прокладывает себе дорогу; нельзя из какого-то числа индивидов сколотить коллектив, если сами индивиды ещё не распались в своей индивидуальности! Итак, ошибка Канта состоит в том, что, формально-логически вступая в правильную критическую позицию по отношению к эмпиризму, он впадает в ошибку, свойственную самому эмпиризму, но с противоположной стороны: навязывая единство объективным отношениям. Не наш рассудок вносит единство в предметы; он может лишь следовать единству в самих предметах. Но этого не получить ни по линии эмпиризма, ни по линии априоризма.

Наконец, ещё один пункт: поскольку многообразное относится к единству Я и должно быть помещено в это Я, то, естественно, должно быть и то, что является соотносящим отношением многообразного к единству. Это отношение многообразного к единству и есть то, что Кант называет чистыми понятиями рассудка, или категориями. Значит, категория, по Канту, это определённое отношение многообразного чувственного данного материала к высшей форме рассудка, к Я.

[Запись шестой лекции отсутствует]



ЛЕКЦИЯ СЕДЬМАЯ

Итак, согласно Канту, идея сущности души является всего лишь субъективной идеей, которую разум не в состоянии оценить как имеющую реальность. Почему? Потому что, по Канту, идея души, к сожалению, не находит своего подтверждения в явлениях. То есть поскольку явления как реальность не совпадают с сущностью и сущность не выступает в явлениях как сущность, постольку метафизика впала в ошибку, занимаясь сущностью души. Всё. Что это сие значит, я вкратце сказал в прошлый раз: это не что иное, как взгляд Юма.

Вторая идея касается безусловности в самом мире. Разум, согласно Канту, наряду с тем, что он хочет знать о душе человека, также хочет знать о сущности всех многообразных явлений этого мира. Что получается благодаря этому стремлению разума? То, что здесь разум тоже впадает в противоречия, как и при попытке рассмотреть сущность явлений души. Эти противоречия, в отличие от противоречий о душе, Кант определяет как антиномии. Антиномии возникают, согласно Канту, как только разум пытается познать сущность бытия.

Первая антиномия касается ограниченности и неограниченности мира в пространстве и времени. Тезис: мир имеет начало в пространстве и времени. Антитезис: мир неограничен в пространстве и времени.

Вторая антиномия касается простоты и сложности явлений реальности. Любая реальность состоит из простых вещей, то есть можно любую реальность явлений разложить на предельно простые составные моменты. Исторически известно представление об атоме как об абсолютно простом и неделимом. Любая вещь, какая бы она ни была в природе, состоит из простых, абсолютно неделимых далее атомов — таков тезис. Соответственно, противоположное положение: в мире нет ничего абсолютно простого, которое бы не было составным. Значит, знаменитое положение, что атом неисчерпаем, не является для вас открытием. Если же говорить серьёзно, то это далеко не новое положение, ибо оно уходит в древнюю форму философии (уже Аристотель со всей серьёзностью рассматривал проблему, делим ли мир до бесконечности реально или неделим).

Следующая антиномия касается отношения свободы и необходимости. Может создаться впечатление, что эта антиномия у Канта здесь неуместна, но дело в том, что космология занималась не только природой и явлениями природы. Она занималась явлениями мира в его совокупности, то есть в эти явления входили как природные, так и духовные, а иначе непонятно, как здесь оказывается эта антиномия. Антиномия сводится к постановке проблемы: есть ли свобода, если есть необходимость? И, соответственно этому, что было исходным пунктом? Если бы мы занимались исследованием природы, то этой проблемы не могло бы возникнуть. Сама эта проблема возникает из общественной сущности человека: является ли поведение человека абсолютно подчинённым, обусловленным, зависимым, как это имеет место в отношениях явлений природы? Если да, тогда ни с одного человека ничего спрашивать нельзя — как материя действует на него, таким получается и результат действия. Эта проблема была настолько важна, что вызвала в философии массу практических последствий, которые напоминают и славную историю нашего общества. Донос на Христиана Вольфа, например, был таким: «Философия Вольфа оправдывает всякое дезертирство солдат с поля боя». Почему? Потому, что человек не свободен и поэтому он не сам бежит, а его направляют вне его находящиеся причины! Под страхом смертной казни Вольф был вынужден покинуть город, в котором преподавал. Вопреки политическим доносам на Вольфа, сам Вольф к этому не склонялся, ибо он знал, что человека мы вынуждены признать свободным. Вот это и интересует Канта: должны ли мы всё в мире свести к отношению причины и следствия или мы должны признать и наличие свободы — то, что человек из себя самого решает делать то или другое? Значит, кантовская «причинность из свободы» — это та причинность, которая не имеет перед собой той причинности, в результате которой она оказалась причиной. Эта проблема отнюдь не простая, как может показаться на первый взгляд! В учебнике диамата читаем: «Материя есть высшая абсолютная причина, причём сам человек — продукт развития материи». Но если человек — продукт природы, то как получить свободного человека? Ни бытие человека, ни что-либо в человеке не имеет значения! После этого, сколько бы мы с вами дружно хором ни пели песенку, что «свобода есть осознанная необходимость», мы есть лишь автоматы абсолютной материи! Не лучше обстоит дело, если мы вместо абсолютной материи ставим тоже абсолютного бога, ибо тогда оказывается, что этот бог (который, естественно, вне разума человека,

не обладает ни разумом, ни волей человеческой) и есть та причина, которая действует в человеке и за человека. Какая разница — бог является абсолютным или материя абсолютна? Суть дела не меняется: раз здесь ни бытие, ни действие не возможны вне абсолютной материи или бога, то здесь нет ни нравственности, ни морали, ни совести! Великолепно: абсолютный материализм или абсолютный теизм преподносят удивительные подарки! Над этим и бьётся вся философия Нового времени и вместе с ней Кант. Как нам быть: принимать абсолютную первооснову всего или признать самостоятельность человека (человек сам по себе, а бог, абсолютная материя сами по себе) — вот это и есть та форма противоречия, которая у Канта выступает в качестве антиномии свободы и необходимости.

Наконец, ещё одна антиномия. Она касается следующего: когда мы рассматриваем мир как совокупность бесконечно разнообразных явлений, будь то природных или духовных, то мы так или иначе находим связь причины и действия и, полнее, то отношение между конечной целью и ещё одной конечной целью, что присуще, например, человеческой деятельности. Но ведь конечная причина и действие, как и конечная цель, одновременно требуют и своей противоположности. Возникает вопрос: есть ли вне мира или в самом мире его абсолютное начало? Мы не можем утонуть в мире как исключительно царстве относительности, то есть никакая относительность невозможна, если нет чего-то абсолютного. Вот вам и знаменитая «теория относительности»! Эта антиномия Канта ставит серьёзный вопрос: есть ли высшая сущность в самом мире или вне мира? Кант допускает две формы сущности по отношению к миру. Он сохраняет ещё и имманентную сущность для явлений мира, но, с другой стороны, сохраняет и то, что носило название тезиса в философии Нового времени: «Боженька сидит, он что-то сделал с миром, но он — по ту сторону, а явления — по эту сторону». Двойная постановка проблемы о высшей сущности мира носит явный отпечаток непосредственно самой проблемы философии Нового времени, ибо у Ньютона и Руссо высшая сущность — по ту сторону, а у Декарта высшая сущность — в самом мире явлений.

Что представляют собой эти антиномии? Пока рассудок занимается познанием явлений, никаких антиномий не получается. К сожалению, антиномию в нашей литературе толкуют совершенно превратно. Чем меньше понимания чего-нибудь, тем больше писанины об этом! Так вот, антиномия — это не просто противоречие. Это — противоречие, которое не может быть разрешено. Вот в чём

суть! Антиномия есть абсолютно неразрешимое противоречие. Не случаен оборот речи у Канта, который он упорно сохраняет: единство самосознания лишь *сопровождает* все наши ощущения, восприятия, представления. Сопровождает! Если бы дело обстояло так, что многообразие явлений преобразуется исключительно и абсолютно таким образом, что благодаря преобразованию в нём же самом многообразии оказывается единством, то это было бы одно. Но у Канта единство самосознания оказывается внешним для бесконечного многообразия мира! Кант боится одного: если бы *Я* не *сопровождало* бесконечное многообразие явлений, тогда оно зародилось бы в их многообразии. Поэтому, чтобы оно не зародилось, конвоир должен сопровождать колонну, как у нас в сталинский период, но сам в неё не входит. Однако он всё-таки попадает в неё, ибо деспот с абсолютной необходимостью диалектики оказывается в стане врагов! (Это — в качестве пояснения.) Кант полагает, что в познании явлений, в ограниченной сфере бытия разрешение противоречий получается, есть — тут-то, по Канту, не возникает антиномий. Здесь не возникает антиномий ещё и потому, что явления ограничены в количестве. Значит, хотим мы или нет, с конечным мы как-то можем справиться. В конце концов, как говорил Энгельс, и сапожную щётку можно отнести в класс млекопитающих. Это — тоже решение противоречия! Антиномия возникает лишь тогда, когда предметом выступает безусловное. Сам Кант делает акцент на главный и единственный, как ему представляется, момент — тот, что антиномия возникает исключительно из-за того, что сам предмет выступает бесконечным, но ведь антиномия выступает ещё и потому, что мы хотим бесконечно познать. Следовательно, надо иметь формы и средства, с помощью которых мы познаём бесконечное. Формы и средства познания есть категории рассудка. Они применимы исключительно в отношении чувственно-воспринимаемого. Великолепно! Нужно мыслить посредством чего-то; категории рассудка, которые мы применяем для описания явлений, применяются нами и для познания безусловного предмета. Категорий много (двенадцать, по Канту), а безусловное — одно. Если много категорий применяется к одному безусловному предмету, то возникает противоречие многого и единого. Антиномия возникает из одного: из того, что особенная форма мышления соединяется с всеобщим содержанием. Как только мы делаем попытку выразить бесконечное, всеобщее содержание в особенных категориях рассудка, именно благодаря этому и возникают те противоречия,

которые никогда не могут быть разрешены. В чём неразрешимость этих противоречий, по Канту? В том, что о каждом предмете с равной необходимостью утверждается прямо противоположное положение. Если мы говорим о мире, то одинаково необходимы и одинаково истинны оба. Правильно сказать: «Мир бесконечен в пространстве и времени», и столь же правильно сказать: «Мир конечен в пространстве и времени». Ни одно из двух положений, по Канту, не имеет преимущества перед другим; оба положения одновременно истинны.

Что Кант даёт с исторической точки зрения, установив эти антиномии? В них — решающее отличие мышления Канта от философии Нового времени. Если в Новое время рациональное познание набредало на такие противоположности, то это означало, что мы допустили субъективную ошибку в суждениях. Одно из двух нам надо было принять как истину, а другое отбросить. Такой способ мышления руководствовался положением «или - или». Кант разрушает это «или - или» как закон формальной логики. К сожалению, основной вопрос современной философии решается так же, как и в философии Нового времени. Сущность современного взгляда состоит в том, что если основной вопрос философии не решается, то за решение выдается постановка его проблемы. Никакой попытки *решить* основной вопрос философии не имеется, следовательно, сегодня нет никакой философии! Кант же делает важный шаг, разрушая законы формальной логики.

Одновременно у нас укореилась преувеличенная оценка диалектики в этих антиномиях Канта, но диалектики здесь ещё нет. В нашей литературе есть положение о бесконечности мира, а вопрос о его конечности вообще отбросили. Так каков же мир? Пока мы стоим на почве антиномичности, ответа на этот вопрос мы получить не можем. Первое — не хватает определения того, что такое конечность мира; не хватает значения того, что такое бесконечность мира. Когда бы мы это получили? Если бы раскрыли определённую эту конечность. Как? Если бы это было сделано философски строго, то конечность мира выступила бы своей противоположностью — бесконечностью, и наоборот. Тогда достигли бы одного — показали, как конечное переходит в бесконечное, и наоборот. Но и этого мало; тогда тоже это ещё не была бы диалектика, ибо не было бы ответа на вопрос, в чём же состоит единство этих противоположностей! В процессе взаимного перехода необходимо раскрыть само положительное единство, которое из него выходит. Ни второе, ни

третье Канту абсолютно не известны. Следовательно, антиномии Канта — начальная попытка отрицания метафизического мышления, застрявшего в законе формальной логики.

У Канта есть раздел «Разрешение антиномий». Каково? Значит, это разрешение даётся им с точки зрения субъективного идеализма! Оказывается, что когда мы набредаем в интересе разума на попытку познать мир как бесконечное разнообразие явлений и говорим о том, что мир имеет начало во времени, ограничен в пространстве и не имеет и не ограничен, то вспоминаем, что пространство и время есть субъективные формы нашей чувственности. Значит, если распря где-то и развёртывается, то исключительно в сфере нашей субъективности. Разум как желание познать безусловное мира явлений впадает в неразрешимое противоречие. Что такое сущность мира? Абсолютно непознаваемое. Именно потому, что разум впадает в неразрешимые противоречия, он не в состоянии познать сущность мира; она — *вещь в себе*. Идея безусловного в мире — субъективная идея. Вторая научная дисциплина философии Нового времени (как и первая, трактующая о душе) тоже разрушена.

Но есть ещё идея существа всех существ. Идея бога заимствована из метафизики Нового времени. Она более интересна в главном — в том, что здесь впервые идёт речь об отношении мышления и бытия. Кант отправляется здесь от Вольфа, который сформулировал бога как всереальнейшее существо — значит, как то существо, понятие и реальность которого тождественны, согласно Декарту. Декарт ставит проблему: «Если бог — всереальнейшее существо, то не является ли он субъективным понятием, не имеющим реальности? Есть ли у идеи бога соответствующая ей реальность и можем ли мы её знать?» Мысль, стало быть, не нова. До Канта эта дефиниция ставилась под сомнение. Сама проблема — древняя. Ансельм Кентерберийский впервые дал доказательство существования бога, и как бы советские воинствующие марксисты ни старались зачислить Парменида в лагерь материалистов, это не удаётся, ибо его положение состоит в том, что бытие не существует без мышления. Не только бытие должно определять сознание, но бытие невозможно без сознания — вот в чём главная мысль Парменида!

Известно три исторических доказательства бытия бога: космологическое, физикотеологическое, онтологическое. Почему именно три доказательства бытия бога — ни больше, ни меньше? Доказательств бога не должно быть три; их может быть сколько угодно, потому что суть этих доказательств сводится к одному: любое

ограниченное может выступить исходным пунктом и, отправляясь от него, можно искать что-то всеобщее и безусловное, как и наоборот, делая исходным пунктом безусловное (понятие, идею), можно столь же бесконечно многообразными путями идти к конечному. Всё, что угодно, можно делать исходным пунктом: количество, качество, цель и так далее. Значит, не в том суть проблемы, сколько доказательств бытия бога было исторически и сколько могло быть, а в том, что, собственно говоря, обсуждается в этих доказательствах. Давайте рассмотрим всё по порядку.

Что касается первого доказательства, космологического, то из чего оно исходит? Из того же, из чего исходит современный диалог: «Мир есть бесконечное разнообразие случайных и единичных вещей». Может быть, на этом и остановиться? К чести исторического развития философии следует заметить, что как раз на случайности и единичности мира познание не остановилось, хотя оно имело в виду, что мир для нашего осознания прежде всего и выступает таким. Значит, суть проста: если есть случайный многообразный мир, то обладает ли этот мир бытием? Вопрос не пустой. Дофилософское мышление считает бытием что угодно, поэтому здесь и выступает собственно философская проблема бога — проблема философского доказательства его бытия. Что такое бытие? Мир предстает для нас многообразными вещами, явлениями и так далее, и что — это и есть бытие? Многообразное случайное — бытие?! Но коли так, тогда встаёт другой вопрос: а есть ли что-нибудь, что противостоит этому многообразному случайному бытию? Есть ли бытие? Это — прямая проблема, над которой мучился ещё Сократ: «Если есть красивые вещи и их так много, что же такое тогда красота? И почему эти вещи — красивые?» Почему совершенно различным вещам, не похожим друг на друга, приписывается одно и то же определение — бытие? Собственно философская проблема: «Если бытие — многообразное бытие, то что же такое бытие?» — и породила этот способ доказательства бытия бога. Остаётся одно — мыслить это многообразное бытие и получить ответ, есть ли бытие как противоположность случайному и разнообразному бытию. Значит, наряду с проблемой предметности предполагается ещё один момент — как выступает это противоположное? Если многообразное бытие мы воспринимаем, то что же есть противоположность многообразного бытия, то есть знание об истине? Вот вам и проблема. С одной стороны — единичное, бесконечно многообразное бытие, с другой стороны — противоположное: безусловное, абсолютное, всеобщее

бытие, которое должно быть предметом истинного познания бытия. К чему сводится позиция Канта? К тому, прежде всего, что от многообразного случайного бытия мира мы не можем восходить к всеобщему бытию.

Второй способ доказательства — физико-теологический. Кант утверждает, что от многообразия особенных целей, которые мы можем наблюдать в организме и в природе (всё существует для чего-то и так далее), мы не имеем права восходить к всеобщей цели. Почему? Возражение Канта просто и понятно: потому, что когда мы делаем таковое, мы совершаем неоправданную форму перехода; от конечного делаем переход к бесконечному, от случайного — к необходимому, от единичного бытия — к всеобщему. По содержанию Кант возражает очень просто. Мы не можем этого делать потому, что то безусловное, которое мы ищем, ни в одном эмпирическом мире не выступает как идея; внешнее бытие не составляет безусловного бытия, и Кант по-своему прав. Это идёт на руку современному диамату, который хотел бы завладеть миром как совокупностью явлений. Кант более мудр: как бы мы ни охватывали всего мира, мы нигде безусловного бытия не найдём; всеобщее нигде не существует эмпирическим образом. Это — антипод тому, что у нас в начале шестидесятых годов XX века утверждал Хрущёв: Гагарин-де слетал в космос и бога не встретил! Совокупность явлений вселенной не есть всеобщее бытие. Канта это мучает больше всего: всеобщее бытие не существует эмпирически и ни в каком опыте встретиться не может; в опыте всегда встречаются явления (случайное, единичное, конечное бытие), но не всеобщее бытие. Отсюда его вывод, что переход к всеобщему бытию является с точки зрения мышления, с точки зрения процесса разума совершенно ошибочным, причём всё равно, идём мы от единичности бытия к всеобщему или от особенных, многообразных целей — к всеобщей цели, которая является бессознательной. Это — первый момент в этих двух способах доказательства бога. Коснусь ещё одного.

Третий способ доказательства идёт в другом направлении: здесь надо двигаться не от единичного бытия к всеобщему, не от особенной цели — к всеобщей, а, наоборот, от идеи — к бытию. Это называлось онтологическим доказательством: от сущности прийти к реальности этой сущности. Прекрасно! Исходным пунктом выступает понятие. Что происходит, по Канту? Хотя разум идёт от идеи, от понятия бога и хочет получить его реальность, тем не менее реальность идее бога разум сообщить не может. Во-первых, потому, что я уже сказал

применительно к двум историческим доказательствам: во всём мире эмпирически такой реальности не существует. Никакого единства бытия и мышления, согласно Канту, в понятии реальности вообще нет. Кант так и умер, полагая, что он дал абсолютное опровержение какого бы то ни было единства бытия и мышления. Вот и всё, что Кант сделал. Теперь — по существу: ни в этом тексте и нигде Кант не понял главного в онтологическом доказательстве бога. Хотя это и прославленное имя — Кант — тем не менее, к сожалению, это так. Присмотримся к тому опровержению, которое он даёт. Сто талеров — это понятие в голове, а сто рублей — это та реальность, которая систематически должна присоединяться к понятию, которое должно перестать быть понятием. Великолепно! Когда речь идёт о боге, то бог — это то же содержание, что и сто талеров?! Я намеренно оголяю вопрос до простоты, чтобы вы поняли, в чём тут суть дела. Ещё раз спрашиваю: сто талеров и бог — это одно и то же содержание? Под богом в философии понималось очень простое содержание — единство мира, только и всего (например, у Декарта). Согласно А.В. Гульге, ни Гегель не доказал единства мира, и никто никогда не докажет единства мира. Это означает примерно то, что я сказал: «Идея — прекрасная, а реальности нет, и ничего толком мы сказать не можем». Что Кант говорит, что никакого единства мира мы знать не можем, что А.В. Гульга повторяет в других выражениях — это одно и то же! И это его не смущает! Но это — курьёз, а теперь — по существу. Когда Кант приводит свой пример, то речь идёт об очень жалком содержании; когда же исторически разрабатывалась проблема бытия бога, то речь шла об очень простом и однозначном — только о всеобщем содержании и его понятии. Я не случайно пересказывал вам космологическое доказательство: вот вам многообразие явлений мира, а есть ли его единство? Наряду с единичным, с многообразием бытия, встаёт проблема высшего всеобщего бытия. Скажите, пожалуйста, причём здесь пугающее словечко — «бог»?

Может, мы обсудим вторую историческую форму доказательства — об отношении цели? Премудрые диаматчики и истматчики в этом вопросе стоят на простой позиции: «Цель является исключительно той целью, которую ставит человек». Удивительно тонко! Ну до того материалистически, что мы сейчас увидим человекообразное лицо! — Хорошо! Ведь человек может ставить какие угодно цели — что ему в голову придёт, ту и поставит. Ну и что, любая цель, которую он сочиняет в своей голове, с необходимостью реализуется, объективируется? Так, что ли?! Индивид может ставить бесконечное

многообразие целей, но даже когда он ставит одну цель, он и её в этом виде никогда не получает в реализации. Понимаете? Дело в том, что субъективная форма цели не имеет никакого значения, если она не имеет своей предпосылкой того отношения, которое делает её впервые осуществимой. Что значит — цель? Это отношение какого-то субъективного замысла и его объективной реальности. Любая, самая жалкая цель требует наличия двух моментов, их отношения, преобразования. Но почему субъективное становится и может становиться объективным? Я специально беру тот исходный пункт, на чём сидит современный диамат. Если цель есть та, что впервые рождается в субъектах, в человеке, в правящей партии и так далее, то она абсолютно никогда не материализуется! Почему? Мы попадаем в то же самое, куда попадает Кант с его параллелизмом: оказывается, что ничего сообщить реальности невозможно! Значит, для того, чтобы реализовалась любая субъективная форма цели, нужно, чтобы она сама была модусом всеобщего основания; без изначального единства объективного и субъективного никакая цель никогда не реализуется! Для реализации особенной цели требуется всеобщее, а всеобщее есть такая цель, которая является целью для самой себя. Значит, так называемая всеобщая абсолютная цель мира и есть не что иное, как другое выражение самого единства мира. Всеобщая цель есть другое выражение единства мира, единства бытия и мышления. Значит, и вторая историческая форма доказательства существования бога по содержанию не является принадлежащей истории, а есть то, без чего мы с вами шагу не можем ступить! Про третью форму уже тем более и говорить нечего — здесь прямо идёт речь об отношении бытия и мышления. Об этом мы поговорим в следующий раз.

Мы получили основной вывод: никакой философии как науки, познающей всеобщее, быть не может потому, что мы оказались не в состоянии познать разумом ни всеобщее в душе человека, ни всеобщее в мире, ни всеобщее основание всего существующего. Значит, три основные дисциплины, которые составляли предмет философии Нового времени (рациональная психология, рациональная космология и рациональная теология), оказались псевдопредметами. Вывод Канта: мы можем познавать только явления, а разум должен быть субъективной способностью для того, чтобы давать субъективное разъяснение — принцип для обобщения данных опытного познания. И эта кантовская позиция имеет самое широкое распространение в диамате, который очень хорошо поёт о неразрешимых идеях разума! Всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ВОСЬМАЯ

Посмотрим вкратце, что мы получили в кантовской трактовке способности познания. Этот пункт тем более нужен для нас с вами, что в общем-то Канта читали и читают сейчас много, но чем больше читают, тем меньше понимают. И поэтому тем более нужно хотя бы вкратце остановиться на том, что мы с вами получили.

Итак, что же нам Кант дает в «Критике чистого разума» в целом? Ясно, что он занимается критикой так называемого *чистого разума*. Откуда Кант это взял — чистый разум? И что это такое? Собственно говоря, это тот разум, который с таким названием и выступает в философии Нового времени, по её линии метафизики. Поэтому, хотим мы того или не хотим, — это только писавшие и пописывающие о Канте представления не имеют, — Кант, собственно говоря, критикует разум метафизики Нового времени и не более. Но вот тут примешивается одна весьма капризная «штучка». Если бы Кант, подвергнув критике разум, как он выступает в метафизике Нового времени, дал одновременно что-то иное — противоположность этому разуму, тогда мы могли бы фиксировать: вот кантовская трактовка разума, а вот трактовка метафизики Нового времени. А поскольку Кант этому разуму противопоставить ничего не может, получается так, что Кант якобы критикует не разум метафизики Нового времени, а разум вообще, и это, дескать, и есть его позиция! Улавливаете, в чем состоит капризность? То есть Кант не в состоянии противопоставить тому разуму, который выступает в метафизике Нового времени, но который на самом деле есть рассудок (в чем мы сегодня убедимся), что-нибудь иное. Это приводит к смешиванию, будто Кант и недоволен разумом метафизики Нового времени, и одновременно якобы он только его и отстаивает. Вот в чём трудность в самом общем виде.

Итак, что же нам Кант даёт? А даёт он вот что. Оказывается, у нас с вами есть только две познавательные способности, а именно чувственность и рассудок. Они, по крайней мере, хоть что-то дают. А что дают? Дают, по крайней мере, рассудочное — через категории рассудка — определение явлений чувственности, значит, определение явлений эмпирического мира в определениях рассудка. И это

всё составляет сферу опытного познания, сферу опытной науки. В связи с этим мы должны сказать, что, конечно, величайшей заслугой Канта в этом пункте трактовки опыта и опытной науки в целом является сам вывод, что опытная наука дальше познания явлений идти не может и не идёт. Понимаете? Ведь, по сути дела, здесь даже не в отрицательной, а в положительной форме выражена ограниченность опытного познания вообще, сколько бы оно ни продолжалось. И этот пункт, увы, остаётся после Канта абсолютно не понятным и не усвоенным. Наоборот, Канта стараются тащить как якобы апологета опытной науки. А он не апологет! Он — как раз человек, который впервые чётко фиксировал исходя из своих предпосылок, в чём состоит ограниченность опытной науки вообще. И мы знаем, в чём — она открывает законы явлений, выражает их в категориях рассудка; этих законов много, а единства никакого нет. Мы с вами это особенно увидим, когда коснёмся этих же проблем в третьей работе Канта «Критика способности суждения».

Вот как раз в связи с ограниченностью опытных наук вообще Кант и выдвигает, собственно говоря, проблему разума. И что мы с вами установили? Как Кант трактует разум? Обратите внимание, Кант не случайно называет этот разум чистым. А чистый он потому, что пытается выйти за пределы опыта. Вот в чём чистота этого разума. Это своеобразный разум; по Канту, это такая способность, которая, осознав ограниченность опытных наук в целом как таковых, с необходимостью стремится познать то единство, которое никак не присутствует, не выступает и не является в опытных науках, — высшее единство мира. Понимаете, в чём дело? То есть Кант осознаёт, что разум нужен. Если мы не знаем высшего единства, тогда что же мы знаем-то? Ничего! Поэтому вывод Канта правильный: разум необходимо стремится познать высшее единство — то, что мы рассматриваем под названием идеи. Но одно дело — разум необходимо стремится это познать, и совсем другое — он это познаёт. Это не одно и то же. Мало ли к чему мы можем стремиться, совсем не достигая этого! Вот тут-то и начинается вся проблема. Как мы убедились, Кант специально рассматривает все три доказательства, все три формы доказательства бытия бога, рассматривает проблему сущности души и так далее. Что же мы с вами благодаря этому получаем в целом? Пока кратко резюмирую. Оказывается, разум, как только старается познать высшее единство — безусловное, абсолютное, всеобщее и так далее, вынужден, во-первых, пользоваться категориями рассудка. А чем ещё-то?! Для познания нужна какая-то

определённость и какие-то определения? Нужны. Без определений и определённости нет познания. Прекрасно! Но тут оказывается, что, как только разум начинает пользоваться категориями для познания высшего единства, он впадает в противоречие. И мы рассмотрели эти две формы противоречия: с одной стороны — так называемый паралогизм, с другой — антиномии.

Что представляют собой эти противоречия: и тот, другой вид, — в двух словах? Формы разные, а противоречие, в общем-то, одно и то же. Это противоречие, возникающее из соединения особенного и всеобщего. Предметом выступает безусловное, всеобщее, — именно этим занимается метафизика Нового времени, — а категории являются особенными определениями. Вот это соединение особенного и всеобщего и даёт, с одной стороны, паралогизм, а с другой стороны — антиномии разума. Значит, независимо от того, паралогизм это или антиномия, или даже апории Зенона, — всё равно мы с вами имеем только противоречие особенного и всеобщего, притом не получившее разрешения. Мы с вами установили, как Кант рассматривает это противоречие. — Так, что мы должны в него не впадать. А не впадать мы можем только тогда, когда отказываемся познавать само высшее единство. И не более! Великолепно! В связи с этим я уже в прошлый раз вам сказал, что особенный интерес представляет рассмотрение Кантом так называемых доказательств бытия бога. Суть этого я вам изложил, кантовское отношение к этому я тоже изложил, сегодня не об этом у нас с вами речь. Речь идёт о другом — что представляют собой эти доказательства по своей сути, по своему содержанию, и можем ли мы выбросить эти доказательства как принадлежащие истории и ушедшие вместе с историей. Вот о чём идёт речь. Напомню так называемое космологическое доказательство и физико-теологическое доказательство. К чему они исторически сводились по содержанию? К тому, что, например, в космологическом доказательстве мы должны начинать со случайного многообразного бытия, существующего и двигаться к высшему, абсолютному, всеобщему бытию. В физикотеологическом доказательстве мы точно так же должны начинать с многообразия случайных ограниченных целей (в том числе и цели построения коммунистического общества — она тоже ограничена и случайна!) и двигаться к всеобщей и абсолютной цели. Ну а как воспринимают воинствующие марксисты эти доказательства, я вам проиллюстрировал в прошлый раз на примере А.В. Гулыги: «К счастью, доказать бытие бога нельзя», и так далее.

Итак, дело не в этих шутках и не в этих странностях «мыслящих марксистов». А дело вот в чём. Действительно ли мы можем отказаться от того, чтобы знать всеобщность бытия, действительно ли мы можем отказаться от того, чтобы знать всеобщность цели?! Пока я специально так формулирую проблему, чтобы вы осознали, в чём суть. Вот представьте на мгновение — мы не знаем, что такое всеобщее бытие, и, с другой стороны, не знаем, что такое всеобщая цель. Прекрасно. А теперь из этого сразу же с необходимостью следует вопрос: «А что в таком случае мы знаем?» Мы знаем какое-нибудь особенное бытие после этого? Мы не знаем всеобщей цели, может, после этого «незнания» мы знаем, что такое человеческие цели?! В литературе у нас очень распространены обороты речи, которые вышли как раз из обыденного, нефилософского сознания. Например: «Каждый знает, — говорит один из основоположников [марксизма], что такое обычная человеческая идея, идея в голове человека. Но что такое идея до человека, без человека, — это, конечно, выдумали идеалисты и идеализм в целом». Великолечно. Понимаете? Вот что такое «в голове», мы знаем, что такое выходящее за пределы головы, мы не знаем. Интересно! Как это так? Мы знаем и можем знать что-нибудь особенное, ограниченное, не зная при этом всеобщего?! Любопытно! Жаль, что эти изречения страдают характерной особенностью изречений всех оракулов: «Я вот так-то говорю, а вы уж внемлите, и всё!» То есть смысла в этом высказывании и в этой ругани в адрес идеалистов никакого нет. Если мы не знаем всеобщего (ещё раз повторяю в положительной форме), то мы не знаем ничего: ни особенного, ни единичного. А вот вам задача, чтобы вас не смущало это: мы хотим знать то или иное случайное явление, именно случайное. И я эту задачу адресую прежде всего историкам и истматчикам, поскольку они как раз сейчас «наездились» на явлениях истории нашего общества или, вернее, явлениях его состояния — законсервированного уже несколько десятков лет подобно Китаю в его древней истории. Поскольку они отправляются от явлений, от случайностей, пусть-ка они, не вылезая больше никуда за пределы этого, и объяснят эти явления и эти случайности. Вот если они справятся с этим, тогда да: всё выходящее за пределы головы человека — это причуды идеалистов! К счастью, Кант не страдал таким слабоумием, и мы можем этим воспользоваться. Понимаете, Кант слишком хорошо усвоил как раз в этом моменте точки зрения Платона, Сократа и Аристотеля, которые сводятся у всех к одной и той же позиции: если мы не знаем всеобщего, то

мы ничего не знаем. Ни Сократ, ни Аристотель, ни Платон — никто, естественно, тогда не знал, почему это так. Они знали это, только ограничиваясь содержанием и в пределах содержания. То есть если не существует что-то, на чём зиждется всё остальное, то как может существовать всё остальное? Вот что для них было ясно и познано. Проще говоря, если нет всеобщего существования, то нет никакого, ибо всё это иное, «никакое» существование не может существовать благодаря себе самому! Ясно?

Но мы с вами теперь знаем и нечто иное. Мы знаем, что мышление — это вовсе не то, что совершается исключительно под черепной коробкой человека, и это вовсе не физиологический процесс, и не биологический процесс, и не рефлексы Павлова и так далее. Мы знаем другое: если мышление заперто только в голову человека, то оно является своей собственной противоположностью, то есть отсутствием мышления. А коли оно как действительное с необходимостью и не может быть только в голове человека, тогда мы иначе смотрим и на саму природу мышления. И мы с вами касались этого в положительной форме: мышление важнейшим своим моментом имеет определение всеобщности, и не потому, что нам так нравится смотреть на мышление, а потому, что таково положение мышления по отношению ко всему существующему во вселенной. Мышление является действительно всеобщей реальностью, которую именно поэтому и не отделить от внешнего мира, чтобы оно было с одной стороны, а внешний мир — с другой. Но тогда понятно и другое — почему мышление, что бы оно ни познавало, всегда с необходимостью идёт прежде всего к познанию всеобщего. Раз само мышление является всеобщей формой реальности в отношении всего многообразного существующего во вселенной, то именно вследствие этого (уже по своей необходимости) мышление с необходимостью познаёт прежде всего всеобщее. И поэтому не знать всеобщее значит вообще ничего не знать и значит вообще не мыслить! Поэтому, когда мы мыслим, например, идеи существующими исключительно в голове человека, это удивительное мышление, которое при этом не мыслит, что такое идея.

Что же даёт нам Кант в связи с этим? А Кант вот что даёт. Мы как-то с вами не заметили одного простого момента, что, выдвигая по известной необходимой предпосылке априорный характер мышления (ибо в эмпирическом случайном, многообразном не получить ни всеобщего, ни необходимого), Кант ведь этим самым разрушает один из устоев, который был разработан по определённой линии

философии до Канта, а именно исключительную природность человека. Вот если бы действительно человек был только продукт природы и только явление природы, то, увы, никакой априорности в нём быть не могло бы. Почему? Потому, что мы с вами убедились, что в природных явлениях нет ни всеобщности, ни необходимости, а это те определения, которые являются определениями априорного. Поэтому, как ни странно, выдвигая априорное и необходимость его, Кант разрушает главный взгляд [эмпиризма], что человек есть исключительно продукт природы, что он лишь явление наряду с другими явлениями природы. Понятно? Смотрите, какая серьёзная мысль. Что такое человек — пока ничего не ясно. Почему он таков — тоже ничего не ясно. Это мы будем выяснять дальше ещё по Канту. Важно, что в положительной форме мы с вами уже получили, что, если бы в человеке никакой априорности не было бы, никакого знания, обладающего определениями всеобщности и необходимости, не было бы, знания никаких законов тоже не было бы, то человек был бы просто как явление природы, относящееся к другим явлениям, и всё. То есть мы с вами сразу получили бы исключительно царство, не идущее дальше животного мира. То есть мы не получили бы не только философии, но и никаких эмпирических, опытных наук, если бы человек был лишь явлением природы и только лишь природным явлением! В связи с этим теперь посмотрим по контрасту, что получается при кантовском взгляде на природу разума.

Видите ли, по Канту, как вам теперь уже известно, мы не можем познавать всеобщность, необходимость, высшее единство и так далее будь то мира, будь то души, будь то вообще высшего единства самого как такового. И почему же не можем? А потому, что, увы, всеобщее, это единство как всеобщее единство нигде во вселенной, в явлениях всей вселенной не выступает как всеобщее единство. Как вам нравится? Поскольку, дескать, сущность абсолютно, целиком и полностью не совпадает с явлениями вселенной, постольку мы её знать и не можем! Она не подтверждается. Как предмет, как явление эта сущность, это высшее единство нигде не существует, а знать мы можем только так, что всегда начинаем с явлений. Обратите внимание, заодно сразу выступает налицо и кризис первой предпосылки Канта, а именно что всякое познание, по Канту, всегда начинается с познания явлений, с данности предмета нашей чувственности в форме явления. И тут это оказывается ошибкой. Значит, какая бы видимость ни создавалась, что индивидуально исторически мы вроде начинаем познавать с явлений, тем не менее мы должны по-

считаться с этим исключительно как с видимостью. Да, видимость такова, что познание начинается с явлений, с чувственности, с чувственного отношения и так далее, и тем не менее это только лишь видимость. Больше того, сам Кант говорит о том, что это видимость. и я вам сейчас укажу где. Достаточно немножко поразмыслить. Смотрите, Кант говорит: в чувственности предметы лишь являются. А мыслятся они чем? Впервые рассудком! Значит, извините меня, сам Кант нам говорит прямо противоположное: с одной стороны, познание начинается с явлений, а с другой стороны, нет, не чувственность, а рассудок впервые начинает мыслить и познавать. Простите, пожалуйста, так это же совершенно противоположные друг другу положения! Значит, Кант с необходимостью не сводит эти моменты воедино. Вроде бы познание должно начинаться с явлений, а с другой стороны, оно впервые начинается не с явлений, а с отношения рассудка к явлениям. Это совершенно разное. Значит, что мы вынуждены зафиксировать? Что Кант оставляет и необходимо вынужден оставить нерешённой проблему, каково начало познания. Вот как дело обстоит.

Присмотримся теперь в связи с этим к самому разуму. Итак, высшее единство, сущность души, сущность мира мы не можем познать потому, что это нигде в явлениях мира не выступает. Прекрасно, но ведь для этого познания, оказывается, должен существовать и разум! По Канту, представляется всё очень просто. Если разум хочет познать высшее единство, сущность, тогда что он делает? Бросает мир явлений, мир опыта, опытных наук, отворачивается от них и идёт познавать это высшее единство сам по себе. Великолепно! А если он не бросает мир опытных наук, тогда что? «А тогда, — говорит Кант, — ничего, это просто опытные науки». Значит, если разум должен выступить, то он должен обязательно выступить так, чтобы повернуться спиной к опытным наукам. Если не поворачивается, тогда он не разум. Позиция простая, как видите. Итак, что здесь истинного и что превратного в этом взгляде Канта? Учитывая то, что Кант критикует разум в метафизике Нового времени, он критикует его правильно — именно деятельность рассудка в философском познании Нового времени, носившего название разума, и была не чем иным, как попыткой выскочить за пределы познания, обусловленного опытом. Раз опыт ограничен, давайте выйдем за пределы опыта, и тогда мы впервые по ту сторону опыта найдём то, что есть истинное. Самое интересное, что Кант абсолютно правильно схватил взгляд философии Нового времени на то, что называлось разумом:

разум есть лишь выпрыгивание за пределы опытного познания. Но самое превратное в этом состоит в том, что Кант сам принял эту позицию, что разум и есть выпрыгивание за пределы опытного познания. То есть, странное дело, верно раскрыв, зафиксировав особенность мышления метафизики Нового времени, он одновременно это принял за настоящую трактовку природы разума.

Итак, разум выпрыгивает за пределы опыта, это и есть недо-зволнность, которая выступает в доказательстве бытия Бога и так далее. Великолепно! А теперь давайте пока на мгновение отвлечёмся от этого пункта. Может ли мышление человека вообще ограничиваться как раз конечным, ограниченным, особенным и так далее? Мы коснулись этого сегодня отчасти. В том-то и дело, что, если мышление действительно выступает мышлением, если мышление не просто называется мышлением, тогда оно с необходимостью вынуждено мыслить всеобщее. Значит, здесь мы одновременно получаем и некоторую позицию: Кант впал в ошибку, полагая, что ошибка разума состоит в том, что он хочет мыслить всеобщее. Не ошибка разума, что он хочет мыслить всеобщее, — это как раз правильно; разум не был бы разумом, если бы он был занят исключительно чувственным, понимаете? Я потому и разъясняю вам эти кажущиеся вроде мелочами вещи, что они царят в современном псевдофилософствовании по сей день. Почитайте любой трактат, любую статью, любую диссертацию и так далее в нашей стране сейчас, и там одна и та же песенка: философия занимается теми же самыми явлениями, что и все остальные науки. Простите, тогда зачем она нужна? Это раз. И во-вторых, а что это ещё за философия такая, которая занимается теми же самыми явлениями, что и остальные науки? Что у неё за существование такое? Ну, науки занимаются явлениями, зачем ещё раз этими явлениями заниматься? Или для того чтобы получить название философии? Значит, первый род занятий явлениями называется нефилософским — это просто науки, а второй род занятий теми же самыми явлениями — это уже философский?! Непонятная штука! Понимаете, в чём дело, «непонятная штука» именно потому, что ведь, поскольку и тот, и другой род занят одними и теми же явлениями и ничем более, постольку, простите, пожалуйста, здесь нет философии и опытных наук, есть просто опытные науки! А философия, наоборот, начинается как раз там, где познаются не явления, а всеобщее явлений. Это то, против чего протестует Кант. Но, по Канту, мы восходить к всеобщему не можем, и я объяснил почему.

Итак, резюмируем. В чём ошибка Канта? Ошибка Канта в том, что он, к сожалению, не нашёл правильного взгляда на природу разума. То есть он лишь осознал, каким по своему характеру выступал так называемый разум в метафизике Нового времени, но не осознал, каков этот разум по его истинной природе. И ошибка здесь и в метафизике Нового времени, и у Канта одновременно состоит вот в чём. Если разум действительно является разумом, то он действительно просто не может выходить за пределы ограниченности опытного, рассудочного познания, перепрыгивать на ту сторону и оказываться в царстве истины, в царстве знания всеобщего. В чём тут ошибка по содержанию? В том, что выход за пределы ограниченности рассудочного познания, как нам кажется на первый взгляд, вводит во всеобщность, в бесконечность, в абсолютность. Но присмотримся к этому. Этот выход совершается так, что опытно-рассудочное познание остаётся с одной стороны, а разумное познание — по ту сторону опытно-рассудочного познания. Значит, интересное дело, по эту сторону опытное познание ограничено, конечно, обусловлено и так далее, а вот по ту сторону — бесконечно, безгранично, безусловно. Интересно! А теперь я вам элементарную задачку дам: разрежьте целое яблоко пополам и начните одну половину трактовать как обусловленную, а вторую половину — как безусловную и бесконечную. А ведь именно это и есть взгляд на разум в метафизике Нового времени и у Канта. Странное дело, одна половинка целого объявляется бесконечной, безусловной, абсолютной, а вторая — чем-то конечным, ограниченным и прочее! Значит, вместо того чтобы попасть как раз в бесконечность, безусловность и так далее, мы с вами не двигаемся с места. Понимаете, это ведь то же самое, что делали Китай и Советский Союз в своей политике: мы изолируемся от хода всеобщей истории и воссядем на этой истории, притом так, что она будет, вообще-то, оставлена позади нас. — Но как? — За счёт того, что мы просто выпрыгиваем из хода всемирной истории! Вот представляете себе такого «умного» индивида, который дожил до десятилетнего возраста и сказал: «Ну зачем я ещё буду лет пятнадцать тащиться в своём индивидуальном развитии?! Да я сразу выпрыгну из десятилетнего возраста и попаду в двадцать пять лет!» Ну как?! Понимаете? Такого индивида врачи даже Советского Союза незамедлительно охотно объявили бы как раз психически больным, в буквальном смысле слова. Под предлогом форсировать развитие, выпрыгивать он занимается самоубийством! Но когда это делают применительно к Советскому Союзу, к Китаю и так далее, это «очень

умная» политика под руководством компартии, а не сумасшествие! Между прочим, пора бы уже осознать, что мы пытаемся выпрыгнуть из всемирного хода истории — и прыгнули так, что семьдесят лет сидим на том же самом месте очень нехорошим местом! Так вот, это — как раз и есть разум метафизики Нового времени и Канта. Он всё время скачет по ту сторону рассудка и плюхается в царство рассудка! Значит, нам не прыжки нужны, не скачки. А это действительно было даже в Программе Компартии Китая — скачки великие, прыжки великие и так далее, и всё по ту сторону, отмахиваясь от настоящего и прочее. И у нас тоже это было: сперва в одну пятилетку прыгнем в том-то, во вторую — в этом-то, и напрыгались! Так вот, нужно не прыганье, а как раз мучительность отрицательности самого ограниченного существования. Это совсем другое! Никакой ребёнок не родится здоровым, если он предварительно не выношен в муках. Иначе вообще зачем это? Я удивляюсь, как это в пятилетних планах не дошли до того, чтобы женщины рожали через месяц?! Зачем девять-то? Прыгнуть, да и всё — через месяц!

Я вам достаточно объяснил, что то, что преподносится здесь как разум, есть самый обычный рассудок, так как рассудок и создан затем, чтобы прыгать от одного к другому. Вот одно конечное захватили, теперь прыгнем к другому конечному. Схватили два конечных — глядишь, поймаем за хвост и саму бесконечность, а ещё лучше её целиком. То, что нам предлагает метафизика Нового времени и Кант как разум, есть лишь дурная бесконечность рассудка, не более. Это рассудок, который всё время хочет выйти за пределы себя самого, а поскольку он только и пытается выйти за пределы себя самого, он всё время остаётся рассудком. И суть здесь простая. Невозможно за счёт одной только отрицательности достигнуть чего-то более истинного, чем предшествующее существующее. Нет такого нигде, что вот это есть, но оно, знаете, такое ограниченное, нехорошее и так далее, и поэтому займёмся только одним: отрицательным отношением к нему, махнём на него рукой и подадимся дальше — и поймали истину. Такого нигде нет — ни в природе, ни в обществе, ни в здоровом мышлении. И пора бы это понять всем: не только философам, но и политикам. Хватит прыгать! Нужен мучительный процесс отрицания всего ограниченного, совершающийся в самом ограниченном, а не выпрыгивание за пределы ограниченного, да ещё в собственном представлении. Поэтому резюмировать я могу просто. Кантовский запрет мыслить всеобщее, безусловное и так далее оказывается лишь запретом мышления как

такового. И не случайно вывод у Канта гласит однозначно: то, что до сих пор было философией, оказывается не философией, а так, просто субъективным влечением, не имеющим никакой научной состоятельности. Да, был интерес — что-то знать. Но в том, на что был направлен этот интерес, знать абсолютно ничего невозможно. Это примерно как марксистская критика всего исторического развития философии: там в качестве интереса была всякая всячина хорошая, но в конечном счёте всё научно не состоятельно. Слава Богу, впервые выступили основоположники [марксизма] и принесли нам истину! И вот её на блюдечке носят уже семьдесят лет. Но, понимаете, даже ведь молоко киснет, если его долго хранят. А если истину оставляют в той же самой определённости и в том же самом содержании, она вообще с необходимостью переходит в свою собственную противоположность. Итак, мы с вами получили: то, что было благом, стало мукой, то, что у основоположников было хоть какой-то исторической истиной, теперь стало заблуждением. И это необходимо! Потому что, оказывается, выпрыгиваем мы за пределы чего-то конечного или хотим это конечное сделать абсолютно прочным, неизменным и вечно пребывающим, мы получаем один и тот же результат. Значит, есть два способа хоронить, справлять поминки по марксистской философии. Первый — выпрыгнуть за неё. Почему? Потому, что наряду с ней и после неё очень много дало европейско-американское развитие философии. Поэтому было это, но умерло как историческое явление — марксизм-ленинизм в философии! И второй — абсолютно консервировать марксизм-ленинизм, потому что он дал истину в последней инстанции. Притом, обратите внимание, оба способа дают один и тот же результат. Поэтому, смотрите, когда в Европе и Америке занимаются критикой марксистско-ленинской философии, то как раз выпрыгивают за её пределы. Когда выступают наши во главе с Академией наук, они, наоборот, делают её абсолютной и, кажется, стоят на почве марксизма-ленинизма как фанатики первоначально-го отношения к библейским текстам, — а результат один и тот же: похороны и поминки по марксистско-ленинской философии. То есть по видимости противоположные действия совпадают, потому что здесь действует один и тот же способ мысли — чистая метафизика рассудка. Принцип этой метафизики прост: то, что есть, — есть, а то, чего нет, — и нет. Поэтому начала нет, развития нет, ничего нет. Уж если марксизм-ленинизм есть, то он есть, значит, нельзя его изменять, потому что будет покушение на святость и абсолютность истины и так далее! Вот это как раз та позиция, которая, как мы с вами

видим, является ещё целиком и полностью позицией метафизики Нового времени и Канта. Так что поздравляю вас, политика стран социализма, оказывается, своей теоретической предпосылкой имеет взгляд Канта на разум! Прыгнем — и опять будем в том же, ещё раз прыгнем — и опять окажемся там же и так далее! Одним словом, вечные прыжки — и всё на том же месте. Ясно это?

И тем не менее, несмотря на всю эту неудовлетворительность, положительным у Канта во взгляде на разум является то, что он, по крайней мере, действительно разоблачил для нас с вами, что этот так называемый разум оказывается не чем иным, как рассудком; потому что безусловность, которая выходит за пределы обусловленного, сама всегда оказывается лишь обусловленной. Поэтому неудивительно, что кантовский взгляд на разум резюмируется просто: разум есть лишь абсолютное тождество самому себе. Великолепно! Но ведь абсолютное тождество себе самому и есть принцип метафизического рассудка. Всё есть $A = A$, каждая вещь равна самой себе, а что сверх того — то от лукавого! Значит, под названием разума и в положительном отношении Канта к разуму мы с вами получаем опять всего лишь концентрированное выражение природы рассудочного мышления, притом уже во всей чистоте. Не то что тут рассудок, знаете, ещё немножко замусорен какими-то категориями, изменениями, какой-то определённой, но тут рассудок выступает в своём принципе $A = A$, и никуда далее, тождество себе самому, и ничего более! То есть разум Канта — это рассудок в его принципе, без всяких излишеств, потому что категории рассудка ещё могли создавать впечатление, что тут что-то иное коренится, но поскольку категория — это сама превратная форма природы рассудка и его принципа, постольку в очищенном виде это и выступает под названием разума у Канта. Значит, Кант нам даёт возможность, не следуя фанатически за ним (как кантоведы у нас московско-калининградские и так далее), осознать совсем другое — что Кант вопреки своей воле разоблачает неудовлетворительность рассудочного мышления как такового и в его определённости с категориями, и тем более в мешанине с чувственными данными, и в чистоте его принципа как абсолютного тождества себе самому. Да, таким рассудком никакая сущность не раскрывается и не познаётся и для такого рассудка не существует сущности ни внешнего мира, ни субъективного мира, ни их высшего единства. Вот это и есть то положительное, к чему нас ведёт Кант. Если хотите заняться действительной сущностью вселенной, будьте любезны,

откажитесь от этой формы мышления. Вот как! Сущность вселенной для мышления, как $A = A$, не существует. Теперь вы осознаёте и современные предпосылки так называемого философствования: мы занимаемся теми же самыми явлениями, обобщаем то же самое, что и другие науки о природе, обществе и так далее, именно потому, что мы не слезаем с рассудочного мышления, с его принципа $A=A$. Для нашего мышления ничего иного не существует. Поэтому, что такое явления природы, нам понятно, что такое явления истории, нам тоже понятно, что такое явления духовной жизни, нам тоже понятно, но что такое единство какое-то — это идеализм, а соответственно, и поповщина! Значит, мы знаем особенное и не хотим знать всеобщее. И даже больше того — его и не существует! И при этом наше знание — «самое истинное», оно и практикой подтверждается, что дальше явлений с этим мышлением мы никуда не уходим. Будь то теоретически относимся к миру, будь то практически — все равно явления. Вот здорово. Значит, явления теоретического отношения подтверждаются явлениями практического отношения, и наоборот. Это колоссальное доказательство. Правая рука помогает левой, левая — правой, и оказывается, и то, и другое — рука! Итак, мы с вами достаточно подвели итог, что представляет собой способность познания по Канту. Кант не выходит за пределы рассудочного мышления и делает лишь первые шаги, отправляясь от того же самого опыта, по осознанию неудовлетворительности этого опытного рассудочного мышления, не более того. Это только первый шаг, ещё не выходящий за пределы самого метафизического мышления. Всё, пожалуй.

Теперь далее. Такова, значит, вкратце по основным моментам способность познания. Но Кант точно так же чисто эмпирически находит ещё и другие способности. Их сводку во всей эмпирической полноте каждый из вас может посмотреть в «Критике способности суждения», где он специально даёт целую таблицу, какие у нас есть способности, сколько их и так далее. Так вот, наряду со способностью познания, с которой Кант начинает чисто эмпирически, натываясь на нее, Кант трактует также и *способность желания* — оказывается ещё и такая у нас есть. Мало того, что мы что-то познаём, а что-то не познаём, мы ещё что-то желаем, а что-то не желаем. Способность желания есть то, чем занят Кант во второй основной работе — «Критике практического разума». Должен сказать, что Кант удачно вводит в само название [слово] «желание», потому что это название, с одной стороны, сохраняет традицию исторического

развития философии, потому что с тем, что представляет собой желание, всегда связывали исторические [моменты]. Кроме того, «желание» — удачное выражение в том смысле, что само по себе оно ещё ничего не говорит о том, чего желает человек. А желать можно не только разного, но и прямо противоположного. Поэтому это выражение удачно ещё и том смысле, что оно оставляет для нас пока не фиксированным то содержание, тот предмет, на который направлено желание. А это большой успех в истории языка, и удачно со стороны Канта пользоваться таким выражением, которое хотя бы по форме является всеобщим.

Итак, способность желания есть способность, в связи с которой Кант трактует то, что такое *воля*. Во-первых, сам Кант различает две основные способности желания (эта работа [«Критика практического разума»] читалась нами на третьем курсе, тем легче мне будет рассматривать её главные моменты): Кант выделяет так называемую *низшую* способность желания и *высшую*. Пока, для начала, вкратце, в чём это различие состоит и насколько оно обосновано Кантом. Различие это в целом правильное, потому что оно касается не только содержания, но и формы в различении этих двух видов желания. Низшая форма желания — это, проще говоря, та сфера желаний человека, которая обусловлена исключительно природной определённостью человека. Вот тут-то, обратите внимание, вылезает природная определённость человека, как и в «Критике чистого разума», в которой мы имели дело с чувственностью, способностью воспринимать. Способность воспринимать есть у человека, и поэтому человек воспринимает. Точно так же и здесь [в «Критике практического разума»]: человек как часть природы имеет в себе природную сторону, природную определённость, имеет желания — исключительно природные желания. Вот эти-то природные желания Кант как раз и называет влечениями, интересами, вожделениями и так далее. Значит, низшая способность желания — та, которая имеет определённость только в моменте природной стороны человека. Природные интересы, влечения, цели, вожделения определяют человека и дают эту низшую способность желания. Притом они многообразны. Человек может стремиться, например, к продолжению рода, к удовлетворению вообще всего многообразия своих чувственных потребностей, интересов и так далее — всё это есть в [низшей] способности желания. Значит, способность желания является по-своему безграничной способностью — она включает в себя все природные интересы человека. По

Канту, определяясь этой сферой, этой способностью желания как низшей способностью, человек является тем существом, которое стоит в ряду всех живых существ природы вообще. То есть царство животного мира и человека в этом пункте не отделены и неотличаемы друг от друга — человек имеет те же самые желания, цели, склонности, интересы, что и всякое другое животное. Поэтому, по Канту, в данном случае человек является не просто родственником обезьяны, а родственником вообще всякой твари органической природы: моллюска, дождевого червяка и так далее — какая разница?! — и даже блохи.

Итак, низшая способность желания, что более или менее ясно, по содержанию — это как раз единичные вещи, предметы и прочее; по форме — это исключительно случайность. Случайность потому, что живой организм, и человек в том числе, во-первых, совершенно случайно обнаруживает склонность, интерес к тому или иному предмету. Случайно также и удовлетворение этого интереса, но не только это, случайны также и последствия. Единство субъективного природного интереса и предмета, удовлетворяющего этот интерес, — это как раз та сфера, где субъективный интерес, влечение и предмет, образуя единство, не выводят человека из царства случайности. Низшая сфера желания потому и низшая, что она, по сути дела, является слепой. Она не знает ни необходимости предмета, удовлетворяющего её, ни своей собственной необходимости как субъективного чувственного интереса, ни их единства, ни, тем более, последствий их объединения. Значит, сфера желаний есть та сфера, та определённая область человека, где человек одновременно ничем не отличается не просто от органических существ, но не отличается от самих явлений природы, в широком смысле слова. То есть это то царство отношения, где одно явление вступает в отношение с другим явлением, образуя какое-то единство. В этом аспекте, этом моменте человек — исключительно дитя природы, это и есть природный человек. Тут сидит целиком и полностью и антропологический человек: каковы условия его, попадающиеся ему предметы, интересы и так далее [таков и он], всё это здесь. А поскольку в явлениях природы господствует исключительно отношение причины и действия, постольку это царство детерминизма, царство господства природной необходимости. Значит, в низшей сфере желания человек подчинён природной необходимости, и у него тут никакой свободы нет: каково его природное бытие, таково здесь и его потребление, таково и потребность. Тут царствует абсолютный материализм!

Но человек, по Канту, вовсе не исчерпывается этой низшей способностью желания. Есть и ещё один момент в человеке, который совсем не совпадает с этой низшей способностью, и Кант, как я уже сказал, называет его высшей способностью желания. Что такое эта «высшая способность желания»? Это воля, в буквальном смысле слова. Воля. Значит, обратите внимание, всякое влечение, всякий чувственный интерес и так далее — это низшая сфера желания, и только воля является высшей формой желания человека. Каковы форма и содержание этого желания? Вкратце пока, вот каковы. Волей человек выделяется не только из всех явлений природы, но из всего царства животного мира. И вот почему. Если в низшей способности желания все определяется исключительно природной стороной человека, то воля как прямая противоположность этой низшей сферы нашей способности желания, являясь высшей и единственной, естественно, определяется разумом. Значит, мы с вами подошли к более-менее главному — к простейшей характеристике высшей способности желания. Оказывается, воля только тогда и является волей, когда она определена и определяется целиком и полностью *разумом*. Нет этой определяемости разумом — нет и воли. Может, есть что-нибудь промежуточное, потому что низшая способность — это определяемость чувственной стороной человека, а высшая способность желания определяется исключительно разумом? Может быть, что-то среднее есть? По Канту, есть мешанина между высшей и низшей способностью желания, то есть не исключительно чувственный интерес, но и не воля. В чём состоит эта мешанина? Кант называет её благородно и возвышенно — это «высокий штиль», как сказал бы Ломоносов — *гетерономия*. Вот как! Нет бы сказать просто, по-русски — «мешанина», так он говорит «гетерономия»! В чём состоит эта гетерономия? А в том, что по форме человек якобы следует разуму. И якобы разум осуждает его поведение, его интерес, его цели и так далее. А на самом деле за этой формой, «очень разумной», «абсолютно разумной», скрывается исключительно жалкое чувственное содержание и чувственный интерес (как у нас в рядах компартии: все внешне абсолютно блюдут нравственный кодекс строителя коммунизма и при этом все абсолютно непорочны, в общем — это для официальной стороны дела, которая не касается главного для индивида). Кант уже в своё время знал, что человек очень охотно надевает на себя маску разумности и следования исключительно лишь разумности, но оказывается за этой формой разумности и следует исключительно случайным

целям, интересам и так далее. Это как раз тот способ, исторически абсолютно распространённый, когда великое стараются использовать как средство для малого. К сожалению, это ещё и распространённый взгляд у историков на саму историю, потому что, согласно им, в истории никогда не бывало людей, различаемых на больших и маленьких, — в общем-то, они все маленькие, только один вид создавали больших, но за этой по форме великой внешней целью они преследовали какое-то домашнее содержание и так далее.

Так вот, Кант называет это гетерономией — форма-то разумности, следования разумности здесь якобы соблюдена, разум здесь должен определять все и вся, а содержание оказывается прямо противоположным — исключительно чувственным. И Кант это не принимает — и правильно делает, потому что это форма лицемерия! Оно может быть индивидуальным, в пределах определённой группы, называемой у нас «психологически здоровый коллектив», когда как раз групповой эгоизм, причём очень развитый, выступает нравственным зародышем будущего общества — ячейка целая, вот просто кусочек будущего коммунистического общества, но пока ещё он островочек! А вот если среду таких организованных эгоистов взять как особенную формацию, тогда это целая коммунистическая нравственность! Итак, «психологически здоровые коллективы» есть не что иное, как обычная форма лицемерия и эгоизма. Кант как раз это разоблачает под названием гетерономии, когда, претендуя на то, что следуют легальности и так далее, в общем-то, под этой маской протаскивают одно и то же содержание — исключительно интерес к себе самому. Самолюбие и эгоизм — вот чем это нехорошо. Значит, гетерономия — это всегда интерес эгоистический по содержанию (и очень!), нравственный, моральный, разумный и так далее по форме. Это как раз то, что на русской почве, почве великой русской, отечественной мысли выступило под названием «разумный эгоизм». Чувственные потребности тянут меня и туда, и сюда, и к тому, и к сему, но нельзя же слепо следовать всему, поэтому нужно хотя бы рассудком высчитать, от какого интереса и следования ему что я буду иметь. Когда высчитал и получил для себя минимум неприятностей и максимум приятностей, я и занимаю эту позицию. Правда же, просто?! Обратите внимание, так называемый разумный эгоизм и есть не что иное, как эта официальная форма лицемерия; это апология животных природных потребностей человека, да ещё в ореоле рассудочного высчитывания! Значит, так называемая теория разумного эгоизма, которую проповедовал Чернышевский и компания, и есть

теория общественного и индивидуального эгоизма. Понимаете?! Это же ведь доктрина брежневского и сталинского периода в нашем обществе: публично блюдите одно, а уж под сурдинку, — главное, чтобы НКВД и прочие не докопались, и парторганизация со своим досье, — что хотите, то и творите! В чём суть этой доктрины как промежуточного ублюдства? В том, что здесь действует исключительно чувственно-рассудочный, то есть обывательский, взгляд: «Ну что такое разумная воля и её законы, в конце концов? [Да ничего.] Вот интерес природный — это же власть, это же секс! А тут нравственный закон... Вон у природы какие законы — если уж одна планета упадёт на другую, на Землю, то неизвестно, что и от Земли-то от нашей останется! А то нравственный закон... Ну выдумали его мечтатели и идеалисты! Для чего? — Для того, чтобы пугать народ, держать его в узде повиновения. Холопская психология, понимаете? А если я нарушаю этот нравственный закон, то что будет? — Да ничего, если никто не узнал, что я его нарушаю. Прекрасно! Как ни в чём не бывало! Это же, в конце концов, не законы природы: я нарушил причину — и вот вам, получил. Взял и прыгнул, например, с девятого этажа в окно, не посчитался с законом всемирного тяготения — разбился. А вот нравственный закон нарушай — да ничего не будет!» Я не случайно разъясняю вам так подробно, даже несколько утрированно, потому что это расхожее мнение по сей день у всех пишущих у нас о морали и нравственности. Все, которые писали моральный кодекс строителя коммунизма, учебники по марксистско-ленинской этике, статьи, диссертации и так далее, — они же все молчаливо стоят на этой предпосылочке: нравственный закон — это то, что, в общем-то, красиво звучит, но что можно спокойно нарушать, и при этом ничего не будет; наоборот, впервые начинаешь жить, как человек. Что такое нравственный закон? Это какая-то узда: тебе хочется того, сего, а этот закон сковывает, не разрешает того, сего. Кант говорит вообще, что всей чувственности следовать безнравственно. Да что же это такое?! Пить нельзя, ничего нельзя и так далее. Правда ли? И правда ли, что нравственный закон — такой невинный закон, что его действительно можно нарушать, и ничего при этом не случится, если об этом не узнали, что повсеместно выдаётся за мудрость?

Так вот, суть-то здесь проста. Нравственный закон, с одной стороны, действительно не тот закон, что законы природы, это правда. Но вот что интересно, хотя закон нравственности не является законом природной необходимости, он ведь закон свободы, а свобода нравственности понимается как произвол, но даже если мы берём

нравственность как произвол (оставим его пока, чтобы не сбивать вас с толку), а не как исключительно действительный закон разума [однако что следует за его нарушение]? Допустим, нарушили мы индивидуально или даже целым советским обществом нравственный закон. Вы знаете, что это такое? Вроде ничего не совершилось, каждый остаётся человеком, и все вместе — люди, и даже с большой буквы пишутся, но, как только нарушил нравственный закон, человек перестал быть человеком, он уже в царстве животного мира! Вы вдумайтесь. Человек, который нарушил нравственный закон, — это тот, который ведёт себя как не определяемый разумом! Значит, не всеобщий интерес, не всеобщая цель является его интересом и целью проведения, а что-то единичное, особенное. Но это как раз и есть тот момент, когда природная сторона определяет поведение животного. Улавливаете, как интересно! Какое величие и какое падение Цезаря Бирото, как сказал бы Бальзак! Да, отказ от нравственного закона — разумного [закона] сразу делает человека — ни много ни мало — животным, даже если об этом никто не знает! Понимаете, вот у этого индивида копошилось вроде бы какое-то человеческое начало — и оно умерло. Главное, после этого он ещё продолжает быть деятельным — существует как обычное животное! А его воспринимают как? «Вот, человек идёт [или везут на машине чёрной, когда сам идти не может], человек говорит» и так далее. А я ведь вам сейчас рассказал эту сказочку применительно ко всей истории нашего общества — ничего иного, кроме абсолютной безнравственности и животного поведения сталинско-брежневского периода ни в одном индивиде, кроме жертв, мы с вами не имеем. И те, которые выжили, между прочим, — концентрированное воплощение животных! Вот какая из «невинности» нарушения нравственного закона следует мораль.

Поэтому, я думаю, вы сообразите, что Кант абсолютно прав в том, что он не допускает этой мешанины так называемого разумного эгоизма, гетерономии: пусть правят какие хотите интересы, лишь бы форма производила разумное впечатление и так далее. Значит, Кант прав, что выделяет эти два момента как противоположные. И благодаря этому выделению и выкидыванию мешанины как промежуточного суррогата, только благодаря этому Кант тут впервые ставит проблему самой нравственности. То есть для того, чтобы поставить проблему нравственности, нужно было оголить саму проблему — выделить два момента: чувственность и её интересы, склонности, вожделения, с одной стороны, и разумный момент

в человеке — с другой. Представляете?! То, что мы потом укажем как неудовлетворительное в кантовской доктрине, кантовской концепции нравственности, — вот эта прямая противоположность чувственного, природного и разумности — она одновременно является и той, что впервые обеспечила саму возможность проблемы нравственности. И, я думаю, вы догадываетесь, в чём дело: прежде, чем добраться до хотя бы самого тощенького, начального познания чего-нибудь истинного, нужно добраться хотя бы до противоположности в этом предмете — с этого начинается познание. Ведь если мы не дошли до противоположности, простите, как же мы приступим к познанию какого-то единства противоположностей?! Это же понятно. Знаете, если мы будем говорить о предмете: «Он зелёный, он кислый», — и всю жизнь кружиться вокруг этого — ну и что это даст?! Хотя что-нибудь мы начнём познавать об этом предмете? Да ничего! Понимаете, так животное подойдёт и посмотрит: «Этот предмет зелёный» — и на язык попробует: «Он кислый». Ну и что?! В том-то и состоит отличие разумного человека от животного, что животное в своём отношении к вещам никогда дальше разного не идёт. И только человек, поднимаясь до разумного мышления, уже не останавливается на разном, а доходит до противоположности. Поэтому не надо трактовать противоположность исключительно односторонне, что противоположность — это только плохо. Между прочим, классически чистые формы дуализма являются необходимой предпосылкой начала познания единства противоположностей. И если нет этой классической формы дуализма, значит, мы ещё ни к чему не подошли. Представляете себе, мы хотим знать, что такое конечное и бесконечное (а это тоже касается вопроса о нравственности, о котором у нас идёт речь), и я следую конечному предмету, конечной цели, — увы, никакого отношения к нравственности нет; бесконечное делаю своей целью — я всё же в нравственность как-то вхожу. Но ведь для того, чтобы знать, что такое действительно конечное и бесконечное, нужно сперва взять их во всей чистоте противоположности. Поэтому, чтобы у вас не создавалось превратных впечатлений от моей позиции, я резюмирую: дуализм — это отнюдь не только неудовлетворительность, это неудовлетворительность более высокой ступени развития, и на своём месте дуализм является величайшим достижением по сравнению с чувственной определённой, рассудочной [определённостью]. Понимаете, в чём дело? Противоположность и хороша как противоположность тем, что только благодаря ей впервые начинает раскрываться само

единство. Если бы Кант не оголил нам противоположность мышления и бытия в теоретическом разуме, простите, пожалуйста, что бы дальше делала философия? Вы думаете, она достигла бы таких успехов, какие имеет? Ничего подобного! Она была бы вынуждена топтаться в том направлении, в той работе, какую выполнил Кант. Посмотрите, как марксисты-ленинцы третировали и третируют Декарта: «Декарт остановился на дуализме». Великолепно! Скажите, а левое и правое в качестве противоположности — это лучше?! Нет, вдумайтесь: «Левое и правое — это противоположности. Что там бытие и мышление у Декарта! Во-первых, бытие — это абстракция, мышление — это тоже абстракция. Вот то ли дело — левое и правое, левый уклон и правый уклон, это понятно??!» Так вот, где нет достигнутой противоположности — там нет ещё и начала философского познания. Между прочим, абсолютная чистота противоположности — предпосылка для философского познания.

Итак, определение чувственности в качестве низшей сферы желания и разума, разумной формы в качестве высшей формы желания является величайшим завоеванием Канта. Это неудовлетворительно для последующего развития философии, но не для эпохи Канта. Наоборот, Кант застал господствовавшие в то время доктрины относительно нравственности, [в которых утверждалось], что нравственность есть поведение человека, имеющего своей целью достижение счастья. Вот как! Желает человек счастья, стремится, тянется к этому — ну и давайте теорию, что такое счастье и как его заполучить. А что такое счастье (отдельного индивида или целого советского общества)? Счастье есть не что иное, как удовлетворение природных, чувственных потребностей человека во всей их полноте. То есть, если бы вся чувственно-природная определённость человека получила абсолютную полноту удовлетворения, вот это как раз и было бы идеалом счастья. А поскольку оно никогда не удаётся ни одному индивиду, ни одной определённой парторганизации, ни целому обществу, постольку все по-своему несчастны. Кто больше достиг в этом удовлетворения, тот больше счастлив, кто меньше достиг, тот меньше счастлив, и тут можно высчитать. Так вот, Кант, хорошо изучив эти теории, пришёл к выводу, что они неудовлетворительны как раз в том главном пункте, что они не касаются ещё человека как человека, они касаются человека прежде всего как животного. То есть счастье, стремление к счастью, удовлетворение потребности в счастье — это исключительно животный момент в человеке, потому что здесь удовлетворяется исключительно природная сторона

человека, не более. Понимаете, от такого-то мужчины ушла жена — «какое несчастье» и так далее. И что каждый день мы с вами слышим и читаем? Любую газету открываешь и видишь, сколько же там несчастий и сколько стремления к счастью! В Англии стали зарплату давать меньше, чем в Японии, — несчастье у англичан; в Японии зарплата выше — «какое счастье» и так далее! Так вот, Кант сделал правильный вывод, что эти доктрины, эти цели, интересы и так далее ещё вовсе не касаются человека как человека. То есть человек начинается там, где он теряет интерес к счастью или несчастью. И если человек хочет быть нравственным, он должен тянуться не к счастью, а наоборот, к тому, чтобы следовать нравственному закону, никак при этом не обращая внимания на счастье. Кошмар! Человек является нравственным тогда, когда не само счастье составляет его цель и предмет, а наоборот, исключительно нравственный закон.

Итак, фиксируем с вами то, что мы пока получили. Значит, по Канту, нравственность, нравственный закон (пока я не говорю, что это такое) исключительно неотделим от разума. Это совсем противоположно современному ходячему представлению и взгляду в области современного философствования, что чем меньше в человеке развито мышление, чем меньше понимания чего бы то ни было, тем больше у него воли, тем больше у него нравственности. Знаете, у нас ведь классические образцы есть: один, чтобы покушать, демонстрирует «гигантскую волю» — ложится на гвоздях и так далее, другой развивает ему в параллель свою волю, но не принимает на себя этих ненужных природных страданий — ложится рядом с тем, который спит на гвоздях. Видите, как хорошо: один делает и другой делает в параллель, — и оба оказываются в высшей степени развившими свою волю, свою нравственность и так далее. Так это как раз и есть практическая иллюстрация так называемой теории разумного эгоизма, то есть высчитали тут, что такое природные интересы, влечения и цели и как их удовлетворять, и самому ли лучше или вдвоём и так далее. Итак, суть ясна здесь. В чём здесь величие Канта по сравнению со всеми этими доктринами? В том, что, по Канту, воля исключительно разумна, неразумной воли не бывает! Парадоксально? Нет, как видите, у Канта это последовательная мысль: если чувства правят человеком, воли нет; чувства правят и животными. Поэтому, если хотим получить собственно волю, нравственность, то, простите, нужно противоположное — чтобы разум правил человеком. Значит, или чувственный интерес, или разумный; чувственный интерес — к единичному, разумный —

к всеобщему. В литературе по Канту, пытаясь издеваться над Кантом, говорят: «У Канта человек — [это человек] *двух миров*». — А вот у тех, кто вне Канта, как раз у тех, кто нападает на Канта, человек *одного* мира, то есть часть природы, и им правят исключительно одни лишь природные вожделения, интересы и так далее! Видите ли, «ошибка» Канта, согласно этим авторам, в том, что он человеку приписывает ещё и разум! Вот не приписывал бы — это было бы да!

Итак, раз низшая сфера желания есть сфера необходимости, то ясно, что высшая способность желания, сфера воли есть сфера *свободы*. Значит, тут опять сталкиваются противоположности: природная необходимость и подчинённость как природное явление в цепочке отношения причины и действия и свобода. Соответственно, меняется сразу и предмет, и отношение к предмету. Смотрите, если мы берём теоретический разум, припомним, что мы получили. С одной стороны, по Канту, если этот разум остаётся разумом, то какой предмет он имеет, какое содержание? Только то, что дают опытные науки. «Вот и давай, размышляй об этом, обобщай, давай субъективные принципы, чтобы хоть как-то направлять развитие наук», ну и всё. Значит, предмет теоретическому разуму дан. Обратите внимание, в чувственной сфере, низшей способности желания предмет тоже дан; хоть случайно, но тот или другой предмет всё равно подвернётся для удовлетворения чувственного интереса. Раз есть чувственный интерес — будет и предмет (куда денешься?!), раз есть единичный чувственный предмет, значит, будет и чувственный интерес. А как же быть с волей? С разумной волей? Предмет откуда взять? Если предмет разумной воле дан, цель дана, — ну, как, разумная это воля? Вот в том-то и дело, что, как только предмет для разумной воли дан, интерес дан — не из самой разумной воли, а для неё, извне, — разумной воле конец! Делайте вывод! Значит, там у Канта начинается настоящая нравственность, где настоящая свобода, антиподом этого является безнравственность и отсутствие свободы. Значит, любой нравственный кодекс, предписываемый человеку, любая нравственность, требуемая для человека извне для него, является своей собственной противоположностью. Квалифицируйте после этого нравственный кодекс строителя коммунизма. Это настоящий кодекс несвободы и безнравственности! И, кстати, это чистая форма государственного отношения к нравственности, полицейско-казённо-тюремной нравственности. Вот что это такое!

Значит, Кант действительно сохраняет ту великую мысль греческой философии, что никакая нравственность извне не может

быть получена и не может быть сохранена и удержана. Всё, что зиждется на внешнем, безнравственно! А теперь посудите сами, что значит вся наша педагогика, восседающая до сих пор на принуждении детей, школьников, студентов и так далее. И вообще что это такое за свобода, которая осуществляется у нас по указке?! Всегда извне, благодаря чему-то, благодаря кому-то, кем-то, для кого-то — узнаёте?! Итак, наконец, азиатская форма свободы у нас налицо и антипод этому — у Канта. Человек, по Канту, свободен лишь тогда, когда он сам определяет себя своим собственным разумом. Свобода есть не какое-то случайное определение чем-то, кем-то, откуда-то, а только определение всего поведения человека самим собой, своим собственным разумом. Простите, разум для человека — это не внешнее. Понимаете, это в эпоху Сталина и Брежнева думали, что высочайший официальный чин от имени партии, государства и всего народа — это единственный, у кого есть разум! Но, во-первых, неразумен тот, кто смотрел на этот разум [как] вне себя [существующий], и, вдобавок, вдвойне неразумен тот, кто думал, что он разумен, подавая разум внешним образом для неразумных! Разум — это не внешнее, что может быть передано внешним образом другим. Вот почему Кант и связывает с абсолютной необходимостью неотделимые друг от друга разум, нравственность и свободу. Разум, свобода и нравственность — это не внешнее для человека, не природное в человеке, а напротив, внутреннее, абсолютно всеобщее! Вот почему разумной воле ни предмет не может быть дан, ни закон не может быть дан, но разум, разумная воля, практический разум, по Канту, сам даёт себе свои собственные законы и прежде всего нравственный закон. Значит, разум, который не даёт сам себе закон, несвободен, неразумен, безнравственен. Поэтому, увы, «неплохая штучка» получается: всё, что для человека не является основанным на свободе, на его разуме из него самого, никак не может быть принято этим человеком. Следовательно, все авторитеты падают, все внешнее для человека абсолютно теряет всякое значение и интерес и так далее. А если человек начинает колебаться между тем и другим, то, как я сказал, мы с вами получаем мешанину с очень высоким по «штилю» названием. Значит, разум человека автономен — практический разум! А все остальное — гетерономия: какими угодно интересами, склонностями определяется человек, но отнюдь не разумом, не своей собственной свободой и не нравственностью.

Резюмируем пока то, что мы уже получили: сущность человека как человека, а не как природного существа, по Канту, есть свобода.

Только на свободе и ни на чём ином основывается нравственность человека, его право и так далее. И тут вы можете смекнуть, в каком царстве мы живём, если мы только поставили проблему правового государства. Великолепно! Такая «свобода» была после семнадцатого года — и впервые вдруг правовое государство?! Как это так: правового государства не было, а свобода была?! Тогда как, наоборот, право только и возможно на основании свободы! Значит, Кант действительно поставил величайшую проблему — проблему свободы человека, связи свободы человека с нравственностью, всех форм отклонения, лицемерия и так далее, подделывающихся под нравственность. Вот основной принцип кантовского учения о нравственности: принцип нравственного закона человека есть свобода, а всё остальное — только реализация свободы; и ничего, кроме свободы, человек не может иметь своей целью — именно свободы! Как только человек начинает раскалываться между своей свободой и чем-то [другим], он уже попал в объятия ухода от нравственности. Значит, свобода есть сущность, свобода есть основа, свобода есть конечная цель нравственного поведения человека! Только тогда, когда человек стоит на этом, следует этому, идёт к этому, он и является моральным существом, но уже таким моральным существом, которое стоит выше всех явлений вселенной и выше всех законов природы. То есть человека можно уничтожить физически, природно, как природную часть, со стороны его природной определённости, но нравственно свободного человека ликвидировать, уничтожить нельзя, потому что свобода человека разумна, а мы знаем, как Кант теоретически уже определил разум — как тождество себя самого. Значит, свобода человека состоит прежде всего в тождестве его разума себе самому. Вот на этом и остановимся, всё на сегодня.



ЛЕКЦИЯ ДЕВЯТАЯ

Мы остановились в прошлый раз на кратком рассмотрении принципа практического разума и установили, что этим принципом выступает абсолютная свобода воли. Значит, высшей целью человеческого поведения, соответственно этому, выступает только свобода и ничего, кроме свободы. Как только индивид делает попытку в качестве цели иметь что-нибудь иное, подвергающее отрицанию его свободу как абстрактно тождественную себе самой, он покидает почву всякой моральности.

Рассмотрим следующие моменты, непосредственно связанные с этим принципом кантовского учения о моральности. Ближайшим из этих моментов является уже то, что мы должны внимательно присмотреться к отношению воли и природных склонностей человека, природах влечений, интересов и так далее. Итак, если кратко формулировать этот второй момент, то в чистом виде он касается проблемы отношения всеобщего и особенного. Мы уже выяснили, что разум является практическим разумом и воля является волей лишь в том случае, если воля разумна и вследствие этого в себе самой всеобща, то есть определяет сама себя. Но ведь человек определяется не только разумом, он ещё к тому же определяется и чувственной, природной своей стороной. Отсюда и возникает этот второй момент, которого мы сейчас коснулись. Итак, чувственная, природная определённости человека — это есть момент особенности, а определяемость поведения человека разумом — это есть момент всеобщности, почему я так и окрестил это отношение как отношение особенного и всеобщего. Может создаться превратное впечатление по одному моменту: как же так, ведь, если чувственность человека выступает во влечениях, интересах, склонностях и так далее, то, казалось бы, тут должно выступить исключительно единичное, но никак не особенное?! И поэтому эта проблема, казалось бы, должна формулироваться иначе — как проблема отношения единичного и всеобщего. Однако это не так. Дело вот в чём. Вопреки «великим» учениям эмпириков и материалистов на самом деле нет ни одного живого существа в природе вообще, а тем более в обществе, которое абсолютно бы определялось исключительно чувственным интересом. Если бы такое существо было (просто

допустим это пока как возможное, а эмпиризм-то и материализм в его исторических формах как раз и настаивает на том, что только это и есть), тогда, понимаете, вообще не было бы даже живого существа — было бы что-то определяющее и что-то, что определяется извне, то есть была бы, если выразиться в старых представлениях, «среда», и прежде всего, естественно, природная среда, и не было бы даже того, кто определён этой «средой». Это очень простая «штучка» — попробуйте представить себе, например, организм, который является исключительно продуктом неорганической природы. Вот что значит здесь «определяемость»! И мы сразу здесь прощаемся с наличным бытием организма! Организма тогда нет, есть что-то из неживой природы, воздействующее на что-то тоже как на неживую природу, но не более, то есть обычное отношение причины и действия, другие отношения, которые имеют место в неорганической природе. Вот почему такового и не имеется, тем более в качестве человека — чтобы он был определён исключительно своей чувственной природой. Если мы рассматриваем поведение животного, то даже последнее в его действиях не сводится к тому, что целиком и полностью определяется лишь чувственными влечениями. Посему, если бы у нас было время, мы бы установили два простейших момента: одно дело — содержание чувственности, другое дело — форма, которая принадлежит человеку и вступает в какое-то отношение, какое-то единство с содержанием. А форма эта — прежде всего абстракция рассудка. Эта абстракция рассудка своеобразна: с одной стороны, она абсолютно безразлична к содержанию чувственных влечений, интересов и так далее, с другой стороны, она без них не может существовать. Таким образом, мы получаем два интересных момента: абстрактную форму рассудка и совершенно единичное, случайное содержание. Это и есть то, что в строжайшем смысле слова заслуживает названия «произвол», — то, чего я ранее чисто иронически коснулся по поводу теории разумного эгоизма. Разумный эгоизм — это и есть смесь единичного, случайного, чувственного содержания и абстракций рассудка, поэтому-то тут и можно высчитывать. Разум здесь, конечно, в качестве красивого словечка фигурирует — на самом деле это обычная рассудочная форма, которая как раз и занимается сравнением, во-первых, средств удовлетворения этих влечений, целей, результатов и т. д. [во-вторых, самих этих целей.] Почему и происходит выбор: одни средства — подходящие, другие — неподходящие; одни цели для нас более желательны в качестве чувственных целей, другие —

менее желательны. Это и есть то, что поэтически назвали теорией разумного эгоизма. Это типичный рассудочный выбор бесконечно многообразного чувственного содержания. И рассудок здесь по форме ведёт себя как якобы абсолютно определяемый самим собой — ведь он же может выбрать какое угодно (более подходящее) для себя содержание. Одновременно без этого жалкого эмпирического содержания рассудок шагу не может ступить, следовательно, эта ступень есть настоящее царство каприза и произвола. Поэтому, вследствие соединения абстрактной всеобщности и эмпирического, случайного, единичного содержания, этот момент в строжайшем смысле слова является моментом особенности.

Значит, на самом деле проблема состоит в том, чтобы найти как раз какое-то отношение между чувственной, природной стороной индивида и его разумной определяемостью. На моральность воздействует, по Канту, чувственная сторона человека, природный его момент, причем оказывает отрицательное воздействие. Почему? Да потому, что чувственность есть отрицание разумности. А высшая моральность, по Канту, состоит в том, чтобы разум как высшую цель удержать исключительно в его тождестве себе самому, потому что отступление от этого есть отступление от царства свободы. Значит, вместе с этим попутно обнаруживается ещё один момент. Свободу Кант понимает совершенно однозначно — его понимание свободы является прямой противоположностью понимания свободы в эмпиризме. Потому что в эмпиризме [утверждается, что] каковы вещи, каковы явления, таково и наше с вами отношение к ним, и нужно только знать это — что вещи такие, мы так к ним относимся и так зависим от них. То есть в эмпиризме свобода состоит в осознании зависимости нашего бытия, нашего поведения, нашего знания от единичных многообразных вещей внешнего мира. Знание этой зависимости и есть свобода в эмпиризме! Узнали, что мы зависимы от всех явлений в природе, — вот это и есть знаемая свобода, неважно при этом, что явления природы делают с нами! Мы свободны именно в том, что знаем свою абсолютную зависимость от явлений природы. Красиво! Кантовское понимание свободы — прямо противоположное: свобода есть как раз независимость от любых явлений природы, и не только от явлений, но и вообще от любых природных законов. Если попадаем в царство природной необходимости, царство природных законов — тогда это просто необходимость уже, а не свобода, а значит, и моральности нет, и человека как морального существа тоже нет. Одним словом, там, где господствует природная

необходимость и отношение необходимостей, там моральности и свободы нет, и наоборот.

Теперь выясним через два следующих момента (и прежде всего через второй, который я уже сейчас начал рассматривать), действительно ли Кант достигает понимания свободы, противоположного эмпиризму. Пока зафиксируем, что для Канта свобода есть независимость от всего выходящего за пределы разума, отличающегося от разума, значит, чисто отрицательное отношение ко всему, кроме разума. Человек в любом случае определяем двойственно: как чувственной его стороной, субъективной природой влечений, интересов и прочее, так и разумной его стороной — разум тоже определяет человека. И в той мере, в какой разум определяет человека, он является моральным; он в этом моменте свободен лишь настолько, насколько разум определяет его чувственную сторону, его чувственную определённость. И наоборот, в какой мере чувственная определённость правит человеком, направляет его, является основанием его поведения, достижения цели и прочее, [участвует] в самих формулировках цели по форме содержания, настолько человек подчинён отношению необходимости; никакой свободы здесь нет. В самом общем виде прав Кант в такой голой, резкой постановке проблемы? — В абстрактном виде да, Кант совершенно прав! Возьмите, например, дикаря. А дикарь — это не только то, что было исторически, когда начиналось человеческое общество, не думайте так. Это с точки зрения истории дикарь есть что-то минувшее, миновавшее. Дикарь есть в каждом обществе, и с дикаря всегда начинается человек. Вопрос лишь в том, чтобы индивид не остановился на стадии дикаря, или чтобы общество, общественные отношения были таковы, чтобы они не только дали ему возможность сейчас со стадии дикаря [двинуться вперед], но еще и позволили ему достичь максимального развития на пути к человеческой свободе, насколько это возможно для данной исторической ступени. То есть мы выходим к тем проблемам, которых сам Кант не касается. Но тем не менее нужно осознавать, что дикарь существует с необходимостью в каждом обществе, и со всем обществом плохо, если оно удерживает всех индивидов на ступени дикаря! Так вот, дикарь является действительно тем существом, которое лишено свободы. Он капризен, своенравен и так далее. Это хорошо видно на примере самых примитивных представлений фетишизма — а это очень близко к нашим общественным отношениям, явлениям. Сегодня преклоняются перед одним идолом, молятся на него, повторяют,

что он сказал, как изречения абсолютного бога, завтра его вышвыривают как негодное средство, потому что он не дал того, что должен был дать в качестве достижения личных целей. И это повторяющееся отношение — отыскание одного идола, поклонение ему и выбрасывание его на свалку. Это и есть типичное состояние произвола, которое вовсе не является ещё волей, моральностью, нравственностью и так далее.

Значит, Кант действительно правильно ставит проблему — проблему необходимости и свободы — в абстрактном виде. Но вопрос в том, в какой мере и насколько разум человека определяет его чувственную природу, по Канту. Может ли разум человека как практический разум целиком и полностью определить чувственную природу человека так, чтобы чувственная природа человека была просто реализацией разума? Представляете, как хорошо — разумная чувственная природа?! Это заветная мечта и для теоретического разума, по Канту, потому что даже и теоретический разум, что бы он ни стремился познавать, при этом всегда одновременно стремится ещё и созерцать это. Хорошо, например, познавать единство мира — это здорово в качестве стремления! Но ещё более «здорово», если мы одновременно и созерцаем это единство мира! (Это «глубокая» мысль!) Так вот, практический разум в конечном счёте стремится целиком и полностью определить чувственную природу человека. И тем самым каждый индивид, двигаясь в этом направлении, должен стать абсолютно моральным существом — он признаёт только закон свободы, а всё, что противоречит закону и воле, он никак не признаёт и с этим абсолютно не считается! Великое положение! Однако Кант с необходимостью вынужден признать, что, поскольку чувственная природа человека и разумная воля противоположны друг другу, постольку даже практический разум, увы, целиком и полностью определить чувственную природу человека не может — никак. Он определяет чувственную природу, но, увы, чувственная природа настолько упрямая, что она тоже оказывает влияние на нравственность, на моральность человека. Поэтому в той проблеме, которую я затронул выше в трактовке Канта, — проблеме чистой моральности и мешанины под названием *легальности*, — легальность оказывается необходимым следствием того, что практический разум не может абсолютно определить чувственную природу человека. То есть одному индивиду удаётся больше идти по пути моральности, другому — меньше, но абсолютно чистой моральности ни один индивид не достигает. Почему? Потому, что эта чистая моральность

была бы просто идеалом. Человек — существо ограниченное, хотя он и обладает абсолютным практическим разумом, но ведь нравственная сторона человека принадлежит в качестве определённости всей природе и прежде всего — органической. Значит, человек своим практическим разумом мог бы только тогда определить свою чувственную природу, когда бы он при этом оказался в состоянии определить всю органическую природу вне себя. То есть что такое чувственная природа человека? Это та же органическая природа, которая представлена и вне человека в виде организмов. Ну а если он не в состоянии определить своим практическим разумом поведение слонов, клопов, ползучих гадов, значит, увы, человек не может до конца определить и свою чувственную природу, потому что она не просто такая же, как органическая природа вне человека и рядом с человеком, но ещё более развитая по своей чувственной определённости. Значит, если он и животных вне себя абсолютно не может подчинить практическому разуму, тем более он более слаб по отношению к своей чувственной природе. Вывод: практический разум человека никогда целиком и полностью, абсолютно чувственную природу человека определить не может.

И тем не менее практический разум требует, чтобы человек в своём поведении следовал исключительно нравственному закону и достигал благодаря этому моральности. Тогда что остаётся, по Канту? В короткой человеческой жизни этого достичь нельзя, остаётся одно — дать практическому разуму бесконечную во времени возможность определять чувственную природу человека. Итак, требуется бесконечное время, чтобы практический разум справлялся с чувственной природой человека. За сутки этого не сделаешь, за пятилетку — тоже не сделаешь, это Кант знал, и даже за несколько пятилеток, это ничего не даст — только бесконечное время! Ну а поскольку тут человек должен выступить именно в бесконечном времени, в котором его практический разум определяет его чувственную природу, постольку требуется предположить *бессмертие души*. Ведь если он умрёт через две пятилетки, простите, как же он бесконечное время будет определять практическим разумом свою чувственную природу?! Нет, не годится! Значит, мы столкнулись со вторым постулатом: оказывается, для достижения моральности человеку требуется бесконечное время, да ещё при этом и бессмертие души. Знать, что душа бессмертна, мы не можем — это мы установили по [результатам рассмотрения] теоретической способности познания. Но практический разум с необходимостью

требует бессмертия души, потому что, оказывается, без этого никакой моральности нет, а нет моральности — нет и свободы, нет свободы — значит, человек — просто такая же случайная вещь, как все вещи в природе. А тогда, простите, стоит ли возиться с этим человеком?! Зачем тогда его выделять, рассматривать как что-то отдельное и так далее, если он совсем ничем не отличается от остальных явлений природы?! И тем не менее мы не можем опуститься до этого животного взгляда на человека, по Канту, именно потому, что этому противостоит само определение человека. Внешние обстоятельства, среда, государственный строй, партии диктуют человеку одно, действующие юридические законы — то же самое, а человек — то, в общем-то, подчиняется, следует, а то совсем не подчиняется и не следует всему этому, даже наоборот — нарушает всё это вместе взятое. Если бы он вообще был только действием причины вне его, тогда бы он этого делать не мог. Как раз нарушение человеком природных, общественно-исторических, юридических, политических законов и есть свидетельство того, что у человека есть свобода, — потому что природное явление, выступая как действие какой-то причины, никогда не нарушает эту причину, оно просто-напросто выступает результатом этой причины, поэтому и оказывается природным явлением в ряду отношения природных явлений. То есть отношение достаточно простое: какова причина — таково и действие, и если мы видим действие, то мы одновременно знаем его причину. А вот у человека ничего этого в поведении не видно: можно знать действие его поведения и не знать причину; можно знать причину, которая действует и старается действовать на человека, но какое последует действие на эту причину со стороны человека, никому не известно.

Итак, бессмертие души человека — хорошо, и бесконечность времени, которая здесь может быть допущена, чтобы обеспечить моральность, — тоже неплохо, и тем не менее человек своей чувственной стороной, своей чувственной природой принадлежит вообще всей внешней природе. И не в том сейчас вопрос, чувственная природа человека выше или ниже той определённости, которая имеется у органической природы, но раз чувственная определённость человека теснейшим образом связана с природой вне человека, значит, тут мы обнаруживаем ещё одно препятствие, и очень сильное. Оказывается, чтобы достичь моральности, недостаточно, чтобы разум определял лишь одну свою чувственную сторону — нужно определение природы и вне человека. Если человек — часть

природы, как говорят нам и основоположники марксизма, и он хочет быть и моральным существом, то, простите, он должен определять и эту природу вне его. Сам человек — часть природы, да ещё он должен определять не только свою собственную субъективную природу влечений, но и природу вне его! Теперь сведите-ка концы с концами. Представим на минуту, что мы встали на позицию эмпиризма: «Человек — исключительно часть и продукт природы». Простите, часть, произведённая природой, не может определять то, что произвело эту часть! Конец! Это апология не то что животного поведения человека, это хуже, чем животное, это апология поведения человека наподобие действия природных стихий, таких как землетрясения и так далее: «Ну, что делать?! Уж таковы природные процессы — всё в них связано друг с другом, всё является отношением причины и действия и так далее, и человек есть часть природы — так с него ничего нельзя и спрашивать, он просто находится в таких обстоятельствах, в таких условиях, в такой среде! Он же не сам хочет так действовать, это через него вся природа действует!» Простите, а за что с него спрашивать-то?! С какой это стати какая-то часть природы должна отвечать за всю природу, которая действует через него как через свою частицу?! Таким образом, последовательно проведённая позиция эмпиризма является апологией безнравственности, апологией вседозволенности. Это теория абсолютного попустительства человека ко всем преступлениям: «Такой-то индивид действует так-то по отношению к другим. — Ну и что?! Кто может его осудить? Это же природа через него так действует: съел он другого — ну так природа захотела, сжарил — то же самое и так далее!» То есть всё, что мы знаем в истории человеческого общества, — «ну что же, природа такова»!

Вот почему Кант не согласен с этим и идёт на иное. Нет, говорит Кант, «человек — всё же моральное существо». И чтобы его моральность осуществлялась, практический разум требует, чтобы этот разум определял как чувственную природу самого человека, так и природу вне человека. Но ведь практический разум — это разум внутри человека, по Канту. А разум внутри человека — это ещё очень ограниченный, слабенький разум. Как ему, представляющему сферу субъективности, определять целый внешний мир, всю природу? Тут, оказывается, этому разуму требуется помощь. Здесь мы сталкиваемся с ещё одним моментом. В связи с тем, что разум человека, разум индивида не имеет такой мощи, чтобы определять всю внешнюю для человека природу, требуется гораз-

до большая сила, чем практический разум человека. И этой силой выступает бог. Ведь чувственная сторона человека представляет как раз сферу, форму, момент необходимости поведения человека. Практическим разумом представлен момент свободы. Значит, сама проблема отношения особенного и всеобщего внутри человека уже была проблемой отношения необходимости и свободы. Что должно править: слепая необходимость, абсолютный детерминизм? Или как раз всеобщее должно определять особенное — и благодаря этому выступает свобода? — Всеобщее должно определять особенное. Это уже неплохо — по Канту и для Канта, для этой исторической ступени философии. Так вот, этого оказывается мало! Чтобы всеобщее действительно осуществляло своё определение по отношению к особенному, требуется, чтобы всеобщее выходило за пределы субъективности. То есть одной субъективности, её формы, разума мало для того, чтобы была моральность человека. Вот почему и требуется более великая сила, которую Кант называет богом, что совершенно соответствует всей метафизике Нового времени, начиная с Декарта. То есть бог оказывается той высшей силой, которая даёт гармонию необходимости и свободы, природной необходимости и человеческой свободы. Значит, следует предположить, что делает и сам Кант, что разум человека волей-неволей должен быть связан с богом как высшим единством необходимости и свободы. Нет бога — тогда, простите, никакая сила не свяжет необходимость природы вне человека, подчиненность её законов и свободную форму поведения человека! Но, увы, здесь Кант опять вспоминает вывод, сделанный уже в теоретическом разуме, что знать-то при этом бога, что он есть, мы всё равно не можем. Значит, и это является лишь требованием, *постулатом* практического разума. Как разум требовал бессмертия души, для того чтобы осуществлялась моральность, точно так же практический разум требует и бога, чтобы он осуществлял гармонию природной необходимости и свободы человека. Бога познать нельзя, но разум требует, что бог должен быть, — иначе не будет никакой нравственности, моральности! Итак, это единство, которое требуется как высшее единство, означает, что если нет высшего, всеобщего единства необходимости и свободы, — притом такого единства, чтобы в это единство была вплетена вся природа со всей её необходимостью и свобода человека в качестве высшей формы самоопределения человека, — то нет никакой индивидуальной свободы человека, никакой индивидуальной моральности! То есть если нет всеобщего единства необходимости и свободы, то

нет и никакого особенного единства необходимости и свободы. Но, увы, опять на пути стоит та же предпосылка, которая получена по теоретическому познанию, что знать всеобщее мы не можем. Значит, это остаётся требованием практического разума: мы должны допускать бессмертие души, мы должны допускать бытие бога, но не более — знать это мы не можем. Учение Канта о моральности человека заканчивается тем же самым дуализмом мышления и бытия, которым завершается и теоретический разум. Гармония, единство природной необходимости и свободы — всё это очень хорошо, но это остаётся исключительно мыслью в нашей голове, требованием нашего практического разума, который хочет определить нашу чувственность, вне нас существующую природу, — но знать этого нам не дано, потому что мы обречены на познание одних явлений!

Это даёт мне возможность перейти к третьей части учения Канта, к «Критике силы суждения». В связи с чем возникает третья работа Канта? Она сама по себе чисто эмпирически обращается к совершенно новой проблеме, трактует о совершенно новом предмете. В первой «Критике» рассматривается как-никак разум («чистейший» или «грязный», но всё-таки разум) как теоретическая способность. Во второй «Критике» рассматривается природа воли. А тут вдруг «сила суждения»?! Чтобы дать хоть какую-то форму связи этой третьей работы Канта с двумя предшествующими, укажу на следующее. Что нам дала теоретическая способность? Она дала вот что: в теоретической способности, оказывается, рассудок из себя самого производит категории как те чистые всеобщие определения, под которые подводится всё особенное, данное чувственностью. Связь категорий (чистых понятий) рассудка есть выражение тех всеобщих законов природы, которые рассудок диктует самой природе как совокупности явлений опыта. Вас может сбивать с толку при прочтении работ Канта именно этот простой пункт — почему Кант говорит здесь о всеобщих законах природы. Как же так? Категорий сам Кант насчитал двенадцать. Отношение двух категорий друг с другом уже даёт какую-то форму закона, например, отношение субстанции и акциденции, возможности и реальности и так далее. И вдруг это — всеобщий закон! Я уже разъяснил это простое затруднение. Дело в том, что под всеобщими законами Кант понимает совершенно строго определённое — это те законы, которые обнаруживают одно и то же отношение независимо от объёма явлений, которые подчинены этому отношению. То есть если есть [называемое всеобщим] отношение «причина и действие» (это ж определённая форма за-

кона), то теперь независимо от того, какие явления во вселенной будут приниматься во внимание как явления, даваемые нашей чувственностью, все явления без исключения окажутся в отношении причины и действия. Значит, всеобщность Кант понимает в качестве эмпирического охвата всех явлений данным отношением — то есть это эмпирическая полнота, эмпирическое «всё», не более. Если вы это опустите, дальше вообще запутаетесь в том, о чём Кант учит в «Критике силы суждения». Почему? — Потому что, как я только что воспроизвёл, рассудок, согласно Канту, диктует всеобщие законы природы. Простите, но всеобщих законов в природе оказывается множество. Но если всеобщих законов открыто опытом так много и будет открыто ещё неизвестно сколько, и конца этому не будет, то что это за «всеобщие» законы, которые всё растут и растут, громятся и громятся друг возле друга и друг над другом?! Ясно, что наличие многообразия, даже двух законов, уже по определению не даёт возможности ни одному из них выступить в качестве всеобщего — они же ведь ограничивают друг друга уже по своему отношению, по своей сфере отношения. Таким образом, по Канту, всеобщность — это охват всех явлений. Значит, то, что Кант считает всеобщим, — на самом деле абстрактная всеобщность, которая действует для всех явлений. Ну а абстрактная всеобщность, соединяясь с самим явлением, если опыт действительно соединяет и образует единство, волей-неволей по своему содержанию и по своей форме оказывается сферой особенности. Значит, под всеобщим Кант понимает исключительно абстрактно-всеобщее. Вот смотрите, если два арбуза и два арбуза будет четыре арбуза, по Канту, то две идеи и две идеи — тоже будет четыре идеи, как ни парадоксально! Раз идеи попали в определение счёта, то они подчинены той же самой абстрактной всеобщности. Этот пример обнаруживает, насколько тощенькое, наивное и примитивное ещё это представление о всеобщности, потому что получить из двух идей четыре — это вообще курьёз! Правда, это не курьёз для современного философствования, которое очень богато и имеет бесконечное множество идей. Это и есть преимущество современной философии над её историческим движением, когда разные философы знали ну в лучшем случае две, три идеи, а Гегель дошёл до такой «нищеты», что вообще знал только одну-единственную идею! Кошмар! Итак, рассудок является определяющим всеобщие законы, он диктует всеобщие законы. Что касается теоретического разума, то он вообще ничего не диктует, он просто систематизирует для субъективных целей и надобностей, для

отчётов, для статистики как раз то, что поставляется опытом, и всё. То есть это обычный канцелярский писарь, который тщательно фиксирует то, что поставляется опытом чувственно-рассудочного познания. Таким образом, теоретический разум — это не способность познания, а бухгалтер при опыте!

Совсем иначе ведёт себя практический разум, потому что он не только сам определяет себя, но именно потому, что он сам себя определяет, он даёт себе моральный закон, — потому что, если бы ему извне дали закон (как в нашем обществе в виде кодекса), он вместо морального стал бы сразу аморальным! А раз он определяет сам себя и только благодаря этому и морален, то, естественно, определяя себя, он определяет и своё иное, в отношении чего он только и может выступать как разум, как свободный, практический разум. То, что определяет себя, естественно, в той или иной степени определяет иное по отношению к себе. Но то, что определяется иным, никогда не определяет себя. Итак, теоретический разум здесь никуда не годится, а практический разум есть хоть что-то. Но, обратите внимание, и здесь, по Канту, мы остановились лишь на одном: практический разум вообще-то должен определять и чувственность человека, и чувственную природу вне человека — но лишь должен. Бессмертие души нас уже увело в бесконечное время, как и постулат необходимости бытия бога. Чтобы вы осознали, что означают эти два постулата, я должен просто напомнить об элементарных математических отношениях: в математике в процессе деления различных чисел очень часто встречается такое отношение, которое образует бесконечную повторяемость как результат деления, например 353535 и так далее всё время. Так вот это и есть тот бесконечный процесс, которого Кант требует применительно к моральности. Сама-то эта бесконечность времени не нужна, потому что, как только мы набредаем на первоначальное определение отношения двух моментов друг к другу, дальнейшее уже не нужно, поскольку это отношение теперь лишь повторяется. Значит, на самом-то деле движения к совершенству моральности не будет! Эта так называемая дурная бесконечность создаёт видимость, что она куда-то идёт, от чего-то уходит, но, поскольку она только непосредственно выходит из предшествующего, стараясь выйти за его пределы, оказывается, что она в том же самом отношении и пребывает. Можно вечно двигаться, при этом оставаясь на месте. Поэтому практический разум со всем его бессмертием души как высшим гарантом единства необходимости и свободы оставляет нас

при одном и том же противоречии, при одном и том же отношении противоречия. То есть это противоречие должно быть разрешено, но оно всегда остаётся тем же самым, что выступает в исходном пункте (как только мы сказали, что оно должно разрешаться). Оно должно разрешаться, но именно поэтому никогда не разрешается. Да больше того, оно и не может разрешиться. Представьте себе, что человек действительно получил бессмертные души, наконец-то он определил свою чувственную природу при помощи бога. Бог помог единству необходимости и свободы и даже сам выступил единством, чтобы не быть в отношении дуализма к миру, — нет, он выступил как имманентно, внутренне присущий миру; и человек благодаря богу и себе самому наконец достиг моральности. Но, простите, где же тогда моральность?! Ведь моральность, по Канту, состоит в том, что практический разум должен воевать с чувственностью. Поэтому практический разум — это один класс, например, красных, а чувственность — это класс белых. И если война кончается, то где же быть-то классу красных?! Нельзя истреблять белых-то! То есть должна быть беспощадная война не на жизнь, а на смерть; но она должна вестись так, чтобы никто не пострадал, чтобы ни один волос ни у кого с головы не упал, потому что, как только пропадёт одна противоположность, так моментально исчезнет и другая. Хуже не придумать! Значит, это такая форма движения к моральности, такая борьба, которая не является борьбой, потому что уберете всякое различие между чувственной природой и разумной природой (как условие моральности) — сама моральность погибнет. Вследствие этого моральность Канта оказывается тем же самым эмпиризмом, вывернутым наизнанку. Секрет этой метаморфозы, о которой Кант и не догадывается, в том, что любая абстракция самого светлого, самого прекрасного, самого истинного, например абсолютно человеческого государства, увы, именно потому, что это абстракция, с необходимостью требует самого варварского наличного бытия в *status quo*. (И индивиды, витающие в облаках абсолютных абстракций, всегда, как сказал Гераклит, «в пыли купаются».) Потому что одно с необходимостью является другим: ползучая эмпиричность и порождает эти абстракции светлого будущего, зато абстракции светлого будущего нигде больше и никак больше не существуют, кроме как в этом ползучем эмпирическом наличном бытии. То есть абстрактно возвышенное и его мнимая противоположность — низменное — это одно и то же. Поэтому неслучайно, что в истории революционного движения нашего общества самые активные

поборники светлого будущего моментально оказывались самыми строжайшими стражниками порядка. Так если уж формировать класс полицейских, фанатически преданных своему занятию, то его всегда нужно формировать из фанатиков светлого будущего, они тогда будут дотошно сохранять всю мразь наличного бытия — до пылинки! Поэтому мечтатели о светлом будущем — настоящие палачи настоящего! Надо осторожно относиться к призывам жить для светлого будущего. Если уходить в историю, это повторение средневековых форм: там высоко — настолько всё божественно и прекрасно, а тут внизу — настолько всё тварно и так далее! Но вследствие этой абсолютной противоположности это абсолютно божественное только и существовало как это абсолютно тварное, и при этом не только в теории, но и на практике, даже в самой церковной организации, не говоря уже о государстве и так далее. То есть крайности, доведённые до абсолютной противоположности своих определений, оказываются одним и тем же. Поэтому берегитесь слишком возвышенных натур, они опасней, чем низменные натуры, потому что исключительная возвышенность и даже абсолютная — форма крайне противоположная!

Итак, практический разум оказывается тоже лишённым действительности, как и теоретический разум отрезан от неё. Он должен, а то, что должно, того ещё нет. Это и побудило Канта заняться проблемой в новой форме. И он рассуждает просто: ну хорошо, рассудок даёт всеобщие законы, все явления подчинены категориям рассудка и отношениям этих категорий. Практический разум оказался таким, что он хотел бы реализовать свой закон, но не может. Значит, единство природной необходимости и свободы никак не достигается, а ведь разум упорно этого требует. Это требование разума, что должно быть какое-то единство, заставляет Канта в третий раз заниматься этой формой. И он набредает на очень интересное, по крайней мере, предпринимает попытку решения. Кант находит следующее. Ну что такое суждение? Суждение — это всегда по форме связь субъекта и предиката. Но суждения бывают разные. Самым лучшим, самым истинным по форме суждением является то, где предикатом выступает всеобщее. Но ведь всеобщее — это была сфера теоретического разума. Разум порождает из себя идеи как всеобщие идеи, всеобщие субъективные представления. В таком случае рассудок по отношению к идеям разума оказывается чем-то особенным. Значит, высшее суждение есть соединение особенного и всеобщего. То есть суждение, ещё принадлежа к рассудку, одновременно является формой перехо-

да к разуму, в то время как, например, заключение, силлогизм — это уже исключительно форма разума, пусть субъективного, но разума. Вывод: между рассудком и разумом есть ещё особая способность — *сила суждения*; связываются же суждением особенное и всеобщее. Представим себе, что рассудок был бы только таким, что обладал бы особенными определениями, а разум — таким, что обладал бы исключительно всеобщими идеями. Но в таком случае этот бедный теоретический разум даже в качестве бухгалтера не мог бы выступить, ведь нужно всё-таки иметь какое-то основание, чтобы как-то относиться к опыту. Что-то ведь должно его связывать с этим опытом органически, первобытно-общинной пуповиной, если хотите, чтобы он мог считать то, что в опыте получилось, что имеется, и куда ему этому опыту подсказать идти. Так вот, этой первобытно-общинной формой связи между рассудком и разумом выступает сила суждения. Значит, сила суждения есть та способность, которая является промежуточной между теоретическим рассудком и теоретическим разумом. Значит, это та способность, которая является связующей, золотой серединой особенного и всеобщего.

Но наряду с этим открытием Кант делает ещё одно. Оказывается, мы до этого знали две способности: теоретическую способность (возможное) и практическую способность (желание). Но и тут, оказывается, есть нечто, стоящее посередине. То есть между теоретическим разумом и практическим разумом тоже есть связующий момент, новая способность — это *чувство удовольствия и неудовольствия*. Значит, это и не совсем чисто теоретическое, но это и не чисто практический разум. Обратите внимание, ведь теоретическая способность, по Канту, ограниченная исключительно рассудком, тут ничего не даст в качестве способности познания — его нет, [как] субъективная способность, систематизирующая опыт, к чему сводится современное философствование, — тоже [ничего не даст]. Теоретическая способность — это прежде всего рассудок, значит, особенное; а практический разум, что сам определяет себя, даёт моральные законы [, — это всеобщее]. Значит, это чувство удовольствия - неудовольствия тоже есть связь особенного и всеобщего — особенности теоретического рассудка и всеобщности практического разума. Получили следующее. Между теоретическим рассудком и теоретическим разумом есть сила суждения, это та сила, о которой Кант говорит, что если уж у человека её нет, то никакое всезнайство его не спасёт! Оказывается, сила суждения есть среднее, связующее звено между особенным и всеобщим, и чувство удовольствия -

неудовольствия — тоже среднее звено между особенным и всеобщим. То есть чувство удовольствия-неудовольствия и сила суждения — это две формы одного и того же единства особенного и всеобщего. Если это единство особенного и всеобщего в теоретической способности, то его называют силой суждения, если это единство между теоретической способностью и практической способностью — то чувством удовольствия - неудовольствия. А содержание одно и то же — это единство особенного и всеобщего.

Это — как раз то новое, что вводит Кант по сравнению с тем, что мы имели в двух «Критиках». Если присмотреться к «Критике чистого разума», то оказывается, что там мы имели дело с совершенно однозначной способностью или силой суждения — она была исключительно *определяющей*: чувственность давала нам материал, рассудок давал из себя категории, и чувственный материал подводился под эти чистые всеобщие формы рассудка. Всеобщее дано как абстрактно-всеобщее рассудка, особенное тоже дано, и подведение особенного под всеобщее и есть теоретический процесс опыта. Для практического разума именно особенное не может быть дано, потому что, если ему дано содержание, он сразу перестаёт быть моральным, свободным и так далее. Он сам должен давать содержание, свой предмет, но оказалось, что он не может этого сделать. Он стремится, в высшей степени хочет, знает, что это нужно, но не может и так далее. Что же мы теперь получили благодаря среднему, то есть средним звеньям, которые тождественны, — в качестве силы суждения, с одной стороны, и чувства удовольствия - неудовольствия, с другой? Это — совершенно другая способность суждения, уже не определяющая, а *рефлектирующая*. Это — то новое, что вносит Кант в рассмотрение суждения вообще. Определяющее суждение знали и до Канта. Возьмите весь эмпиризм — он знал, что нужно восходить от единичного через абстрагирование, сравнение к чему-то всеобщему, а потом под это всеобщее подводить всё, что даётся в качестве единичного, случайного и так далее, и благодаря этому получать какие-то отношения, законы и прочее. Если вы берёте путь метафизики Нового времени, то это также хорошо известно: вы начинаете с субстанции, потом смотрите, что к этому подходит, что не подходит и так далее, то есть всегда начинаете с представления, а потом смотрите, что к этому представлению годится, что не годится. То есть в любом случае дано особенное, дано всеобщее, и вся процедура состоит в том, чтобы подвести одно под другое: что подходит, что не подходит. Вот это и смутило Канта в метафизике

и эмпиризме Нового времени. Метафизике и эмпиризму — каждому по-своему, в направлении своей стороны — казалось, что, если восходить или нисходить, тогда и получается полнота знания истины. Кант обнаружил, что рассудок диктует природе всеобщие законы, но эмпирических законов много. Каждый закон — всеобщий, каждый закон необходим, поскольку он относится к явлениям, но законов-то много, а если законов много, то как же быть? Это только множество, и всё? То есть встал вопрос о единстве самих этих великих всеобщих законов, встала проблема единства бесконечного многообразия особенных законов природы. Потому что подведение под что-то всеобщее чего-то в качестве особенного всегда, по Канту, даёт такой результат, что подводимое во многом ещё оказывается случайным для всеобщего — не подводится, и всё. Что же, особенное существует само по себе?! Это и заставило Канта в третий раз заняться проблемой единства природной необходимости и свободы. Раз есть особенное, эмпирические законы природы, то должно же быть их какое-то единство. Если единства бесконечного многообразия особенных законов природы нет, то невозможен и опыт, ведь, чтобы опыт давал хоть какое-то единство как процесс, в предпосылке, в основании должно быть всеобщее единство. Кант везде выворачивает Платона и Аристотеля наизнанку: мы не знаем всеобщего, но и без него не можем и так далее.

Это и заставило Канта открыть эту рефлектирующую способность суждения. Она такова, что не готовое особенное подводится под готовое всеобщее, а наоборот, она исходит из единства того и другого. То есть, если мы начинаем познание с особенного, то не нужно искать за пределами этого особенного какое-то всеобщее, чтобы под него потом подводить это особенное. И наоборот, если мы начинаем с всеобщего, то мы не имеем права так поступать: бросили на момент это всеобщее, искали и нашли что-то — отыскали и начали подводить. Ни то, ни другое не годится, потому что это процедура определяющей способности суждения. Значит, когда Кант напал на ограниченность определяющей силы суждения, он, сам о том не догадываясь, напал на метафизический метод, который всегда начинается с чего-то данного в качестве особенного или в качестве всеобщего и с другого данного — и теперь нужно только их соединить. Притом и то, и другое всегда дано эмпирически. Поэтому, когда Кант выдвигает рефлектирующую силу суждения, это кажется искусственным. Например, Владимир Соловьёв к этому и пришёл, что Кант просто придумал такую способность: «Такой

способности нет, Кант её придумал как совершенно искусственную, неуместную и ненужную». — Нет, Кант её не придумал! Он совершенно бессознательно открывает ограниченность метафизического мышления и даёт самую первоначальную формулировку — «рефлектирующая способность суждения». Неуклюжее название, но эта способность есть зародыш, куколка диалектического мышления, метода. Суть этой способности состоит в том, что если у нас исходным пунктом имеется особенное (неважно, как оно получено), то мы в самом особенном должны раскрыть всеобщее, а не по ту сторону его — перепрыгнем и посмотрим, как там, и так далее. И наоборот, если нам дано всеобщее как исходный пункт, то в самом всеобщем нужно раскрыть особенное.

Значит, рефлектирующая способность есть именно *телеологическая* способность. Следовательно, предметом этой рефлектирующей способности суждения выступает *цель* и *целесообразность*. Вы спросите, почему цель? По определению, которое даёт сам Кант, цель — это понятие, которое в себе самом содержит основание реальности своего предмета. Иначе: цель — то понятие, которое является причиной своего предмета. Цель есть не какая-то внешняя определённая для какого-то предмета, не какая-то внешняя форма, а то, что присуще самому предмету и определяет его собственную реальность. Значит, это совсем не внешняя цель, потому что внешняя цель — это всегда форма абсолютного безразличия для определённости предмета. Поэтому, когда внешняя цель пускается в ход, то, как она ни хороша по благим намерениям, по результатам она всегда остаётся той же самой. Она всё равно оказывается в результате таковой, что цель выступает как субъективная определённая, а результат — как средство, лишённое определённой субъективной цели. Значит, это исключительно внутренняя цель. А поскольку цель даже как внутренняя выступает двойной, а именно как *формальная* и *материальная*, постольку отсюда следует и двойной предмет этой цели, а именно *прекрасное в искусстве* и, наконец, *органическая природа*. Значит, прекрасное в искусстве и органическая природа суть настоящие предметы рефлектирующей способности суждения. В переводе на современный язык: прекрасное в искусстве и органическая природа являются предметами зародыша диалектического мышления — предметами, обучающими рассудочное мышление, как стать разумно-диалектическим.

В этом заслуживают внимания сразу два момента. Во-первых, хотя сферы разные: органическая природа, с одной стороны,

прекрасное в искусстве — с другой; однако ведь, по Канту, это одно и то же отношение — отношение внутренней цели, где всеобщее из себя самого определяет свою особенную реальность. Природа искусства и природа органическая — они не так уж противостоят друг другу. Поэтому, если это произведение искусства подлинное, настоящее, то оно, по крайней мере, не должно быть ниже любого организма в природе. (Отсюда вывод, что искусство никак не может быть отражением даже органической природы.) Поэтому взгляд на произведение искусства как на организм, — это не принижение искусства органической природой, её организмами, это не в ущерб искусству, это просто-напросто признание природы искусства, при этом не исчерпывающее его собственную определённую. Принципов целесообразности Кант не случайно различает два: он различает формальную и материальную целесообразность. Значит, Кант это различие знает, и различие не в том смысле, что, знаете, вот организм — это организм материальный, объективный, вне нас существующий, а вот произведение искусства — это исключительно субъективное. Ничего подобного! К такому субъективному Кант никогда не сползает. Тут у Канта имеется зародыш [понимания того], что, хотя внутренняя цель имеется и в том, и в другом, произведение искусства — не ниже организма природы, а выше. То есть искусство обладает большей определённой внутренней цели, чем даже внутренняя цель, присущая любому организму природы.

Присмотримся по порядку. Сам Кант начинает с прекрасного, а потом переходит к рассмотрению того, что такое организм, а затем, что такое самая высшая внутренняя цель. Что же такое прекрасное? Прекрасно то, что без всякого нашего рассудочного намерения приводится в гармонию в своих моментах воображения (чувственного, продуктивного) и рассудка. Здесь главное — ненамеренное приведение в единство. Прекрасен тот предмет, форма которого вызывает у нас чувство удовольствия. Эти два определения явились исходным пунктом известной теории, которую развил Шиллер, — теории игры как природы искусства. На момент чувственной определённости падает бесконечная свобода сочетаний, а рассудок обладает жёсткой определённой категорией. Значит, свобода чувственной определённости должна (без всякой субъективной цели!) войти в гармонию с жёсткой рассудочной определённой; если это имеется налицо: игра и жёсткий рассудок с его правилом — тогда это искусство.



ЛЕКЦИЯ ДЕСЯТАЯ

В прошлый раз мы рассмотрели, что представляет собой, согласно Канту, рефлектирующая способность суждения. Установили, что она имеет двойную форму (формальную и материальную) и, соответственно этому, есть два предмета рефлектирующей способности суждения: произведение искусства и органическая природа. Пойдём по порядку, поскольку сам Кант рассматривает прежде всего, что такое искусство, затем, что такое органическая природа и организм, и только после этого переходит к последней части.

Итак, прежде всего — искусство. Какова его природа, по Канту? Искусство и произведения искусства, по Канту, представляют собой (соответственно тому, что мы с вами уже выяснили предварительно о способе рефлектирующей способности суждения) некоторую связь, некоторое единство природной необходимости и свободы, то есть речь идёт не о каких-то эмпирических произведениях искусства, которые могут быть очень разными, — она идёт о природе искусства. Значит, любое подлинное искусство в его природе есть некоторое единство природной необходимости и свободы. Или, если угодно, любое произведение искусства есть внутренняя цель. Цель же (я вам дал кантовское определение) есть понятие, выступающее причиной реальности своего предмета. Но поскольку под понятием имеется в виду некоторое всеобщее, а реальностью всегда выступает некоторое особенное, то это можно выразить иначе: цель есть всегда всеобщее, выступающее источником определённости своего особенного. Вот это и есть внутренняя цель. Чем она отличается от внешней цели? Этим Кант в «Критике способности суждения» занимается подробно. Внешняя цель — это самый распространённый способ отношения обыденного сознания к чему бы то ни было и в том числе в практической деятельности человека. Само производство (так называемый великий «критерий истины») есть прежде всего реализация внешней цели (так называемая «практика»). Как раз отсюда очень хорошо будет раскрываться вся неудовлетворительность и мнимость этого критерия.

Почему цель называется внешней и в чём её неудовлетворительность? Цель является внешней потому, что предмет, который

должен быть вплетён в это отношение внешней цели, остаётся всегда внешним для цели, находящейся вне предмета; то есть понятие, которому должен быть подчинён предмет, остаётся вне этого предмета. Значит, мы можем иметь самое прекрасное, самое истинное понятие в голове (например, понятие о светлом будущем), но, поскольку оно — только в голове и нигде более, постольку уж реальность является при этом обязательно и необходимо таковой, что самой-то реальности не присуще ни одного момента этого понятия, и, тем не менее, поскольку цель поставлена священным понятием в нашей голове, предмет, реальность должны быть подчинены этому абсолютно истинному субъективному понятию. Теперь подумайте, что получается, если предмет, являющийся абсолютной противоположностью субъективному понятию, должен с необходимостью быть подчинён этому понятию? Что из этого следует? Ничего, кроме абсолютной ломки самой реальности в угоду абстракции субъективного представления, которая здесь гордо именуется понятием! Значит, практически осуществляется хождение на голове! Вот эти практические хождения на голове очень хорошо проявляются в период переломных фаз в истории развития общества в целом. Если вы хоть чуть-чуть, на уровне средней школы, знаете ход всемирной истории, то вам должно быть хорошо известно, что любые политические перевороты всегда сопровождались субъективными представлениями о будущем человечества как таковом — ни много ни мало! Будущему как таковому по представлениям приносится в жертву вся предшествующая история и достигнутая ступень настоящего и, как вскоре обнаруживается, это «будущее как таковое» оказывается всего лишь убудочной, жалкой фазой следующей ступени развития общества — не более. Но, тем не менее, дело сделано — поскольку цель выступила внешней, постольку предмет, действительность, реальность уже принесены в жертву этому субъективному представлению, то есть сама реальность разом оказывается внешней — средством для субъективного представления. Отсюда, помимо того, что «революции являются локомотивами, толкающими историю вперёд», как поэтически выразился Маркс, надо сказать, что революции являются всегда одновременно и контрреволюциями. Они разрушают не только то, что изжило себя, но при этом они ещё переделывают, искажают, извращают то истинное, что было достигнуто на предшествующих ступенях, в угоду субъективным представлениям о будущем как таковом! Значит, любая революция одновременно является контрреволюцией,

потому что особенное приносится в жертву абстракции всеобщего, которая тут же, в ближайших ступенях, разрушается, потому что отношение субъективной абстракции всеобщего к особенной реальности ступени обнаруживает вопиющее противоречие, которое несёт за собой поправки и субъективного представления, и реальности. Тогда начинают раздаваться вопли о перестройке — и неважно, в какую историческую эпоху и в истории какой страны это имеет место. Наименования этому всегда были разными, но рефлексия (причём не осознающая, в чём суть дела) того, что любая революция одновременно является контрреволюцией, сразу выражается в воплях о перестройке. Возьмите классическую историю Франции: девять лет Наполеона I были, по сути дела, девятью годами перестройки диктатуры Людовика XVI. Вот вам классическая иллюстрация; поэтому не думайте, что это только у нас сейчас и что этим мы отличаемся. Итак, внешняя цель такова, что вместо того чтобы предмет раскрывал свою собственную внутреннюю необходимость и истину, ему навязывается абстракция субъективного представления. Отсюда — святая заповедь: «Всё существует только для чего-нибудь».

Резюмируем. Значит, любая внешняя цель, какая бы эмпирически многообразная она ни была, в какой бы сфере она ни проявлялась, состоит в том (и в этом — её ущербность), что она у любой реальности, у любого предмета ликвидирует бытие для себя, превращая всякую реальность только в бытие для иного, да ещё и для внешнего иного. Согласно внешней цели, если есть природа с одной стороны, а человеческое общество — с другой стороны, то природа для того и существует, чтобы как раз особенно советские люди что хотели, то и делали в производстве с природой. Она всё вытерпит, потому что у нас самые истинные представления в голове и природе ничего не остаётся, как только смириться, а наша великая задача — содрать с неё все шкуры, какие только можно содрать! Помните, наверное, ещё по школе лозунг «взять у природы всё, что только можно»? Теоретическая и практическая ошибка этой внешней цели очевидна: ни один предмет не может быть для чего-то, иметь бытие для иного, если у него при этом нет бытия для себя. Удивительная форма бессмыслицы у людей, особенно у практиков, которые сидят исключительно на внешней цели! Простите, пожалуйста, ведь встаёт совершенно простой, пионерский вопрос: каким образом нечто, не имеющее бытия для себя, может быть предметом для внешней цели, то есть бытием для иного? Откуда возьмётся это бытие для иного, если нет бытия для себя?! Вы понимаете, странная забава эта высшая

цель, отстаиваемая и практически осуществляемая для иной цели! Значит, средством для удовлетворения величайшей внутренней субъективной свободы должно стать ничто, потому что только ничто не имеет бытия для себя! Теперь сообразите, что отсюда всегда следует практически. Всё существующее имеет бытие для себя, но поскольку по этим представлениям оно должно быть только бытием для иного, значит, истинное, то есть любое нечто, имеющее бытие для себя, должно быть уничтожено! Оно должно быть превращено только в бытие для иного! Применительно к истории человеческого общества это — ни много ни мало — означает следующее: как только выступают фарисеи, помахивая красным знаменем светлого будущего как абсолютно истинной целью, всё настоящее, включая самого человека, превращается в ничто! В связи с этим возникает ещё интересный вопрос: каким образом из ничто должно вылезти это светлое будущее? Я специально разъясняю это, чтобы было понятно, в чём заслуга Канта, который, зная о внешней цели, но не зная ещё истории нашего общества, осознав всю несуразность и односторонность внешней цели, в противоположность ей выдвинул понятие внутренней цели. Внешнюю цель он иллюстрирует просто: например, в России при холодных зимах глубокий снег сохраняет урожай от вымерзания. Правда, выражения «в России» у него нет, но остальное есть, что я сказал. Или другой пример: санный путь облегчает общение между людьми. Или: на берега Двины море приносит деревья и другие строительные материалы, нужные людям. И прочее, прочее (это всё вы сами прочитаете или читали у Канта) — всё это и есть внешняя цель. Значит, всеобщая природа, всеобщая определённая во внешней цели находится вне самого реального предмета. Внешняя цель за любым предметом не признает никакой его собственной природы. Удивительно высокомерный и пустой взгляд на всё сущее: всё сущее есть лишь ничто, но при этом кричат, что это и есть основная цель и благо для человека!

Итак, в противоположность этому внутренняя цель есть прямо обратное. По Канту, она есть то отношение, где всеобщая природа предмета определяет его собственную особенную реальность. Если угодно, это и есть подлинное конкретное. Значит, это подлинное конкретное и выступает, прежде всего, произведением искусства. Не какая-то единичная, специфическая определённая произведения искусства, не какая-то его особенность делает его произведением искусства, и не какая-то абстрактная идея (следовательно, продукт рассудка), а, наоборот, то отношение, где всеобщее произведения

искусства целиком и полностью, от начала и до конца определяет его особенную реальность, его чувственную определённость. То есть в настоящем произведении искусства свобода должна выставить свои определения как определённость чувственной природы искусства, чувственной стороны искусства, необходимости, а не наоборот. Обратите внимание, что в подлинном произведении искусства, по Канту, не необходимость является определяющим моментом в схватывании со свободой, а свобода свои определения должна выставить так, чтобы они были определённостью самой необходимости, самого природного в искусстве; это — прямо обратное отношение. Таким образом, царство искусства есть первое царство торжества духа над природой, торжества свободы духа над природной необходимостью! Вот основной смысл кантовского взгляда на природу искусства. Соответственно этому он и даёт определение.

На вопрос: «Что такое прекрасное?» — исторически давались самые разные ответы, но по сей день самым распространённым является следующий: «Прекрасен тот предмет, который мне нравится». Послушайте разговор двух, тем более десяти людей не только в частном разговоре, но и на учёном собрании — один и тот же взгляд! Правда, он всегда одевается в разнообразную терминологию, потому что терминология — это плащ шпиона, чтобы спрятать своё собственное невежество в том предмете, о котором идёт речь; потому и рядятся в терминологию. Так вот: «Прекрасное есть то, что мне нравится». Но ведь эмпирически (а речь идёт об этом) одному нравится одно, а другому — другое. Одному нравится, например, «Даная» Рембрандта, а другой старается её уничтожить, о чём мы знаем. Ну и что же отсюда следует? Отсюда следует «великая» эстетическая теория Чернышевского. Да, да — без шуток! Например, крестьянки имеют своё представление о прекрасном. Если брать крестьянство как класс в себе или уже для себя, тогда он имеет свои собственные определённости. Например, среди крестьян дояркам нравится одно, трактористам — другое и так далее. Вывод — простой (это и есть точка зрения Чернышевского): сколько существует эмпирически многообразных индивидов, различающихся в своей природной определённости, столько же и позиций того, что нравится каждому. Правда, просто?! Вывод теоретический: «О том, что кому нравится, не спорят!» Это — пункт, который Кант подробно рассматривает в этой своей работе. Да, действительно, не спорят, говорит Кант, но в одном случае — когда речь идёт о пище, например. Одному нравится сидеть на воде с хлебом и строить светлое будущее,

а другому нравится ездить в казённой машине последней модели, питаться на казённый кошт, или счёт, во всём быть обеспеченным и не думать об обеспечении себя и так далее — кому что нравится. Так вот, о том, кому что нравится, действительно не нужно спорить, говорит Кант. Нравится вам ездить на казённой машине — ездите, нравится ходить работать на завод — ходите. Но если без шуток, то это означает, что тезис: «Мне нравится то, тебе нравится это и так далее», — является чисто эмпирическим и касается исключительно эмпирического содержания, а эмпирическое содержание таково, что всегда связано с чувственными влечениями, целями, потребностями, интересами человека, то бишь с природным. «Мне нравится то-то» — это, в общем-то, говорит не человек в буквальном смысле слова, а в лучшем случае это говорит говорящая часть органической природы! «Мне нравится такое-то произведение искусства» или «Мне нравится такое-то блюдо» — это совершенно адекватные отношения, тождественные. Сказать, что мне нравится такой-то вот суп и вот такая-то картина живописца — это одно и то же, потому что здесь по своему содержанию не имеется ничего, кроме чувственного отношения к предмету. По форме — одна и та же рефлексия, сравнивающая эмпирически-чувственное содержание и моё рассудочное представление об этом. Если одно более или менее соответствует другому, тогда мне это нравится, а если у меня рассудок имеет одно представление, а эмпирическое содержание предлагает мне другое (например, не тот пост — не пост генсека), то мне не нравится. Всё очень просто, но, по Канту, это — тот пункт, который никакого отношения к природе искусства не имеет. И это — правильно! Говоря ещё резче, любой эмпирически-чувственный интерес к содержанию является противоположным природе искусства. Заинтересованность (а это и есть концентрация природного чувственного интереса) самое безобразное преподносит вам как прекрасное. Разве каждый кулик не хвалит своё болото в пределах своей национальности, своего рода, своего племени и так далее — то, что у нас до сих пор насаждалось как воспитательный приём патриотизма?! Короче говоря, патриотизм, взятый в таком виде, есть чистейший воды изоляционизм, а в искусстве изоляционизма нет! Отсюда — вывод Канта: прекрасно не то, что мне нравится по своему эмпирическому содержанию, которое никогда не отделить от субъективно-природной заинтересованности человека, а прекрасно лишь то, что нравится мне по своей форме. Одним словом, прекрасно лишь то, что никак не может быть эксплуатировано по принципу полезности. Оказывается, Кант прекрасно

знает, что чувство эстетического удовольствия вызывает у нас не содержание, а форма. Скажут: «Конечно же, Кант — родоначальник формализма, абстракционизма, символизма и так далее», но в чём же суть у Канта? Кант воюет не против всякого содержания, а против всякого *эмпирического* содержания в искусстве. Если мы берём природное содержание как природное (а оно есть таковое как эмпирическая определённость) — не изменяем его, но подчиняем его субъективному представлению, если содержание насильственно подчиняется абстракции рассудка, которая задаётся исходной целью создать шедевр искусства, занимаясь, например, апологией той или иной личности индивида, раздутой до всемирно-исторической личности, то это — не произведение искусства! Это — политическая апология, причём чисто идеологическая, а значит, превратная! Если к тому же эта превратность ещё и осознаётся, то это — форма нравственного лицемерия.

Произведение искусства, по Канту, не может быть создано из одних абстракций рассудка. Если бы это было возможно, то можно было бы научить, как стать великим поэтом. Кант в третьей своей критике касается того, что неподвластно рассудку и произволу на основе рассудка. Научить человека, по Канту, можно, и многому можно научить, но — исключительно в пределах природной необходимости. Можно осознать, в чём необходимая связь явлений, научить каждого и всех учитывать эту необходимость, но — не более. Но как можно каждого и всех научить свободе?! Это тождественно вопросу: можно ли кому-либо свободу дать извне? Но у Канта вопрос стоит ещё более серьёзно: как свобода должна сама себя определить в необходимости (ибо без этого нет произведения искусства) — не подчинить себе, не подмять её как никчёмную реальность, не обладающую бытием для себя, а, наоборот, достичь того, чтобы эта реальность выступила как гармоническое воплощение определения свободы? Определения необходимости должны оказаться тождественными определению свободы без всякого насилия, а внутри этих абсолютно противоположных моментов. Поэтому как можно научить создавать истинные шедевры искусства? — Никак! Внешней технике, которая неотделима от создания любого произведения искусства, можно научить до виртуозности, и таких «произведений искусства», которые мыслящим пролетариатом воспринимаются как подлинные, создано великое многообразие. Эти «произведения искусства» всегда имели исходным пунктом субъективную великую цель и субъективное истинное представление в голове, и конечная

цель, назначение этих произведений искусства тоже была чисто внешняя: например, воспитание совершенно необразованной массы никуда не годного, но пришедшего к власти народа. Обратите внимание: если произведение искусства выставляется с внешней целью — чему-то научать, кого-то воспитывать, то оно перестаёт быть произведением искусства. Потому что неважно, в начале или в конце (независимо, в субъективном замысле или в конечной цели нравственного, эстетического воспитания) мы имеем, по Канту, всё ту же самую внешнюю цель, где всеобщая природа для данной реальности всегда остаётся внешней. Значит, у Канта речь идёт не о том, что в произведении искусства не должно быть никакого содержания («Держитесь за форму предметов!»), а речь идёт строго и определённо о другом: о том, что всякое единичное и особенное содержание, взятое в его нетронутой определённости, не составляет содержания произведения искусства. Подлинное произведение искусства должно иметь всеобщее содержание! Значит, трактуя, что такое прекрасное, Кант не впадает в формализм, как это представляется заслуженному деятелю философии и науки РСФСР В.Ф. Асмусу, а на самом деле является родоначальником подлинного, хотя и имеющего свою историческую ограниченность, учения о прекрасном.

Итак, настоящее произведение искусства есть непосредственное единство природной необходимости и свободы — ни один момент здесь не может быть изолирован от другого. «Сперва возьмём природное содержание, а потом к нему прилепим форму или, наоборот, возьмём сперва субъективную рассудочную форму, а потом найдём для неё данный готовый природный материал», — так произведение искусства, по Канту, не создаётся! Произведения искусства — не те продукты, которые возникают в результате пения птичек. В птицах поёт природа, то есть поёт необходимость, а произведение искусства — не природная необходимость, а свобода, накладывающая свою определённость на необходимость. Каждое подлинное произведение искусства, по Канту, есть внутренняя цель; но оно есть и средство в отношении к себе самому! Зачем же нужна деятельность в искусстве и зачем нужны произведения искусства? Это — тот же вопрос, что и вопрос: «Что есть истина; зачем она и для чего её употребить?» Подлинное произведение искусства потому и является целью и средством себя самого, что оно само является определённым способом абсолютной истины. По сути дела, Кант во взгляде на природу искусства восстанавливает точку зрения Платона и Аристотеля, что каждое произведение искусства (или природа искусства) есть идея,

реализующая себя в особенной реальности. Ещё точнее: подлинная природа искусства есть всеобщее понятие, определяющее особенное реальности и выступившее как идея. Вот эта идея и есть тот проклятый пункт, от которого самые воинствующие материалисты не могут избавиться! Материализм был бы страшно последовательным, если бы ему удалось ещё и из искусства удалить идею: «Так бы хорошо было, если бы чувственная эмпирическая определённость в этой запутанной природной определённости определяла собой представление и господствовала бы над жалкой мыслью!» Но произведение искусства представляет собой обратное, ибо мысль здесь является определяющей по отношению к природному материалу. Природа искусства портит все карты материалистов! Посудите сами: тут не бытие определяет сознание, а, наоборот, сознание определяет бытие, если употреблять эти абстракции для произведения искусства. Поэтому — вывод: всякое искусство, любой вид искусства, любое произведение искусства является идеалистическим! Чтобы оно не выглядело так идеалистически, что нужно делать при разборе любого произведения искусства? Надо выяснить, как всеобщее понятие реализуется, как оно господствует и правит особенной реальностью, тогда это будет совсем адекватно тому, что представляет собой произведение искусства. Материалисты говорят: «Да это просто идеалистический подход!» — и делают обратное: рассматривают, например, как в данной ситуации явлений, переплетении событий, сценах, образах теплится в зачатке маленькая идея (если это — только зародыш), над которой господствует природная определённость. «Вот это — материалистический, марксистский подход!» Кстати, это и есть марксистско-советское искусствознание и эстетика. Значит, если целое определяет свою часть, то это — идеализм, а если части определяют своё целое, тогда это — чистейший материализм?! Или, другими словами, ведь философские обоснования у них — «глубочайшие»: «Если многообразие явлений вселенной даёт в отношении с собой хоть какое-то единство, например, смесь воды и глины, то это — материализм, а если, наоборот, единство мира определяет своё собственное многообразие, то это — чистейший, махровый идеализм».

Кант возрождает платформу Платона и Аристотеля: идея правит своей реальностью, а не реальность правит своей идеей. Помните разговор Сократа в тюрьме перед смертью, описанный Платоном? Тогда тоже ведь были воинствующие материалисты, полагавшие, что Сократа в тюрьму привели ноги, о чём сам Сократ и говорит. Но Сократ знал, что он попал в это положение не благодаря своим

ногам и мышцам, а благодаря чему-то другому, причём такому, которое не определяется ногами, почему и отказался от побега. Это вызывает удивление современных марксистов: «Он и тут оказался чистейшей воды идеалистом! Нет, чтобы его природные ноги определяли его поведение!» Ноги есть, но они не двигаются и вам дают понять, что вследствие этой идеалистической ошибки Сократ и умер! На самом же деле индивидуальное поведение Сократа является совпадающим с его философской точкой зрения. Он знал одно — что не какое-то единичное и особенное определяет всеобщее, а всеобщее определяет своё единичное и особенное, и уж если такова фаза развития этого всеобщего, что единичное и особенное должно быть в таком-то положении, то против этого ничего не сделаешь, как против абсолютной необходимости судьбы. Сократ знал, что настоящее разумное нужно искать не вне разумного настоящего! Имеется множество параллелей между Сократом и Христом. Обратите внимание, что не особенное определяет всеобщее, а всеобщее определяет особенное или, иначе выражаясь, из смерти особенного только и рождается истинное всеобщее! Значит, не ошиблись те, кто развивал параллели между Сократом и Христом, как не ошиблись и Платон и Аристотель, философски разрабатывая эту форму представления христианства (я имею в виду — по содержанию).

Итак, внутренняя цель, впервые разработанная Сократом, Платоном и Аристотелем применительно ко вселенной в многообразии её явлений, означает единство мира, то есть единство природы и духа в мышлении. Это и есть абсолютная внутренняя цель вселенной, вследствие которой всё во вселенной есть средство и одновременно цель. На лишённом смысла популярном языке это означает: «Всё во вселенной взаимосвязано». Если бы понимали те, кто говорит о взаимосвязи, что они, говоря о ней, утверждают, что поистине существует одна только внутренняя цель, в то время как субъективная рефлексия рассудка, проповедуя их же устами, использует эти же обороты речи как примеры для внешней цели, якобы господствующей во вселенной! Они не прочь были бы, если бы это удалось, и единство мира превратить во внешнее средство для великой субъективной цели! Кстати, вся трагическая форма нашего общества с 1917 года есть не что иное, как абсолютная схватка внутренней и внешней цели, притом с торжеством «проклятой» внутренней цели над внешней! По крайней мере, сейчас реальная тенденция торжества внутренней цели над внешней наметилась абсолютно, и эта тенденция не зависит ни от каких лиц! Так что то,

что именуют у нас сталинско-брежневским периодом, есть не что иное, как период насаждения внешней цели как будто бы абсолютно последовательным воинствующим материализмом: «Природное, чувственное должно быть определяющим, а всё остальное — определяемым. Поэтому литература и искусство должны определяться всего лишь партийными функционерами, а что сверх того, то — от идеализма, а значит, от лукавого».

Наряду с прекрасным Кант касается ещё одного понятия — *возвышенного*. Прекрасное не имеет понятия в исходном пункте и не является понятием, чтобы получить какие-то рассудочные понятия из него. Возвышенное — это идея, которая должна быть представлена чувственной формой, то есть всеобщее, которое должно быть выражено чувственно-особенным. То, что здесь одно (идея) есть всеобщее, а другое (чувственно-природное, определённое) есть особенное — это несоответствие, их противоречие друг другу и есть тот момент, который является основным для возвышенного и состоит в невозможности выразить идею, всеобщее чувственным способом, в неисчерпаемости идеи в рассудочных параметрах. Тут я открываю золотую жилу: оказывается, что если сталкиваться с подлинным произведением искусства, которое является идеей, определяющей свою чувственную реальность, то, например, если для вас выступят даже двадцать миллионов специалистов с тракторкой взгляда на произведение искусства (вас не должна смущать эта цифра, ибо их могут быть миллиарды), то все они, вместе взятые, никогда не исчерпают идеи этого произведения искусства. Идея — это бесконечность, причём истинная бесконечность. Это как раз то, что никак не охватить никакой дурной, то есть не останавливающейся бесконечностью рассудочных определений и понятий. Сколько бы их ни было, они вечно будут заново присоединяться к этой идее и никогда её не исчерпают! Идея — всеобщая, а они — особенные. Поэтому разрыв всегда будет; профессор никогда не догонит черепаху!

Итак, возвышенное есть абсолютно исчезающее различие всеобщего и особенного в сфере искусства. В связи с этим я должен сказать два слова о том, чего Кант не касается. Каково же отношение возвышенного и прекрасного на самом деле? Это что — действительно друг возле друга стоящие моменты? В самом определении возвышенного мы находим у Канта два момента: всеобщее и особенное, но эти моменты являются одновременно и моментами прекрасного. Значит, возвышенное — это не нечто, стоящее рядом с прекрасным, а определённая форма самого прекрасного! Что это за прекрасное,

если в нём нет всеобщего и особенного, притом в таком соотношении, что особенное не выражает целиком и полностью всеобщего, хотя и целиком определено всеобщим?! Значит, если в прекрасном предмете более интенсивно выступает противоречие особенного (природной определённости) и всеобщности, определяющей её, то это прекрасное выступает как возвышенное. Значит, само возвышенное есть модус прекрасного. Независимо от того, о каком моменте далее будет идти речь: комическое, трагическое, безобразное и так далее — всё это никогда не выйдет из того, чтобы быть определённо-стью самого прекрасного. Поэтому нет прекрасного с одной стороны и стоящих рядом с ним других моментов отношения. Если угодно, это — моменты, модификации развития самого прекрасного в его собственной определённости. Ничто не может быть трагическим, комическим, возвышенным, безобразным и так далее, если в них отсутствует одно — прекрасное. Скорее всего, все остальные моменты зависят от прекрасного в них и никакого иного отношения к эстетическому суждению не имеют (но я вам говорю о том эстетическом, которое нигде не выражено лучше, кроме как в эстетике Гегеля).

Я дал вам кантовское представление о прекрасном. Предметом, соответствующим второй форме целесообразности способности суждения, выступает организм, и я уже говорил, что величайшая мысль Канта состоит в том, что организм или органическую природу, с одной стороны, и искусство — с другой, он поставил в один ряд. Поэтому когда Чернышевский говорит, что «прекрасное есть жизнь», то, простите, это есть воровство — достаточно было оглавление у Канта просмотреть (у нас на Руси всегда быстро учились за счёт оглавлений)! Итак, что же такое организм? Согласно материалистической точке зрения, организм собирается из готовых частей. Кант очень хорошо знал этот взгляд и удивлялся, ибо организм — это не сумма частей, не совокупность органов. Это не «элементы», не «структура»; всё это, вместе взятое, не даёт ничего. Кант, по сути дела, воюет с механистическим представлением об организме, но он воюет и с химическими представлениями. До тех пор, пока естествознание стоит на точке зрения отношения причины и действия, то есть детерминизма, Кант остаётся, например, для В.Ф. Асмуса, величайшим фантазёром («Это органическая-то природа не должна быть рассмотрена с точки зрения причины и действия?»). Но Кант пришёл к простому выводу: сколько ни эксплуатируй отношение причины-действия и все категории, которые *a priori* выставил рассудок, можно объяснять всё, но нельзя объяснить самой жалкой травинки! Кант знал, что органическая

природа никак не может быть редуцирована к химическим и механическим явлениям. Кант уже знал качественную определённую органической формации природы, а для В.Ф. Асмуса и компании это совершенно не понятно, отсюда и гипотеза Опарина. Организм, в отличие от механизма, есть такое соединение, где всеобщая определённая определяет всю его конкретную особенность. Потому и ненавидят Канта, что он стоит тут поперёк дороги и опровергает всё и вся. Понимаете, по Канту, не органы в соединении между собой дают живой организм. И в живом организме, и в трупе — одни и те же органы, но уберите из организма жизнь, и отношения причины-действия, механизма тут как тут! По Канту, дело в живом организме и в трупе обстоит прямо наоборот. У трупа части определяют целое, особенное определяет всеобщее, поскольку здесь особенные органы определяют всеобщий организм, то есть бытие определяет сознание, тело определяет душу. Живой организм тем и отличается от трупа, что у него не органы определяют всеобщность тела, а, наоборот, всеобщность организма определяет его же особенные органы. Или, проще говоря, всеобщая душа нигде не присутствует, даже в щитовидной железе! Ни в каком отдельном органе её не найти и, тем не менее, она правит всеми органами. По Канту, организм есть та природная определённая, где всеобщая природа реальности определяет её особенное содержание. Значит, и здесь, как и в произведении искусства, мы имеем отношение внутренней цели. То есть организм, как и произведение искусства, является определённым способом единства природной необходимости и свободы, чувственной определённости особенной реальности и всеобщей природы. Это значит, что произведение искусства и организм принадлежат одной и той же всеобщей связи вселенной и различаются тем, что представляют различные ступени этого всеобщего единства. Иначе говоря, произведение искусства и организм являются разными формами всеобщей внутренней единой цели вселенной.

Но организм и произведение искусства являются всё-таки особенными реальностями, которые определяются своим всеобщим, а это — не всеобщая цель как таковая. Весь процесс развития эстетического знания, его воплощения в произведениях искусства, весь процесс органической природы не дают ещё всеобщего единства мира, всеобщей единой цели. Они остаются особенными формациями всеобщей цели вселенной. Значит, единство природной необходимости и свободы, реальности и понятия, природы искусства и органической природы в них достигается лишь относительное.

Нам нужно выйти за пределы этой ограниченности — нам нужно выйти к всеобщей цели, и мы должны выйти с необходимостью. Почему? Раз есть мир природы, подчинённый особым законам, и есть мир свободы, подчинённый всеобщим законам, имеющий своим высшим законом всеобщее единство, постольку должно быть достигнуто и их единство — единство природы и духа, а раз это единство должно быть, то должна быть и единая, высшая всеобщая цель. Значит, вселенная должна оказаться целью и средством самой себя; это — вечный круговорот себя самого. Она — не средство для экспериментов! Понимаете, те, кто их делает, они всё равно оказываются средством самой вселенной, которая с них берёт, а она берёт точно! Вот это высшее единство природной необходимости и свободы духа, по Канту, и есть бог — он есть высшая, абсолютная всеобщая цель вселенной. Как видите, «Критика силы суждения» кончается тем же самым, что и две другие, то есть постулатом бога. Разумеется, Кант в самом начале этой работы заявил, что ни теоретический, ни практический разум не дал нам доктрины знания, то есть вещи в себе. Рефлектирующая способность суждения этого знания тоже не даёт. Что же представляет собой рефлектирующая способность суждения? — Всего лишь субъективную максиму. Эта максима вышла у Канта с логической необходимостью и с зоологической необходимостью. Что же она обнаруживает?

Эмпирические законы природы как особенные хотя и подводятся под готовое всеобщее, но всегда содержат в самих себе нечто случайное. Отсюда вывод Канта: так уж рассудок устроен, что он всегда начинает с всеобщего, а от него, как к готовому, идёт к особенному, а потом — к единичному. Поэтому для рассудка единства особенных законов вселенной не существует. Если эти особенные законы природы случайны для абстрактной всеобщности рассудка, то между ними должно быть какое-то единство! Осознание особенных законов и осознание, что не может быть особенного без всеобщего единства — вот что привело Канта к принципу рефлектирующей способности суждения. Раз есть особенное, должно быть и всеобщее. Но, увы, первые две «Критики» уже научили нас, что никакого всеобщего, что носит у Канта название *вещь в себе*, нет. Дальше просто: оказывается, не сами организмы природы таковы, не само произведение искусства таково, а это принцип рефлектирующей способности суждения таков, чтобы с его помощью рассматривать органическую природу и произведение искусства. По Канту, принцип этот — не случайный. Этот принцип обладает

всеобщностью и необходимостью, но — как субъективной идеей, субъективной категорией рассудка. Тем не менее он — всеобщий и необходимый. Обратите внимание, что здесь выступает та же самая всеобщность, которая заперта в одностороннюю сферу субъективности: не организмы природы таковы, а это мы так рассматриваем их; не предметы искусства таковы, а мы их так рассматриваем. В этом как раз состоит ограниченность кантовского взгляда. Таков же и вывод относительно бога как высшего единства природной необходимости и свободы: познать бытие бога мы не можем, поэтому бог выступает предметом веры. Кант возвращается через христианство к неизвестному богу. Это возвращение для Канта неизбежно, так как от начала до конца он не выходит из отношения дуализма мышления и бытия, субъективного и объективного, то есть из того дуализма, на который набрела рефлексия Канта об опыте человеческого познания.

Значит, не вина, а трагедия Канта, что он ещё цепко держится за опыт. Фаза Канта в историческом развитии философии определена очень просто: она представляет собой первую рефлексию и первое серьёзное отрицание опыта как способа познания и существования. Отсюда — то положительное, что мы у него находим, и прежде всего это разработка хотя бы субъективной формы всеобщего. Одновременно от этого невозможно отделить историческую ограниченность, которая выступила как дуализм мышления и бытия. Но я скажу так: этот дуализм одновременно тем и хорош, что чем дуализм абсолютнее, тем он истиннее. Если вы хотите получить что-то истинное, то добейтесь прежде всего в определённости предмета и его развития абсолютного дуализма, тогда из этого абсолютного дуализма, как скажет вам позднее Гегель, родится истинное понятие. Значит, дуализм есть исторически необходимая фаза развития всеобщего единства — ведь потомство, например, берётся из дуализма пола.

Как предстояло дальше развиваться немецкой классической философии во взгляде на теорию Канта, мы рассмотрим на следующей встрече. Всё.

ФИЛОСОФИЯ
ФИХТЕ



ЛЕКЦИЯ ПЕРВАЯ

Фихте родился в 1762 году и умер в 1814 году. Этого достаточно. Мы начнём с предварительного понятия философии Фихте. Предварительное понятие философии Фихте, как и любой философской системы, всегда является самым трудным, потому что здесь нужно вынести вперёд, да ещё дать совершенно кратко субстанциональное целое философского учения. Тем не менее без этого невозможно какое-нибудь сознательное (хотя бы элементарно-сознательное) отношение к любому философскому учению. Предварительное понятие того или другого философского учения нужно нам для того, чтобы не попадать в объятия апологии этого учения и не скатываться к вульгарной форме его критики. Хотите или не хотите, должно уважать всеобщую природу, всеобщее содержание предмета философии. Почему? Потому что благодаря этому всеобщему содержанию у нас получается своеобразная всеобщая основа — критерий, в соотношении с которым любая философская концепция, любое философское учение сами раскрывают свою собственную ограниченность и то, что принадлежит им в развитии. При отсутствии же такого понятия с необходимостью начинается манипулирование внешней, вульгарной формой критики. Что является у нас самой распространённой формой критики в адрес всего исторического развития философии? Неважно, кем представлено философское учение, и независимо от того, как и что сделано тем или другим философом, мы всюду встречаем один и тот же припев, весьма многообразный по выражению, но один и тот же, единственный по содержанию: «Всё это не есть марксизм!» То у всех предшественников не хватает понимания общественного бытия как основания чего-то и так далее, то не хватает понимания руководящей роли партии и прочего. Получается очень своеобразная критика, которая под видом серьёзности и научности занимается только одним: захоронением всего истинного, причём как раз на этом трупном результате критикующие пытаются выдвигать что-то истинное. Чтобы у нас этого не было, мы вынуждены, не давая этому никакого объяснения, начинать с предварительного понятия, чтобы оно было отправным пунктом для выяснения того истинного, что достигнуто тем или другим философским учением.

А теперь — предварительное понятие философии Фихте. Пожалуй, лучше всего справиться с этим предварительным понятием, отправляясь от того, что застал Фихте, выступая в области философии. Застал он всё, что было до него эмпирически и исторически, то есть всю философию античного мира, средневековую философию, всю философию Нового времени, а непосредственно перед собой — кантовскую философию. Изучив философию Канта и его предшественников, Фихте первоначально выступил с простой мыслью. Поскольку, согласно Фихте, никто из современников Канта и никто после его смерти в 1804 году не удосужился понять, что такое философия Канта, постольку Фихте брал на себя этот труд. Это был правильный вывод! Если буквально привести его собственное положение, то оно звучит так: поскольку никто из современников, даже из так называемых кантианцев, не понял величайшего открытия Канта, а по-прежнему старается сочетать букву Канта с предшествующей Канту умершей метафизикой, постольку Фихте берёт на себя задачу разъяснить это величайшее открытие, полученное Кантом. Как видите, мысль самим Фихте выражена чрезвычайно просто, и она действительно проста. Но я не случайно начал с неё выяснение предварительного понятия философии Фихте. Дело в том, что если вы откроете все писания о философии Фихте, которые имеются у нас (и в переводе на русский с иностранных языков, и отечественные воинствующие марксистско-ленинские писания), то в одном пункте они все похожи друг на друга, как две капли воды. Философия Фихте трактуется таким образом, что трактовка по существу не имеет отношения к философскому принципу Фихте. Этот подход, к сожалению, распространяется не только на Фихте. По такой же причине этот подход бытует во всем кантоведении, которое сейчас просто бушует, как поганки после соответствующих природных предпосылок. В чём суть дела? Присмотритесь, ведь вы читали уже достаточно много из литературы о кантовской философии. Как она трактует кантовскую философию? В этой литературе речь идёт о чем угодно, но только не о том, что является проблемой, выступившей как раз благодаря Канту. У Канта, как мы выяснили, речь идёт об одном вопросе: с каким содержанием, тем более — с истинным содержанием, с каким так называемым «внешним объективным миром», данным человеку, существующим «до человека и независимо от него», мы можем иметь дело, если мы при этом не учитываем форм человеческого мышления? Вот и вся проблема. Нам говорят, что внешний мир и природа существуют

вне и независимо от человека. Колоссальное философское положение! Простите, пожалуйста, а что такое природа вне человека, до человека и предшествующая человеку? Какая определённая принадлежит этой природе и кто, каким путём и откуда знает её определённую?! Понимаете, какая хитрая «философская штучка»? Мы знаем определённую ещё до того, как приступили к познанию этого. Простите, а неужели мы знаем, что внешний мир существует до человека, то есть уже такое знаем, что дальше материалисту и знать-то уже нечего?! Тогда зачем ещё что-то нужно знать о природе? Раз она предшествует, то и довольствуйтесь этим знанием! Это и есть абсолютная пуповина материализма. Кант же поставил невинную проблему — задал детский вопрос такого рода, как будто он имел дело со всей командой диаматчиков: откуда, спросил Кант, вы знаете, что такое природа, предшествующая человеку, существующая до него и так далее? Если вы говорите, что субстанция Спинозы — хорошая и материалистическая, то откуда вы и это знаете? Как вы пришли-то к этому? Вопрос упирается в простое: имеют при этом или нет какое-нибудь значение форма мышления как таковая и определённая формы? Вы знаете, что это такое — кантовская постановка проблемы? Это значит: можно ли без определённого метода овладеть истинным содержанием предмета? Ни более, ни менее! Если вы хотя бы перелистывали Канта, то, наверное, обратили внимание, что почти каждая работа критического периода Канта всегда завершается рассуждением о методе. Более того, сам Кант везде формулирует, что проблема упирается в проблему метода. Когда я вам подробно разъяснял, что значит, по Канту, всеобщность и необходимость тех или иных научных положений, так это и была, простите, проблема не факта, а как раз метода, который должен дать всеобщность этих положений. Если бы это была проблема факта, то было бы достаточно простой софистики: собирайте в кучу явления — вот ещё одно явление говорит о том же самом, вот ещё одно и, видите, их теперь — подавляющее большинство, а меньшинство — подавляемое, значит, это — закон!

Так вот, как раз Фихте прекрасно осознал то, чего не осознает вся литература о классической немецкой философии. К чему она вся сползает? К более-менее верной трактовке, к пересказу, к описанию того содержания, которым занималась классическая немецкая философия, да ещё в расщеплённом виде под названием так называемых «проблем», а у нас ещё и с припевом, что её представители — идеалисты от начала до конца. Классическая немецкая философия,

грубо говоря, гроша бы медного не стоила и не представляла бы для нас никакого интереса, если бы она была просто инстинктивным познанием какого угодно богатейшего абсолютного содержания. Это — позиция диаматчиков, но не немецкой философии. Немецкую классическую философию не интересует, что такое гражданское общество в его определённости, со всей системой экономической потребности, что такое право и так далее; её интересует другое — как эта определённость, чтобы она выступила истинной, должна быть соединена с определённым методом! Простая абсолютная заповедь немецкой философии состоит в одном пункте — что для истинного содержания всегда требуется истинная форма мышления, а истинная форма в отношении к истинному содержанию своим результатом должна иметь то, что называется истинным методом познания. Посмотрите, что отсюда получается: оказывается, вся наука и вся проблема величайшей классической немецкой философии состоит в том, чтобы найти, выражаясь абстрактно, истинный метод познания. Но тут возникает вопрос: так что же, кроме философии нет никакого метода познания? Ведь сколько же других наук было до немецкой классической философии, да ещё они, согласно глубочайшей марксистской версии, отпочковались от философии в древнем мире и стали прочими самостоятельными методами и так далее, и притом настолько отпочковались, что, видите, даже Декарт, Спиноза и другие вплоть до Шеллинга из геометрии вынуждены были для философии заимствовать геометрический метод, чтобы обеспечить научность философии! Понимаете, в чём дело? А каких только философских методов нет у нас сейчас: и феноменологический анализ, и структурный подход, и функциональный, и системный, и бессистемно-анархический и так далее! Все они есть, и всё это является эмпирическим набором, эмпирическим коллекционированием и эмпирическим комбинированием в сфере эмпирических методов для получения суррогатности под простым, абстрактным наименованием «методологии». Это именно не метод, а просто методология, то есть мешанина эмпирических методов, но поскольку слово «методология» говорит обо всех эмпирических методах сразу, не указывая ни на какой, то такой методологией вообще-то удобно пользоваться. На самом деле автор не следует никакому методу, поскольку он вообще к анализу не способен, ибо у него нет даже развитого рассудка, а потому он говорит: «Я пользуюсь марксистско-ленинской методологией!» Правда, хорошая штука?! Эти выдумки в виде методологии как абсолютной по-

тенции хороши для скрытия такими авторами своей абсолютной и прежде всего философской импотенции (хотя, может быть, в сфере органического и они обладают какой-нибудь реальной потенцией — они ведь самовоспроизводятся!).

Итак, поскольку, как я сказал, уже для Канта встала основная проблема нахождения истинной формы для того, чтобы получать истинное содержание, постольку это уже была проблема поиска истинного метода. Значит, уже у Канта имеется налицо отрицательное отношение к заимствованию метода у других наук и к перенесению их в область философии. Вы знаете, что свой метод Кант называет трансцендентальным. Но почему? «Ну, конечно, потому, что он страдал дурной привычкой стоять на точке зрения субъективного идеализма!» Очень хорошее и простое объяснение, но, понимаете, трансцендентальный метод, хотя он как субъективный и очень плохой, однако он является, прежде всего, противоположностью эмпирических методов — он есть прямое отрицательное отношение ко всем эмпирическим методам, вместе взятым. Почему? Потому, что, какими бы хорошими они ни были в своей области, они не годятся в сфере философии! Вот вам иллюстрация: сейчас у нас много историко-философских марксистов, которые сводят в одну кучу все способы мысли: у Галилея, у Декарта и у Ньютона. Простите, пожалуйста, но я ставлю прозаический и детский вопрос: а откуда Ньютону известно, что закон притяжения является всемирным? То, что Ньютон так считает, это его дело (он лично мог считать что угодно и сообщать об этом своей жене и даже королевскому научному обществу, членом которого он был), но то, что он лично считает, не касается науки. Речь идёт о серьёзном деле: почему данная концепция физики, трактуя определённый закон, который она открывает всего лишь на ограниченном круге явлений природы, считает этот закон всемирным? Обратите внимание, что космонавтики тогда не было и вообще ни черта ещё не было — никуда не летали, ничего не запускали, телескопы были примитивнейшими, так что круг явлений был крайне ограничен. Что же можно знать в сфере этого опыта, какие явления? — Только какой-то жалкий круг, какую-то ничтожную конечность вселенной, а провозглашается, что это закон всей вселенной! На каком основании? Я понимаю, что рассудок всегда хочет придать себе напыщенную важность. Ну и пусть делает из себя индюка или что угодно, но ведь одно дело, что он из себя делает, а другое — что он представляет собой для воспринимающего, думающего сознания! Это разные вещи. Одно

дело провозгласить, что это универсальный, вселенский закон, а другое — имеем ли мы на самом деле дело с таким законом. Нам говорят, что Ньютон обобщал. Но само обобщение есть дурная бесконечность, дурная прогрессия; поэтому — сколько ни обобщай — всего, то есть всю вселенную, не обобщить! Вывод: значит, никаких всеобщих законов мы знать не можем. Поэтому этот закон должен быть сформулирован по-другому: в той мере, в какой нам в эмпирическом опыте известны явления, свидетельствующие о таком отношении, этот закон является действующим, а за пределами их неизвестно, есть ли этот закон. Это — обычное движение индукции; мы знаем лишь настолько, насколько явления включены в сферу нашего опыта, не более.

Как раз это и вызвало реакцию у Канта: что это за наука, если никакого необходимого и всеобщего знания у нас нет, а мы при этом ещё кричим о какой-то точности науки, о точных науках?! Почему же он назвал свой метод трансцендентальным? Потому, что трансцендентальное, помимо того, что оно является противоположным эмпирическому, или, как выражается Кант, апостериорному, оно ещё своим источником-то имеет ни много ни мало — абсолютное Я, трансцендентальное единство самосознания. Абсолютное! В отношении явлений внешнего мира абсолютное остается неизвестным через индукцию, но, что касается формы мышления, то мы имеем дело с абсолютным. Вся определённая форма мышления всё равно упирается в своё собственное высшее единство. Я могу ходить, могу что-то слышать, могу что-то видеть, ощущать и так далее, но, тем не менее, по форме всё стекается в единую точку. Значит, если всеобщее нельзя найти в сфере материала, содержания, предметов, вещей, явлений и так далее (в сфере бесконечного многообразного бытия, где от бытия только и выступает, что одно многообразие, то есть обломки расщеплённого бытия) — если в этой сфере никакого единства, никакой всеобщности и необходимости открыть нельзя, то, по крайней мере, с этой всеобщностью мы имеем дело в форме мышления. Это уже слишком много, ибо если содержание никакой всеобщности не даёт, а в мышлении мы эту всеобщность способны раскрыть, то, значит, к знанию какого-то единства многообразия вещей как предметов опыта мы способны идти через единство мышления. Ясно это? Значение мышления и форм мышления у Канта выступает совершенно иначе, чем это представляется и трактуется по сей день. Проще говоря, без высшего единства мышления не выступает, не существует и не имеется никакого единства самой

вселенной! Всё оставьте (говорите, что вселенная всё-таки должна обладать единством, что не может быть, чтобы она была просто разрознена и так далее), но уберите один пункт, утверждайте, что у мышления в его бесконечно многообразных формах нет никакого единства, и никогда никакого единства, никакого опыта, никакого, даже относительного, обобщения — ничего не получится! Значит, кантовская точка зрения — точка зрения субъективного, трансцендентального идеализма — не есть только нечто ущербное и чрезвычайно ошибочное, как она выступает для марксизма. Она содержит ещё один пункт, что единство — в мышлении, хотя и не развивает этого, не знает ещё, почему оно есть гораздо более развитое единство, чем единство в самом внешнем мире. Но акцент в этом направлении уже есть, потому что мышление поставлено как тот источник, который определённо раскрывает все связи всего самого внешнего мира. Улавливаете это? Значит, в кантовской проблеме трансцендентального, субъективного идеализма содержится в себе, то есть в скрытом виде, величайшая проблема — та, что мышление должно оказаться истиной всякого бытия. Да, но какое мышление? Поскольку мы знаем, что Кант разбирает чувственность, рассудок и разум, то оказывается, что высшее единство, хоть мы его не познаём, но как высшее единство оно — в разуме, и разум должен быть высшей истиной всякого бытия! Понимаете, хотя рассудок, по Канту, даёт столько хорошего, но, поскольку он высшего единства не даёт, это высшее единство остаётся, по крайней мере, хотя бы как субъективный принцип разума. Я специально так разворачиваю для вас позицию Канта (хотя я вам её уже изложил), чтобы у вас не было горечи от одной только отрицательности и ущербности кантовской дофилософской точки зрения. Я вынужден как раз затронуть это потому, что от того, что я вам сейчас так популярно и доступно говорю, отправлялся Фихте.

От чего же он отправлялся? Теперь мы позволим себе перейти к этому. Я наметил вам основную проблему: оказывается, философский метод должен вырабатываться именно в аспекте отношения форм мышления и содержания внешнего мира. Что тут самое интересное? — То, что благодаря выработке философского метода, которого она никогда не имела до классической немецкой философии, философия в этом процессе вырабатывания философского метода впервые открыла то, что никто никогда не знал и в сфере опытной науки никогда не узнает, а именно — всеобщий закон развития вселенной. Вот как! После этого осталось только эксплуатировать

это исторически сделанное величайшее философское открытие и ругаться в адрес того, кто это открыл, потому что иначе пропадёт собственное достоинство: «Чего же мы-то стоим — мы, не открывшие этого?» Уловили, что приём этой критики, которая по содержанию является руганью, состоит в том, чтобы скрыть свою собственную философскую нищету? Когда человек что-то у кого-то ворует, он больше всего нападает на того, у кого украл. Потому что, если уж по этому отношению виноватым оказывается тот, кого обобрали, то, естественно, укравший это выглядит очень благородно. Ведь он же ругает его за отсутствие чего-то; как же он мог его обобрать?! Но если сообразить на минутку, что ругань и есть иная форма воровства, то нетрудно сообразить, что тут работает нечистая совесть. Это — замечание следов своего собственного воровства, порок в благородной одежде добродетели! Понимаете, в чём дело?

Итак, исходным пунктом для Фихте выступает прежде всего само то отношение, которое называется опытом — то, что было как раз исходным пунктом, осью всего развития метафизики и эмпиризма Нового времени и предпосылкой кантовской философии. Фихте рассуждает очень просто: в опыте всегда есть два момента; грубо говоря, есть предмет и есть сознание об этом предмете. Есть вещь и есть интеллект, как и их отношение друг к другу. Всё! Что опыт даёт, а чего он не даёт — это Фихте уже хорошо знал: опыт даёт то и сё, претендует на то и сё, но ни всеобщности, ни необходимости он никогда не даёт. Поэтому перед ним и встала проблема простая, в чистом виде её необходимости: коль опыт этого не даёт, значит, в этом точно содержится именно ограниченность опыта, за пределы которого нужно выйти. Нужно выйти за пределы ограниченности опыта — не отбросить опыт и не удовлетворяться ограниченностью опытного знания, а выйти за его пределы!

Значит, если в целом взять все науки вместе, то они по сути являются опытными науками, науками опыта — разветвлениями, модусами, видами одного родового опыта познания, или опыта познания как рода. Великолепно! Поскольку же все науки являются опытными (каждая есть определенный опыт и все вместе взятые — опыт), постольку они должны находиться в связи друг с другом. Таким образом, между науками должна быть какая-то связь и внутри каждой опытной науки должна быть связь. Улавливаете? Но в опыте мы имеем с одной стороны — предмет, а сознание предмета — с другой стороны. Поэтому опытные науки не знают своего собственного основания. Неплохо звучит! Это значит, что они не знают, почему

они и откуда — не знают, откуда предмет в опытной науке, не знают, откуда сознание взялось, и не знают, почему, например, сознание вовсе не является каким-то материальным предметом внешней природы. Простите, сознание — это не кусок лавы, не гранит, не дерево и так далее, но, тем не менее, сознание, не будучи этим, ещё, говорят, это познаёт. Почему? Между прочим, это «почему» касается и современного марксизма-ленинизма, известного под названием философии. На этот вопрос он отвечает: «Практика свидетельствует!» Великолепно! Если практика свидетельствует, если она — исходный пункт, основание и результат всего, критерий в начале и критерий в конце, то есть абсолютный критерий, то познание вообще не нужно — пусть практика и свидетельствует обо всём! Но это — современное состояние под названием философии, а Фихте к этому не относится так легкомысленно. Итак, поскольку любая опытная наука не знает своего основания, естественно, что в результате этого она не знает и своих собственных связей и моментов. Фихте задает ядовитый для марксизма вопрос: может ли наука состоять из разрозненного суррогата, быть свалкой различных положений? Может ли быть в науке одно положение, рядом — ещё положение и так они громоздятся друг возле друга? Что касается марксистско-ленинской философии, то сейчас она именно такова; любую работу открывай — это как раз свалка противоречащих друг другу разрозненных и совершенно эмпирических, откуда-то подхваченных положений, между которыми нет никакой связи. Если пишутся две главы рядом в разделе диамата, то они абсолютно уничтожают друг друга, и это никого не волнует, потому что книга выходит под редакцией заслуженного деятеля науки СССР и заслуженных артистов СССР в вопросах философии. Таким образом, создаётся как раз арена иллюзий философии. Понимаете, все современные марксистско-ленинские философы — это выросшие под руководством фокусника Кио, только пошедшие в другом направлении, ибо они создают иллюзию научности на основе суррогата и эклектики со всего мира натасканных положений! Ещё раз повторяю, что Фихте к этому не относился так легкомысленно. Поскольку наука не может выяснить своего собственного основания, не знает его и, следовательно, не знает своей собственной связи, постольку без внутренней связи положений нет науки! Самое важное, что не только в науке нужна связь (причем — внутренняя) различных положений друг с другом, иначе получится просто эклектика. Понимаете, в конце концов эклектически можно поступать и практически — например,

к мужскому пиджаку пришить ботинок. А почему бы и нет? Вот вам и образец! Но если бы сознание воспринимало такое, то оно бы пришло в ужас, придя в магазин за покупкой; а когда к пиджаку пришивают сапог и выдают это как раз за две главы диамата, то это никого в ужас не приводит!

Так вот, связь положений должна быть внутренней. Все положения в отдельной науке должны быть внутренне связанными друг с другом. Но что для этого требуется? Как и почему одно особенное положение может быть внутренне связано с другим положением? Ведь само это положение не связывается с другими и другие положения не связывают себя с этим. Значит, требуется ещё один момент — то, что было бы источником связи особенных положений друг с другом! Вот это нечто как источник и основание связи и есть принцип эмпирической науки. Значит, если угодно перевести на другой язык, любая наука прежде всего имеет положения, но, помимо положений, чтобы они были внутренне связаны, наука должна ещё иметь основное положение — принцип. Улавливаете? Фихте не на шутку ставит величайшую проблему. Если речь идёт о научности и о науке, то это не некий неопределимый икс — не эта серьёзная «материалистическая научность» и так далее. Не в этом дело, а в том, что все особенные положения в науке связаны друг с другом через всеобщее положение данной опытной науки. Значит, любая опытная наука есть органическое целое, то есть научный организм, или организм науки, где есть всеобщее в пределах данной опытной науки положение и есть особенные положения, причём особенные положения внутренне связаны друг с другом через всеобщее положение данной науки, через её всеобщий принцип и только поэтому — необходимы. Понятно это? — Хорошо! Но ведь опытных-то наук много? — Много, и число их растёт. Значит, если мы пока отбрасываем просто положения науки и берём только их главное, основное положение, то есть принцип каждой опытной науки, через который связаны все особенные положения данной науки, то получается, раз каждая опытная наука имеет свой принцип, сколько есть наук — столько и принципов. Уловили? — Великолепно! Но теперь встаёт тот же самый вопрос: что же связывает друг с другом эти-то принципы? Ведь их пока — только множество, многообразие, расчленённость, а ведь должно быть и единство! Как же сама наука в целом выясняет и может выяснить, познать свой высший принцип? Как благодаря этому знанию принципа выясняется теперь связь всех особенных принципов различных наук (потому

что по отношению к всеобщности принципа они оказываются особенными принципами)? Значит, опять та же самая проблема: как и кто объяснил знание связи всеобщего и особенного? Сперва эта проблема выступает в пределах одной опытной науки, а теперь применительно ко всему опытному знанию. Должно быть всеобщее (всеобщий принцип), особенное положение и их внутренняя связь друг с другом. Вопрос тот же: может ли опытная наука в целом, как таковая познать свой собственный высший принцип и внутреннюю связь научного опытного знания? Это — то, над чем у нас всю жизнь бился покойный академик Б.М. Кедров, занимаясь системой опытной науки, а ему помогал покойный профессор Б.Г. Ананьев и другие, что отражено как раз в знаменитой советской философской энциклопедии и кратко называется «классификация наук».

Итак, Фихте ясно, что вследствие ограниченности опыта опытная наука как таковая не может знать своего высшего принципа и, следовательно, необходимости особенных принципов каждой науки, как и их связь. Раз не знаем этого, то, извините, в этом и состоит ограниченность науки. Что это за наука, которая знает то и сё, но не знает себя?! Это примерно то же, что очень развитой человек светлого будущего, который знает то и сё, великолепно реагирует своим просто биологическим существованием на любые процессы в сфере природы, в которой он пребывает и так далее, но не знает одного — того, что он вообще-то есть человек. Знаете, кто это такой — этот развитой человек? Это — обычный дикарь! Так вот, если наука знает даже частицы атома и что с ними происходит, но не знает себя самой, то, простите меня, это всё-таки — наука дикаря! Вдумайтесь: что это за наука, которая не знает своей собственной природы?! Она знает и то, и сё как предмет науки, притом — абсолютно знает, но не знает себя самой, или, как позднее скажет Гегель, не знает своего собственного понятия. Но если эта наука не имеет собственного понятия для себя, то может ли она иметь понятие об абсолютно-истинном отношении к предмету?! Вы улавливаете? Догадываетесь теперь, откуда ограниченность опытной науки как таковой? Опытная наука ограничена именно потому, что она есть всего лишь обыденная точка зрения нефилософского сознания, ибо она имеет дело только с предметом и при этом никогда не имеет дела одновременно с мышлением об этом предмете. Вот где источник ограниченности опытной науки как таковой! Вот почему она не знает себя самой и создает всего лишь фетишизм, идолопоклонство, веру в то, что она имеет и даёт абсолютное знание об определённости

предмета, которой она занята! Она лжёт — может быть, того и не зная! Она не может знать истинности своего предмета потому, что не занимается тем, в чём выступает эта истинность или неистинность предмета, то есть не занимается мышлением. Уловили? А теперь посудите, насколько это просто. Вот, например, природа (если не брать то, что её активно переделывали по планам за последние сто лет) — она для дикаря была то же самое, что для Аристотеля и для Гегеля? Природа-то, по диамату, одна и та же — она «вне и независимо», предшествует и дикарю, и Аристотелю, и Гегелю. Но познакомьтесь с природой через сознание дикаря, Аристотеля и Гегеля и вы увидите, что это — три разных природы! Удивительно ли, что для бессознательного сознания и природа выступает в этой её однобокости: она же — вне человека, вне сознания и так далее, является прямой противоположностью сознания, его антиподом, а поскольку за человеком — всё живое, постольку в ней — всё мёртвое?! Это как раз тот пункт противопоставления, который был предъявлен, например, Рериху, вынужденному впоследствии даже эмигрировать из России, ибо уж больно ему не нравился взгляд на природу как на мёртвую.

Итак, опытная наука не может раскрыть своего основания. Мы не знаем основания опытной науки как таковой, потому что в пределах опытной науки никогда не решается вопрос, почему сознание способно познавать противоположность — ничего общего с ним не имеющий предмет. Апелляция к практике здесь равным счётом ничего не даёт. Это как мёртвому припарки — сколько ни припаривай, он всё равно будет трупом. Уж если мы теоретически не знаем, почему сознание соответствует определённости предмета, то никакая практика здесь ничего не раскроет! Это, понимаете, слишком смахивает на те приёмы, которыми был вынужден пользоваться доктор Фауст, когда население обращалось к нему за лечением. Он всегда прописывал всем одно и то же средство и, самое главное, большинство из этого населения считало, что он — величайший доктор, который всегда помогает. Бедных пациентов «спасала» практика! Итак, поскольку наука опыта не знает своего основания, постольку за познание, по Фихте, должна взяться совершенно другая научная дисциплина, то есть философия. Философия должна иметь своим предметом то, что не имеет своим предметом опытная наука как таковая — а именно, если опытная наука представляет собой лишь опыт, то философия должна заниматься основанием опыта. Без путаницы терминологий, что является способом, скрывающим узкую

мысль, мы, по крайней мере, имеем совершенно простую мысль Фихте: опытная наука есть просто отношение примеров самого опыта (если угодно, процесс бесконечного опытного знания), а философия есть строго определимое познание всеобщего основания опыта. Всё! Если сама наука — опыт, то философия — это познание основания опыта. Как видите, путаница здесь невозможна; есть расчленение и оно — очень простое, но в высшей степени философское и абсолютно важное.

Что такое основание опыта? Я специально так подробно разъяснял вам, не придумывая от себя и не импровизируя, а, в общем-то, развивая мысль самого Фихте: поскольку речь не идёт отдельно ни о каком обособленном круге опытных наук как таковом, постольку, когда философия должна выступить с познанием основания, это основание должно быть всеобщим. Значит, если перевести это в совершенно краткое определение, философия должна иметь своим предметом всеобщее содержание. Пусть опытная наука в своём бесконечном прогрессе имеет дело с чем угодно, но философия, по Фихте, всегда должна заниматься единым — познанием всеобщего. Именно она-то и есть всеобщее основание опыта! Обратите внимание: этот пункт, который получает Фихте, вроде бы идёт от Канта. У Канта вроде бы такая же предпосылка, но одновременно мы с вами увидим, насколько огромный шаг делает Фихте по развитию философии после Канта. Кант, как вы помните, занял в качестве окончательных результатов своей критической философии интересную позицию: философия может быть не познанием истины, а только критикой субъективных способностей, которые хотят иметь дело с истиной, — и всё! Философия, по Канту, — это не доктрина истины, а критика субъективных условий отношения к истине. Вы сейчас уже должны были сообразить, насколько меняется для Фихте исходный пункт. Ведь для него предпосылкой выступает не абстрагирование от опыта, не отвлечение от опыта (он — нехороший, он — ограниченный и так далее), а, наоборот, выяснение всеобщего основания самого опыта. Отсюда следует простой вывод Фихте: философия (по крайней мере, его собственная философия) должна иметь предпосылкой систему опытной науки. Если есть систематическая связь всех наук опыта, если есть система опыта, то, говорит Фихте, есть его собственная философия, которую он поэтому называет наукоучением, и наоборот — если есть наукоучение, то есть и система опытной науки. Фихте говорит, что это образует обычный логический круг. Но это — круто сказано! Логический

круг здесь в одном аспекте представляет только совершенно точное определение, что эти два момента взаимно требуют друг друга: нет системы научного знания, нет и наукоучения; нет наукоучения, нет и системы опытного знания. Но если мы остановимся на этом моменте, то сразу создается превратное представление, искажающее мысль Фихте.

Понимаете, ведь если есть сама система опытной науки и благодаря этому есть наукоучение, которое занимается этой системой, тогда встаёт вопрос: если система опытной науки уже есть, то зачем ещё ею заниматься? Но я же вам не случайно разъяснил сперва, следуя обратному ходу мысли, почему опыт наук не может знать ни своего всеобщего основания (принципа), ни необходимости связи своих особенных положений и почему для себя самой опытная наука не выступает ни в какой системе. Поэтому для эмпирической, опытной науки и не является стыдом, что у неё или у себя самой она не находит никакой внутренней связи различных положений! Эклектика — это святая святых опытной науки! Потому-то наукоучение по названию является не философией, а именно наукоучением, что его предпосылкой не выступает система опытного знания. Ведь какова эта система? — Совершенно не существующая для себя самой! Поэтому дело обстоит здесь гораздо проще, чем кажется: если отсутствует наукоучение как философия, которая познаёт всеобщее основание опыта и внутреннюю связь его особенных положений друг с другом, то, простите, системы опытного знания на самом деле нет! Есть одно возле другого, есть много научных дисциплин: вот вам, пожалуйста, астрономия, вот — медицина, а вот вам — тибетская медицина, вот вам химия, а вот — алхимия современной ядерной физики и так далее, но всё это — друг подле друга, и не более! Понимаете?! Как угодно называйте это — «мировоззренческим аспектом» или чем угодно, как теперь любят, но сколько не слепливайте опытные науки друг с другом, никакого мировоззрения (кроме как раз агрегата эклектики) не получится. Поэтому, раз я коснулся этого пункта, делаем строгий вывод: в сфере опытной науки вообще нет мировоззрения! Мировоззрение — это вам не эклектика! «Я думаю об одном, о другом, о третьем и всё это соединяю в одном себе, потому что я на всё это смотрю по-разному» — это не мировоззрение! Мировоззрение требует того, чтобы все определения и отношения к любому созерцанию базировались на абсолютном, единственном принципе. Даже дуализм не является мировоззрением, а плюрализм и эклектика — тем более! Так вот, если говорить строго, Фихте, как

видите, выдвигает проблему мировоззрения, то есть проблему научности философии не за счёт того, что она свою собственную нищету поддерживает богатством опытной науки. Наоборот, философия делает своим собственным предметом познания бессознательность, отсутствие всеобщей связи и всеобщего содержания в опытной науке. Это — совсем разные вещи! Можно сказать так: философия, по Фихте, должна иметь своим предметом всеобщее, а опытная наука всегда имеет своим предметом особенное. Но поскольку Фихте очень серьёзно понимает всеобщее (лучше, чем современные нам марксисты), постольку для него всеобщее не складывается из особенного и на особенном как основании, а наоборот — всеобщее есть основание всего особенного! Поэтому соотношение философии и опытных наук для Фихте однозначно: не опытные науки являются основанием философии, а философия и философское познание является основанием всей опытной науки. Нет философского познания — нет и никакого познания! Вы спросите: почему? — Да потому, что, как мы уже с вами выяснили, любая опытная наука имеет дело с предметом, но не с мышлением об этом предмете, а поскольку с предметом-то одним делать нечего, поэтому опытная наука должна молчаливо пользоваться самым превратным, самым искаженным, примитивным, природным мышлением. Вследствие этого опытная наука и является обычной инстинктивной наукой, а философия как раз должна освободить опытную науку от этой ограниченности! Проще говоря, опытная наука пребывает в пределах слепой необходимости своего предмета — это без шуток и строжайшим образом! Какую-то необходимость предмета и определённую предмету опытная наука знает, но эта необходимость — всего лишь слепая. Почему? — Потому, что она — не всеобщая внутренняя необходимость, то есть не раскрытая, не открывшая себя, не познанная и поэтому — слепая необходимость. Я думаю, теоретические последствия слепоты этой необходимости опытной науки ясны: слепая необходимость всегда оборачивается слепой случайностью. Так она пребывает в своей определённости как слепая необходимость — как всего лишь внутреннее для мышления или, если угодно, внешнее. Я сказал: «внутреннее для мышления», а не «в мышлении», ибо раз она — внутреннее для мышления, то, значит, она и не является необходимостью, выступившей в определениях мышления. Поэтому если нам что-то ждёт в качестве всеобщего эмпирического зла, то это — от сферы опытного познания и практики, что является двумя модусами одной и той же особенности отношений. Практический

опыт не лучше теоретического опыта. Наоборот. Это, если угодно — два сапога одной и той же персоны, только и всего! Поэтому Фихте, надо сказать, оказал человечеству величайшую услугу, поставив эту великую проблему. Нужно знать всеобщее основание опытной науки и поэтому знать, что такое опытная наука! Это — гораздо серьёзнее, чем все классификации опытных наук, вместе взятые!

В опыте, как мы с вами установили, есть, по Фихте, два момента. Это — правильный взгляд: с одной стороны, в опыте есть предмет, с другой стороны — сознание, а он есть их отношение друг к другу. Теперь стоит вопрос: что должно быть основанием опыта? Для того чтобы получить основание опыта, мы не должны, сидя на досуге, подумывать: что бы такое могло быть его основанием? Фихте таким путём не идёт. Он обнаруживает величайший инстинкт разума, делая опыт исходным пунктом рассмотрения для выяснения того, что должно быть всеобщим основанием опыта. Это — великий шаг. Сейчас у нас основание опыта начали бы искать где-нибудь на стороне: «Где бы такое могло быть, где такое найти и откуда принести?» Фихте этого не делает. Он делает исходным пунктом сам опыт и старается, исходя из опыта, раскрыть всеобщее основание. Вы спросите: как же так? Можете спросить это законно, ибо сам опыт не способен раскрыть своё основание. Но не путайте две простые вещи — то, что я пояснил в качестве дикаря и Аристотеля. Одно дело — опыт, то есть отношение сознания и предмета, как оно имеет место в опыте, где есть предмет и больше ничего нет. Тут предмет — не только исходный пункт, но и конечный результат, и середина, то есть всё. Предмет для опытной науки есть начало и конец, альфа и омега. Он и особенное, он и абсолютное. Но другое дело — познание опыта. Когда начинается познание опыта, то с этого момента покидается точка зрения самого опыта в одном моменте — в том моменте, что стихийность опыта этим сразу снимается. Сама рефлексия опыта с необходимостью требует принятия во внимание и того, и другого момента — и предмета, и сознания. Вот это уже и есть первый, простейший, непосредственный выход за пределы ограниченности опыта. Как видите, исходный пункт — опыт, но простейшая рефлексия опыта есть уже выход за его собственную ограниченность, и Фихте начинает делать этот шаг.

Получается у него следующее. Поскольку в опыте есть два момента, постольку должен же хоть один момент быть основанием. И таких оснований, как открывается сразу, может быть два: или предмет есть основание для сознания и для опыта, или, наоборот,

сознание есть основание для предмета и для опыта. Прямо-таки идёт разбор так называемого «основного вопроса философии»: или первичен предмет, или первично сознание! Первичен, разумеется, не во времени, а в качестве основания. Значит, если, по порядку, исходным пунктом делается предмет, то предмет существует сам по себе и в нас не нуждается — не нуждается ни в наших аксиологических отношениях к нему, ни в наших гносеологических и прочих отношениях. Он вообще ни в чём не нуждается, ибо он есть, существует сам по себе! Нас нет — он есть; мы есть, он — тоже есть. Познаём его — он есть; не познаём — он тоже есть, потому что он сам имеет свою собственную определённую и прочее. Значит, если предмет должен быть исходным пунктом, то предмет определяет сознание, а сознание существует только потому, что есть предмет. Предмету всё равно — есть сознание или нет. Разве ихтиозавры, спрашивает один из основоположников, обладали уже мышлением марксистов? — Нет, конечно. Итак, вот-вот сейчас будет найдено чисто материалистическое основание опыта: предмет — определяющий, сознание — определяемо; каков предмет, каково бытие, таково и сознание, включая и общественное сознание! Но Фихте поступает очень просто. Он всерьёз принимает это, и он хорошо знал это. Он совершенно ничего не знал о современных нам марксистах, но он хорошо знал их генеалогическое древо. Поэтому он разбирает этот поиск основания опыта не по персоналиям, а по сути дела. Итак, предмет определяет сознание, бытие определяет сознание и так далее. Теперь Фихте ставит вопрос: а что это за предмет? Пусть он сам по себе существует, пусть у него должна быть какая-то определённая и так далее, но что он собой представляет? Что представляет собой, между прочим, природа до человека? Бога нет, всё — природа; она всё из себя породила, она обладает внутренними потенциями, свойствами и так далее, но какова её определённая?! Ведь если это — философская трактовка, то она должна быть строгой. То, что есть первое, но нет второго — это ж кому не известно! Если есть рабовладельческий строй, то коммунистического ещё нет и так далее. Пока есть первое, второго нет — потому оно и первое. Ведь если есть и первое, и второе, то чего же тут выяснять? Тогда это — псевдопроблема. Итак, есть природа, а сознания — нет. Прекрасно. Но теперь скажите, пожалуйста: что это за природа, что это за бытие? Молчите? — Фихте тоже не нашёлся, что сказать. Оказывается, так называемая «первичная» природа, предмет, бытие, субстанция есть вещь в себе! Узнаёте теперь происхождение вещи в себе?! Вот

на это Кант наткнулся и кричит: «Вещь в себе!» До сих пор ломают голову все марксисты-ленинцы: что такое вещь в себе и где она существует? Итак, первичное бытие есть лишь вещь в себе! А теперь скажите, пожалуйста, откуда эта первичная природа взялась? Это что, бытие само для себя является первичным, чтобы определить вторичным сознание? Предмет сам для себя есть первичное?! Так вот, оказывается, что поскольку это — природа, бытие, предмет, антипод сознания, постольку было бы верхом нелепости говорить, что этот предмет, природа являются первичными для себя. Поэтому как первичные они должны определяться потом — возникающим из этого предмета мышлением! Значит, когда говорят «первичный» и делают при этом вид, что предмет есть, а сознания ещё нет, то это определение первичности и есть не что иное, как определение сознания! Это сознание говорит, что предмет есть, а сознания — нет! Значит, вся спекуляция псевдофилософствования основывается на том, что разговоры о первичности и вторичности являются продуктом рефлектирующего сознания, но это определение рефлектирующего сознания выдаётся за первичность предмета для себя самого. Верх несуразности! Нужно всё-таки быть честнее. Если вы говорите, что природа первична, то будьте любезны говорить точно — что природа первична потому, что мы её определяем нашим мышлением как первичное по отношению к нашему лицу. Это — совсем другое положение, это — чистый Энгельс: наше мышление через себя самого определяет природу как первичное по отношению к мышлению. Чистейший, махровый доморощенный идеализм! То ли дело природа до мышления и как раз молчаливо выступающая в определениях мышления?! Кошмар: самый воинствующий материалист не может избежать первичности мышления! Мы с вами кое-что получили благодаря этому. Оказывается, вещь в себе в форме предмета, природы, реальности и так далее есть не только прямая противоположность сознания, но это ещё и предмет, абстрагированный от сознания, от мышления и притом абстрагированный именно мышлением! Не сам этот предмет отвлекается от мышления, чтобы утверждать себя как первичный. Значит, этот предмет есть вещь в себе не только потому, что он не имеет определённости, но ещё и потому, что он — чистая абстракция сознания! Согласитесь: обещали тело, а дали субъективную схему. Понимаете, вот приходите вы в ресторан и требуете кушанья, а вам вместо кушанья приносят рисунки. Вот такие фокусы проделывает эта материалистическая традиция, согласно которой предмет определяет сознание! Положительный

вывод: значит, материализм не способен раскрыть никакого всеобщего основания опыта и сознания. Приговор, как видите, хуже, чем гильотина у нас в 30 годах. Потому что этот приговор настолько подтверждается всей историей познания и практики, что хоть вешайся марксистам и материалистам! Вся история материализма, вместе взятая, включая современный марксизм, ничего не способна сделать для раскрытия всеобщих законов вселенной! Материалисты могут только эксплуатировать открытое, к счастью, другими. Всё наше современное философствование — это существование воровства открытого и сделанного другими; нечистоплотное существование согласно кодексу строителя коммунизма! Когда вместо тела нам дают абстракцию, то впадают в самую что ни на есть материалистическую спекуляцию!

Остаётся рассмотреть только второй момент: не может ли быть интеллект основанием опыта и определённости предмета?



ЛЕКЦИЯ ВТОРАЯ

Напомню, что в прошлый раз мы с вами остановились на главных моментах, которые представляет Фихте, взяв предметом рассмотрения опыт. Что мы получили? Мы получили одно из важнейших положений, которое можно кратко резюмировать таким образом: философия, занимаясь чем бы то ни было, начинает заниматься основанием, и она до тех пор остаётся философией или становится таковой, пока этим основанием выступает всеобщее — безусловное, абсолютное. Всякое иное основание входит в рассмотрение всякого другого знания, а не философской науки. Оснований — множество, можно даже сказать, неисчерпаемое множество; так или иначе все они рассматриваются, но они не входят в рассмотрение философией. Отсюда получается чрезвычайно интересное. Догматизм (под догматизмом Фихте понимает историческую форму материализма) хочет с необходимостью в качестве основания опыта и основания мышления выставить предмет, вещь, материю, природу — как угодно называйте. Что же здесь получается? Если это — не философское основание, то — ничего. Если же этот предмет должен быть действительно философским основанием, то он должен быть всеобщим — безусловным, абсолютным. Тогда это должна быть такая вещь, такая природа, которая абсолютно предшествует мышлению, и ни о каком мышлении, сознании не может идти речь. Фихте прекрасно знал, что когда есть предмет и есть сознание, то это — уже конечное отношение, которое не является философским, а не всеобщее основание. Вот почему у него и получилось нечто в высшей степени интереснейшее, причём это исследование за всю тысячу лет принадлежит во всей этой исключительной чёткости именно Фихте. В исходном пункте, в опыте, вроде бы есть отношение предмета и сознания, но это — ещё не философское отношение. Тут нет ничего философского, и поэтому перед Фихте встаёт непростая задача — выявить основание этого отношения, то есть всеобщее основание. Если выступает материализм, то он берёт за основание первый момент: предмет должен определять сознание. Но предмет, чтобы быть всеобщим основанием, должен выступить абсолютным. Обратите внимание, что, согласно Фихте, это не какая-то ограниченная вещь, а всеобщая

вещь — вещь в себе. Материализм, знает ли он это или не знает, с необходимостью, чтобы быть философским, приходит к тому, чтобы в качестве всеобщего основания и мышления, и отношения мышления к предмету принять вещь в себе! Уловили? Я думаю, что после этой разгадки нетрудно сообразить, откуда у современных так называемых марксистских материалистов такая тяга к вещи в себе Канта. Но дело в том, что Фихте здесь вовсе не даёт персоналий исторического развития философии, не связывает это исключительно с кантовской вещью в себе или, например, с теорией Гольбаха, Гельвеция — ничего подобного. Наоборот, с полным правом отодвигая всё это вместе взятое, классическую форму догматизма Фихте усматривает в учении Спинозы. Почему? Потому, что здесь как раз дана абсолютная субстанция, которая должна предшествовать всякому сознанию. Всё остальное, что мы знаем в лице Бэкона, Гоббса и так далее на английской почве, в лице Ламетри, Гольбаха и так далее на французской почве — всё это является каким-то промежуточным, ибо для них это должно быть и философским, то есть всеобщим, но одновременно они всегда подсовывают и конечное. Или, ещё проще, подсовывают отношение познания и предмета, даже отношение ощущения и предмета! Разве вы не читали «гениальную» книгу Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», где как раз трактуется, что если предмет берётся независимо от ощущения и как предшествующий ему, то это — чистейший материализм?! Простите, но это никакого отношения к мышлению не имеет. Больше того, ещё неизвестно, откуда эта независимость и почему предмет предшествует! Фихте ловит все эти странные концепции (не философию и не просто обычную опытную науку, а так — какое-то брожение между опытной наукой и философией) как раз на том, что они в высшей степени не продуманы, ибо они хотят быть философией, но всеобщего основания не указывают. Единственный человек, который без всяких колебаний, со всей решительностью чистейшей мысли указывает в этом направлении всеобщее основание, это — Спиноза. Вот почему Фихте с полным правом берёт Спинозу за классический пример догматизма. Догматизм у Фихте выступает, конечно, не в современном нам понимании — не в том, что кто-то чему-то учил (например, Ленин или Сталин), а после этого выступала орава последователей со словами: «Вождь учил, указывал...» (а были и такие случаи, когда просто приказывали), — и всё, догматизм был обеспечен! Как видите, этот догматизм — исключительно казарменный, когда в лице вождя выступает какой-то высокопоставленный

Скалозуб, а остальные кричат: «Да здравствует!» Здесь азиатская форма холопства, деспотизма выступает в рафинированной форме «догматизма», то есть полицейское отношение рабства называется невинным словом «догматизм», хотя за этим невинным словом видно, что стоит — отсутствие мысли. Посмотрите на современных марксистов. Если здесь можно говорить о каком-то развитии, то достаточно сказать только одно предложение: «Они все развились по Ленину, по мышлению Ленина». Но что можно сказать о человеке, который своим мышлением развился по чьему-то мышлению? У него есть что-нибудь в своей голове?! И чем больше это отсутствует, чем «аутентичнее», тем больше почести такому типу! Чем больше у него отсутствует мысль в голове, тем лучше и тем больше он подходит для всех инстанций, властей и так далее.

Так вот, Фихте и ловит как раз на этом, не зная нашу современность. Разность между учением Спинозы и остальными учениями, называемыми Фихте догматическими, в чём получается? — В том, что Спиноза в чистоте его догматизма выдаёт за абсолютное, за всеобщее субстанцию, и притом таким образом, что субстанция является субстанцией и предшествует любому атрибуту и модусу мышления. Но хотя по видимости это, может, и так, тем не менее сама эта абсолютная субстанция не может существовать никак иначе, кроме как в определении мышления. На этом построены все уловки материализма. В качестве основы и даже всеобщей основы опыта, то есть основополагающего, он всегда хочет дать что-то исходное — материю, до ихтиозавров существующую природу и так далее, и притом спрашивает: «Кто мыслил в эпоху ихтиозавров?» Между прочим, мыслит не кто иной, как марксист-ленинец, но даже не догадывается об этом. Это он своими представлениями создаёт в своей голове череду эпох (в том числе — эпоху ихтиозавров) и даже не догадывается, что это — его собственный продукт! Вывод отсюда следует простой — тот, что так называемая историческая форма материализма является не чем иным, как разновидностью обыденного сознания. Кошмар! А ещё претендуют на философию и на то, чтобы быть философами. Я потому вам так детально разъясню эту мысль Фихте, что если вы читаете статьи о Фихте П.П. Гайденоко, то вы ничего этого не найдёте. Она не поняла, о чём идёт речь в философии Фихте, и поэтому решила спасти своё банкротство бегством к Кьеркегору, что получилось ещё хуже, потому что, если говорить по сути и по содержанию, у неё вышло, что Фихте и Кьеркегор — это одно и то же!

Итак, учения материализма суть разновидности обыденного сознания. В чём неудовлетворительность этого обыденного сознания? В одном: в том, что оно всегда хочет иметь дело исключительно с предметом, а мышление ему не нужно. Зачем оно? Имей дело с предметом, материалом, содержанием — это всё тебя куда-нибудь да приведёт! На самом же деле здесь абсолютно невозможно ни шагу двинуться без самой простейшей формы мысли. Вот на этом-то Фихте и поймал догматизм. Если вы возьмёте писания самых великих и невеликих представителей современного философствования, то обнаружите, что оно есть продолжение игры на той же самой старой волынке. Они заняты чем угодно, например всемирно-историческими ценностями и так далее, что угодно выступает на сцену, о чём угодно идёт речь, но только не о мышлении! Фихте как раз всё это поймал и обнажил так, что, в общем-то, стыдно было бы выступать сегодня с такого рода поползновениями, если бы наша философствующая компания была чуть образованнее. Но она — просто доморощенное философствование; она невежественна в области развития философии за две с половиной тысячи лет и поэтому с помпой выдаёт любую субъективную причуду за новость! Уловили? Я думаю, что теперь вы по достоинству оценили и саму положительную форму мысли Фихте. Оказывается, если мы хотим иметь дело с чем-то всеобщим, с всеобщим основанием, то, как бы мы ни крутились, оно обязательно должно быть таким, что выступает в определении мысли и неотделимо от мысли. Поэтому, когда Фихте начал рассматривать опыт, разрыв абсолютного сознания с обыденным был этим уже, собственно, положен.

Подумайте сами: ведь обыденному сознанию невозможно ограничиться только, скажем, ощущениями и восприятиями — ему приходится идти ещё и в том направлении, чтобы формулировать простейшие отношения, связи явлений. Значит, нужно что-то делать ещё с категорией причины, внутреннего, внешнего и так далее, а все эти определения не содержатся в самом материале, в самом предмете. Возьмите самое убогое рассудочное понятие в его отношении к предмету этого понятия, разберите этот предмет до косточек, до деталей, употребите самые архисовременные методологии, которые сводятся к анализу, но, что самое интересное, даже рассудочного понятия в этом предмете вы не найдёте! Почему? Я сейчас объясню. Потому что если вы будете искать именно это рассудочное понятие в его предмете и захотите отправиться от определённости предмета, то вы всё время будете кружиться в определённости предмета —

в её различённости, в отношении моментов различённости, одним словом, вы всё время будете иметь дело с каким-то определённым содержанием, особенным содержанием, но никакого понятия иметь не будете. Если вам наскучит эта затея («Что же это такое — мы анализируем, а из содержания материала так и не вылезает, а потому и конца нет?!») и вы скажете: «Хватит, ведь должно же быть понятие!», — тогда что же вам останется? Махнуть рукой на определённость предмета, на определённость его содержания и прыгнуть в сторону от определённости этого содержания за счёт отвлечения: «Я отвлекаюсь от определённости содержания и получаю какое-то понятие по этому предмету, об этом предмете»?! Но, сообразите-ка, что это будет за понятие? Будет ли оно уже понятием этого предмета?! В том-то и дело, что эмпирическая методология, кичась тем, что она свои понятия получает в строгом соответствии из предмета, а посему они соответствуют предмету, не осознаёт, что никакому предмету эти понятия не соответствуют. Получаются абстрактные представления! Уловили? Это нетрудно сообразить: предмет ограничен; но может ли ограниченный предмет, усвоив определённость содержания, перейти в своё собственное понятие? Да вы его хоть повесьте, хоть расстреляйте, хоть подвергните инквизиции как высшему суду или суду сталинизма — всё равно он ничего не сделает. Он погибнет, но не даст вам понятие!

Вы знаете, на чём основоположники марксизма сломали голову, когда начали трактовать отношение общественного бытия и общественного сознания? Я ставлю вопрос, который является для всех воинствующих марксистов злобой дня. «Общественное бытие определяет общественное сознание». Прекрасно! Но если это общественное бытие берётся даже как процесс (а оно в исторические эпохи разное), а общественное сознание (оно что — от века есть данное?) поэтому только модифицируется, изменяясь в параллель производительным силам, общественному бытию и так далее — если так, то это никакого отношения к философии не имеет! Мало ли что претерпевает изменения, находясь рядом с чем-то?! И лорд, побывав в обществе советских граждан, потеряет свое лордство! Но если здесь — авторское отношение? Тогда общественное бытие своей собственной определённостью должно перевести себя в соответствующую себе форму общественного сознания. Значит, берём, например, феодальное общественное бытие. Ну и что — это общественное бытие сразу переводит себя в феодальное общественное сознание? Да и переводится ли оно?! Берём социалистическое

производство. Почему оно не переводит само себя в социалистическое общественное сознание? Почему сознание остаётся с одной стороны, в виде идеологии? Или мало того, что мы сидим в превратном общественном бытии, а нужно ещё эту превратность сделать превратностью превратности?! То есть современная идеология — это идеология идеологии, производство иллюзий по плану, а не просто бессознательно-историческое! Итак, вопрос один и тот же: может ли ограниченное общественное бытие (поскольку мы берём любую историческую ступень общественного бытия, оно ограничено) само перевести себя в соответствующую форму (или — в соответствующие формы) общественного сознания? Понимаете, это такая же затея, как если бы сюртук в «Капитале» Маркса сам отправился на рынок и обменял себя на сапожную вакуу! Но Маркс был настолько трезв, что во втором томе «Капитала» написал, что товар сам на рынок не ходит. Итак, суть вопроса проста: может ли конечное, будучи только конечным, переводить себя в свою собственную противоположность? Вот вопрос в его наготе. Если бы конечное должно было переводить себя в бесконечное, то это ещё куда ни шло, а тут, смотрите, ограниченное общественное бытие должно перевести себя в свою противоположность — в общественное сознание, в ограниченную форму общественного сознания, то есть не в общественное сознание как таковое, а в сознание, соответствующее данному общественному бытию. Конечное должно перевести себя в другую форму конечного! Уловили? Это та же затея, что данный единичный мужчина должен по какой-то величайшей способности перевести себя в соответственную противоположность — в единичную женщину, и наоборот. Я не утрирую, потому что это тот же самый перевод конечным конечного в свою противоположность. Теперь в связи с этим вопрос по существу: почему же Маркс и Энгельс провозглашали, что общественное бытие определяет общественное сознание (а у нас — именно это у Фихте: предмет, бытие должно определять сознание), почему они это с помпой провозглашали, но нет ни одной работы ни у Маркса и Энгельса, ни у Ленина, которая показала бы, хотя бы в одном примере, как то или иное проклятое общественное бытие перевело себя в определённую форму общественного сознания?! Вы знаете такую работу? Я, например, в ста пятидесяти пяти томах не нашёл ничего. Томов — много, провозглашено — величайшее, а решения — нигде нет и не будет! Сейчас я разъясню почему. Откройте «Немецкую идеологию» Маркса и Энгельса, посвященную тому, как плохо поступали идеологи вообще и немецкие идеологи

в особенности. Почему — плохо? Потому, что занимались всем духовным миром, идеями и никогда не думали, из какого общественного производства, из какого бытия рождаются их идеи. Но сами-то Маркс и Энгельс дали это общественное бытие, чтобы раскрыть, как из него вылезла немецкая идеология? — Ни строчки! Значит, другие совершили грех, что не раскрыли, как общественное бытие порождает эту немецкую идеологию, а тут совершенно благодеяние: указано, что грех, — но мы исправлять его не будем. Уловили? Откройте Ленина. Он пишет: чтобы быть последовательными марксистами, мы должны теперь эти политические и идеологические течения свести к экономическому укладу жизни России. Это, знаете, как в Коране, в связи с чем Пушкин сказал, что «в Коране много мыслей здравых...» по поводу отношения общественного бытия и общественного сознания. Итак, поняли? Конечное не может переводить себя в другое конечное как в свою собственную противоположность! Это знал уже Аристотель. Вот что значит далёкая наша древность! Ведь у Аристотеля-то дерево не превращает само себя в ложе (то есть в кровать в современном языковом употреблении) — нужен ещё мастер извне, который сделал бы это. Чтобы одно конечное перешло в другое конечное, нужно третье конечное, которое будет это делать. Вот она, философская штука в пределах опыта! Почему получаются такие смешные вещи? — Да потому, что берутся за решение философской проблемы в пределах и средствами опытной науки. Это же не я высмеиваю; я просто заставил ваше сознание присмотреться к этому — только и всего. Вот что происходит теоретически: берётся определённый предмет, чтобы его определённая определяла сознание («природа, знаете ли, сама имеет определённую в себе самой, и она должна определить сознание»), а получается вещь в себе! Итак, положительное я вам резюмировал сам: вся сия затея невозможна потому, что оставление чего бы то ни было вне, до сознания и так далее выступает исключительно в определении сознания. Это значит, что сознание — такая штука, что от него не отвязаться, а если не знают об этом, то тем хуже, потому что получаются больно смешные вещи.

Второй вывод отсюда, положительный: значит, поскольку предмет не может быть основанием мышления и опыта, остаётся прямо противоположное, а именно то, что мышление, сознание должно быть основанием себя самого, основанием определённости предмета и основанием отношения сознания к предмету. Правда, просто? Как со стороны материализма в исходном пункте рассмотрения

выступает предмет, так тут — сознание. Но основание не должно быть в сознании, потому что оно — ограниченное, конечное и находится в отношении к предмету. Значит, это, в лучшем случае, — сознание как таковое, мягко выражаясь. По сути же говоря, это — интеллект, то есть мышление как таковое в его собственной природе, притом не имеющее пока ещё никакой развитой определённости! Поэтому, по выражению Фихте, если на пути материализма мы с вами получили вещь в себе, то на этом пути это — интеллект в себе. В себе, то есть в самой определённости сознания. Значит, в данном случае *в себе* является как раз противоположностью всякой иной определённости, всякого отношения к другому, связи с другим и так далее. Значит, определение «в себе» здесь является определением всеобщности мышления. Это точь-в-точь соответствует кантовским взглядам: философия должна указать на всеобщие и необходимые определения мышления, а посему они должны, по Канту, быть *a priori* ясными.

Итак, это *в себе*, это всеобщее мышление Фихте кратко называет *Я*. Почему же *Я*, по Фихте, должно быть всеобщим, а точнее и строже говоря, даже всеобщим принципом философии? Хотя бы потому, что всё, что мы знаем посредством мышления, это всегда существует для мышления. Если бы мы знали что-то, но это для мышления не существовало, то практически это значило бы только то, что мы лишь говорим, что знаем это, а на самом деле мы этого не знаем. На первый взгляд, получается что-то вроде невинной тавтологии. Что ж такого: если мы знаем о чём-то, то мы и знаем? — Спросите любого представителя опытной науки: знает ли он, что такое частицы атома? Конечно, он скажет, что знает, но как знает — несколько не задумываясь, как он узнал это! Он вам вспомнит об эксперименте опытной науки и так далее, но речь идёт о другом: можно ли знать что-то о предмете, о его определённости как предмета, если он при этом не существует для нашего мышления? Итак, что значит знать и при этом несколько не нуждаться в мышлении? Если брать классически чистый вариант (что практически никто не хочет делать), это значит иметь дело с предметом. Знать что-либо без мышления значит целиком и полностью быть погруженным в определённую предмет. Притом утверждают, что мы только тогда достигаем объективной, независимой от человека и человеческого рода истины, когда наше сознание именно утонуло, полностью слилось с определённой предметом, потому что всякое отступление от определённости пред-

мета есть искажение! Или начинается бесконечное приближение — ведь нужно брать определённую со всех сторон расчленённости, как учил Ленин по поводу стакана в ходе дискуссии о профсоюзах с Троцким и Бухариным. Упустишь, например, что он — гранёный, и всё — уже диалектическая логика нарушена! Но ведь у каждого предмета неисчерпаемое множество определений, ибо он есть момент вселенной и единства вселенной... Знать бы заранее, что на этом пути с диалектической логикой будет так сложно! Вечно иди, ибо требуется вечность, чтобы охватить все стороны предмета, и притом — вечность жизни! Значит, напрашивается бессмертные души, как у Канта, а поскольку сам человек это обеспечить не может, нужен ещё и бог! Великолепная диалектическая логика: без теологии и средневековой схоластики здесь шагу не ступить! Поэтому нам не остаётся ничего иного, кроме как слиться с определённой предметом, ибо иначе мы вон куда уходим — прямо в антипод материализма, а это и политически нехорошо. Значит, никакой определённости у мышления не должно быть. Она только прилепиться должна к предмету — вот прилепилась и утонула в определённости предмета. Вы знаете, что это такое: подразумеваемый предмет, каким он должен быть до всякого отношения к нашему сознанию, ощущению, мышлению и так далее? Допустим, мы забыли урок Фихте, что тут всё равно получается *не-Я*, притом абсолютное *не-Я*, то есть вещь в себе. Но тогда, если говорить о едином дофилософского, обыденного сознания, это — в лучшем случае — предмет, определённый в нём самом. Ну и на здоровье: в высшей степени неискаженная объективная истина оказывается всего лишь определённой самого предмета! Но тогда, действительно, мышление не нужно, так как предмет всегда имеет какую-то определённую! Значит, истина в таком случае есть определённая любого предмета, какую он имеет в себе самом; мышление и сознание здесь ни при чём. Теперь спросите: какой предмет истинный, а какой — неистинный? Можно ли так поставить вопрос? — Нельзя, ибо предмет таков, что он имеет такую определённую и никакую другую! Вот вам шедевр: «Всё, что существует, истинно, поскольку имеет какую-то определённую!» Знаете, как это называется? — Из абсолютной революционности взгляда на мир получается абсолютная реакционность, ибо всё, что есть, — истина! Великолепно! Вот что значит знать о чём бы то ни было без того, что это есть для мышления! Знаете, лучше уж вместо такой абсолютно объективной истины какую-то иную

иметь, но — такую, чтобы определённости предмета была хоть какая-то в отношении к мышлению! Что сие значит? По Фихте мы знаем, что всё это зиждется на незнании того, что имеется в качестве отношения, потому что всё это и есть определения бессознательного мышления. Вот вам лебединая песня материализма и, кстати, реальные основы иррационализма Гартмана и всей псевдофилософии бессознательного. Значит, можно сказать, что исторические формы материализма — это и есть не додумавшиеся до своей собственной позиции учения бессознательного! Поэтому Гартман и прочие должны быть поставлены в один ряд с ними как завершители осознания материализма. Они — не некто, отпавшие от линии материализма, они — его завершение в рефлексию. Это — осознание бессознательной предпосылки, не выходя за пределы предпосылки. Поэтому «философия бессознательного» — имманентный, завершённый материализм!

Если же посмотреть со знанием дела, как нам открыл Фихте, то всё здесь обстоит прямо наоборот: любая определённости предмета впервые выступает для нас в той лишь мере и тогда, когда она выступает для мышления, находящегося в отношении к себе самому! Если знаем о своём мышлении, то есть если мы знаем, что наше мышление как-то относится к себе самому, то только благодаря этому какая-то определённости предмета впервые начинает выступать для нашего мышления. Не сознание является основанием мысли о сознании, как ещё у Локка выступала вторичная, внутренняя рефлексия, и в чём современный марксизм-ленинизм увидел величайший порок и непоследовательность этого материалиста. Там, где Локк инстинктивно и спорадически набрёл на правильный момент, — это, оказывается, величайший недостаток. Удивительны эти материалисты своей способностью истинное выдавать за превратное, а превратное — за истинное! Так и в области политики: кто прав, тех нужно вешать, а кто вешает — те всегда правы! Итак, без отношения мышления к себе самому невозможно отношение мышления к чему бы то ни было. Всё, что мы знаем, существует лишь потому, что существует для мышления. Или, резче выражаясь, именно самосознание, отношение мышления к себе самому является основанием сознания, хотя видимость, идеология соответствуют обратному — тому, что сознание является базисом самосознания.

В связи с этим простой вопрос, который я адресовал бы историкам по профессии: как вы думаете, рабовладельческая формация выступает основанием феодальной или наоборот? Традиционный

ответ с позиций формальной логики: временной порядок — истинный. Но откуда это следует? Значит, кто первый расстрелян — тот истинный преступник, а кто последний — тот вообще такой, что его можно было бы и не расстреливать?! Колоссальная логика! Но последним оказался бы тот, кто всех расстреливал. Значит он — самый истинный?! Вот она, аномальная логика! Итак, «безумный» вопрос: неужели феодальная формация была основанием рабовладельческой? Чтоб вас не смущала эта форма, ещё раз напомню: вся ирония, весь сарказм возникают не потому, что я сегодня плохо позавтракал или ещё что-то в этом роде, а потому, что мы с вами делаем одно: присматриваемся к самому предмету. Вдумайтесь: рабовладельческая формация — формация конечная, ограниченная. Опять получается та же самая двусмысленность, которую мы только что разобрали в чистом виде: одно конечное должно быть основанием другого конечного. При этом предполагается, что феодальная формация — более развитая, а историки вычитали у Маркса и Энгельса, что развитие идёт от примитивного к чему-то нормальному. Вывод: значит, примитив является базисом нормального! Но главное-то — основание, а не то, что на нём построено. Представьте, что построено что-либо без основания или на дурном основании, как у нас с 1917 года произошло — ведь перестраивать приходится! Получается, что основание — не шутка, что это — решающий момент и, пожалуй, единственно истинное, а вот то, что на нём зиждется — это пристройка. Так и феодализм; он — пристройка к истинному рабовладельческому основанию: пристроился и за счёт этого даёт представление более развитого. Уловили? Только одно непонятно: для чего к истинному что-то добавлять? Для чего к истинному прилеплять что-то ещё, чтоб как раз это обоснованное ещё и создавало ненужное впечатление более развитого?! Но, простите, оно само таковое, оно же — основание! Получается опять нелепость. Нелепость потому, что конечное выдается за основание! И развитие — нужно, и более совершенное — не нужно, ибо всё это должно сидеть в основании, самом фундаментальном! Я потому и сделал это отступление, что у Фихте мы будем иметь это отношение в чистом виде, и тогда вообще будет непонятно — одни названия, дескать, номинализм без реализма и наоборот. Итак, при ближайшем рассмотрении этих двух формаций разумный историк (а не историк-идеолог, который знает, чему учила партия большевиков на определённых фазах и съездах, чему учили вожди партии и так далее) с необходимостью должен прийти к выводу, что

как раз феодализм при ближайшем рассмотрении является более истинным этапом развития. Речь, стало быть, идёт о том, что является основанием самой временной последовательности! Поскольку вас может привести в шок и вызвать даже некоторое временное сумасшествие то отношение, что феодализм является основанием рабовладельческой формации, я должен сказать здесь только два слова в положительной форме. Я говорю это, конечно, не в том буквальном смысле, что сначала как основание идёт феодальная формация, а затем выступает рабовладельческая формация, а в том смысле, что отношение, которое лежит в феодализме, выступает в нём в качестве его собственного основания, не принадлежа той формации, что предшествует ему во времени. Так вот, основание феодальной формации, оно вроде бы — продолжение того же самого основания, что и у рабовладельческой, а на самом деле оно — более развитое, более истинное, более определённое в себе самом. Вот почему в основании феодализма есть нечто такое, что на самом деле является истинным основанием лишь по времени предшествующей феодализму рабовладельческой формации. То единое, что лежит за этими формациями, но не сливается с их определённой целиком и полностью, именно оно на ступени феодальной формации — более истинное, а иначе получилось бы так, что мы взяли два конечных и сказали: более развитое конечное является основанием менее развитого! Это была бы та же самая формация бессмыслицы, что и в выражении, что развитие идёт от простого к сложному, от примитива — к нормальному. Здесь мы имеем дело с двумя крайними модусами представления о развитии: с эволюцией и эманацией. Проповедники эволюции в области диамата думают, что восседают вместе с Климом Ворошиловым на коне абсолютной истины, ничего не догадываясь о противоположности этой позиции в форме эманации. За счёт невежества, незнания того, что противоположностью эволюции является эманация, выдавать эволюцию за абсолютный способ — это слишком! Можно сообразить, что ни один, ни другой способ не является истинным. Здесь у Фихте в чистом виде получается то, что я вам разъяснил на примере рабовладельческой и феодальной формаций: не сознание является основанием самосознания, а, наоборот, самосознание является основанием сознания. Если некоторое содержание не существует для нашей мысли, то что это значит? — То, что мысль в этом содержании никак не относится к себе самой. Значит, сколько бы мы после этого ни кричали, что мы сознаём, что мы знаем

это, простите, это будет просто очередная форма идеологии — выдавание за знание того, что мы меньше всего знаем!

Я сегодня много раз употребил слово «идеология» и потому вынужден два слова сказать о том, что это такое. Идеология есть адекватное выражение любого явления, не знающее сущности этого явления. Идеология, поскольку она есть адекватнейшее выражение явления, она — абсолютно истинное, но, поскольку она абсолютно не знает закона сущности этого явления, она — абсолютное заблуждение. Для полной ясности добавлю, что в данном случае я не свожу идеологию к формам общественного сознания. Идеология — любое учение, любая наука, которая не слезает с того отношения, которое я указал. Физика — тоже идеологична, ибо она возится со всякого рода явлениями физического мира, физической определённости природы, не зная сущности этой физической определённости. Ещё строже: вся опытная наука является идеологической. Почему? — Потому что знает неисчерпаемое, прогрессирующее, великое множество законов, которым конца нет, но не знает только одного — самого единства вселенной и закона развития этого единства. Если угодно, врагом идеологии является философия, познающая всеобщее единство мира и высший закон его развития. Поэтому даже производство идеологично, и потому-то формы так называемого общественного сознания соответствуют, по основоположникам, определённому бытию. Обратите внимание, дело обстоит вовсе не так, что формы — идеологичны, а бытие — антиидеологично. Ничего подобного! Что справа имеешь, то и слева, и наоборот. Каково общественное сознание, таково и бытие. Идеологично сознание — идеологично и бытие, иначе зачем бы бытию развиваться от первобытно-общинного способа производства к другим, да ещё и по плану стремиться создать коммунистический способ производства, коль предшествующие способы — неидеологичны! Идеологичность — это как раз антипод истины, и неважно, в какой области она ютится. Так вот, Фихте раскрывает то, что является одним из первых врагов идеологии. Он — не «представитель буржуазной идеологии», а враг идеологии как таковой! И мы убедимся в этом, когда раскроем, что, по Фихте, представляет из себя теоретический и практический интеллект, какие здесь превратности выступают и какие исчезают. Когда Фихте взялся за рассмотрение опыта, как я вам разъяснил, он уже поступил антиидеологически. Потому что идеология в опыте состоит в том, что в опыте мы имеем дело с предметом и желательно этот предмет брать не искажённым, а в полноте его определённости — то, что

я вам разъяснил и далее повторил (по сути дела — дословно) в положениях основоположников марксизма. Мы с вами уже увидели, куда нас привела вот эта «объективная логика», со всей «диалектической логикой» охвата определённости, многогранности предмета! Это не наша с вами вина! То ли времени у основоположников не хватало, то ли думать по-философски они не хотели до конца, но они сделали первый шаг и довольствовались выводом, считая его философским, а шаг-то, оказывается, — чисто идеологический! Разве это не идеология — выдавать положение, что природа предшествует сознанию, и при этом, когда речь идёт о такой природе, делать вид, что самого сознания нет, хотя на самом деле всё это выступает в определении сознания и как продукт сознания?!

Итак, фихтевское *Я*. Это *Я* — антиидеологическое. Поэтому случайно Фихте своё *Я* как принцип философии определил прямой противоположностью Спинозизма и догматизма как такового. Философия Спинозы не удовлетворяет Фихте тем, что абсолютная субстанция (у Спинозы — просто субстанция) любую определённую имеет только вне самой себя. Обратите внимание, насколько Фихте не занимает здесь излюбленной у нас в политике позиции: представить противника в дурном свете, а потом хихикнуть и, заканчивая «критику», сказать: «Вот видите, какой он плохой!» Фихте отнюдь не искажает Спинозу. Вспомните: ни модусы, ни даже атрибуты не составляют определённости субстанции Спинозы. Модусы — это понятия (по определению, какое даёт им Спиноза). А что дают атрибуты? То, что тот и другой атрибут в предмете мышления содержат одно и то же в противоположной форме. Великолечно! Значит, в лучшем случае речь идёт о том, что представляют противоположные атрибуты в отношении друг друга, о том, что они суть противоположные стороны чего-то единого. Но ведь нас не удовлетворишь тем, что это — две формы чего-то одного и того же, потому что нас интересует как раз то, что есть это «что-то»! Ставим вопрос: «Что есть это одно?» Название у Спинозы есть: это — субстанция, бог, или природа. Но ответ получаем преинтереснейший — тот же самый, что мы получаем в качестве ответа на вопрос, когда спрашиваем: «Что такое атом по Левкиппу, Демокриту, Эпикуру, Гассенди и прочим?» — «Вот такими-то определениями обладает атом!» Однако все они — внешние: порядок, форма и положение, а мы-то спрашивали о том, что же такое атом сам по себе! Потом мы узнали, что он ещё и исчерпаем. Правда, сейчас практика показала, что он исчерпывается, и очень даже хорошо. Итак, ответ

един: «Атом есть атом!» Так и у Спинозы: субстанция есть субстанция, а всё остальное — вне и внешняя определённости вне этого. Великолепно! А чем отличается субстанция Спинозы от атома Демокрита? Чем два атома отличаются друг от друга? — «Формой, порядком и положением». Ну а сами-то атомы — чем отличаются? Их два или один? — Неизвестно! То есть нельзя даже сказать, один ли он и есть ли он! Значит, множественность атомов ведёт нас ещё дальше — к бытию Парменида. Чем отличается субстанция Спинозы от бытия Парменида? То же затруднение. Мы, конечно, читали, что бытие Парменида — материально, что он был материалистом, но это то же самое, что о субстанции Спинозы сказать, что она — зелёная! Для греков на основании исторического развития было очевидно одно — необходимость и фатализм. В этом величие греков. Но смотрите, что делает Спиноза: субстанция в себе самой не имеет никакой определённости и, тем не менее, через всю «Этику» Спиноза говорит о свободе! Хотел бы я видеть человека по понятию (ибо эмпирически это невозможно), который хоть какую-то свободу приобрёл бы на абсолютной неопределённости предмета! Тут не получишь даже материалистической свободы, то есть согласования своего поведения с определённой предметом. Теоретически вывод Спинозы мы получили: вещь в себе есть основание истинной свободы. Поэтому Фихте и пришёл к выводу, что это учение со своей абсолютной субстанцией, лишённой различённости в себе самой, со своим абсолютным богом есть учение абсолютного фатализма. Нет даже произвола! Вывод Фихте был радикален: только *Я* как абсолютное *Я*, которое есть единство с самим собой, благодаря чему всё существует для *Я* и в *Я*, есть единственное основание свободы! Этот вывод уже совершенно доступен: «Моё учение есть первая за всю историю человеческого общества система свободы!» — говорит Фихте. Она — лишь первая, но отнюдь не последняя система свободы. Дальше этого идти можно, и Фихте это знал, когда побывал как раз в регионах современной Прибалтики с попыткой прочитать свой курс философии и с горьким опытом, что эти народы ещё не развились до того, чтобы понимать, что такое *Я* и что такое наукоучение.

Подведём некоторый итог: абсолютное *Я* не есть половина опыта, как у Канта. По Канту, должно быть трансцендентальное единство самосознания, и вы уже догадались, что *Я* Фихте идёт от трансцендентального единства самосознания Канта. Но это последнее у Канта является всего лишь пустой субъективной формой,

а содержание должно придти откуда-то извне, для чего он пускает в ход чувственность. Фихте же знает одно: что *Я* есть форма мышления и к тому же ещё — всеобщая форма. Но если она — всеобщая, то она не может быть таковой, если получает содержание откуда-то извне. Как учил сам Кант, выдавать особенное за всеобщее есть паралогизм. Фихте поймал Канта на главном: если это трансцендентальное единство самосознания — априорное, то есть всеобщее, необходимое, абсолютное и так далее, то вы сразу переходите в положение иронии в отношении *Я*, если утверждаете, что содержание должно откуда-то придти. Проще говоря, не может быть всеобщей формы, если у неё нет своего же содержания. Это опять отношения опыта, а в опыте есть две половинки: кусочек — предмета, кусочек — мышления. Ни то, ни другое — не всеобщее, а то, что мы уже рассмотрели вместе с Фихте. Поэтому Фихте и предложил, что философия должна начинаться с всеобщего принципа, а этот принцип должен быть выражением единства предмета и сознания (или, проще говоря, природы и духа, бытия и мышления), и этим высшим принципом должно быть *Я*. Когда Кант прочитал «Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre» (что Б.В. Яковенко, перевод которого у нас всякий раз переиздаётся, передал как «Основа *общего* наукоучения», в то время как правильнее было бы перевести как «Основа *всего* наукоучения») Фихте, он счёл необходимым тут же объявить в «Литературной газете» (вроде нашей), что никакого участия в этой философии он не принимал — ни письменно, ни устно, ни советом. Что же это такое Фихте насочинял и ещё объявил, что это — кантовская философия, но развитая независимо от Канта? — Клевета! Вдобавок Кант объявил, что это — чистая логика, из которой невозможно вывести никакого реального предмета. Приговор Канта был беспощадным: философия Фихте — чистый субъективизм, конструкция в голове! Фихте тоже ответил и так же метко сказал, что кантовская голова — это «голова в три четверти», то есть в трёх четвертях она ещё думала, а вот четверть пришлось додумывать Фихте. Вот эта четверть головы и есть то, что Фихте вносит после Канта в развитие философии: если *Я* должно быть всеобщим, то оно в себе самом должно иметь собственное содержание! Вот она — та четверть головы, которой не хватает Канту. Фихте, по сути дела, разрабатывает понятие абсолютной формы мышления, всеобщей формы мышления, а всеобщая форма такова, что она не может быть лишь с одной стороны, как в диамате. Это — дело опыта. И когда диамат провозглашает в качестве отношения

такие штучки, это есть апология опыта и чисто идеологическая попытка опытное выдать за отношение философии.

Итак, *Я* должно быть абсолютным. Думаю, что вы отдали должное глубине Фихте. Во-первых, философия — тогда философия, когда она имеет дело с всеобщим основанием. Это всеобщее основание есть не что иное, как высшее единство противоположностей, сознания и предмета. Во-вторых, выражением этого должен быть единственный принцип философии. Значит, *Я* есть не что иное, как философское выражение высшего единства вселенной — высшего единства бытия и мышления, субъективного и объективного. Значит, мы даже не можем сказать, что *Я* как абсолютный принцип единства, принцип философии есть самосознание. Сказать так — значит сказать полуправду. Если это — самосознание, то мы сразу втягиваемся в определённое отношение сознания и самосознания. Значит, опять это — отношение конечного опыта. Но где же тогда всеобщее основание? Поэтому в положительной форме Фихте резюмирует так: если говорить о содержании, то основание должно быть не просто наше, а абсолютное, безусловное. Если единство мира обусловлено, то вдумайтесь, что это означает. Это значит, что многообразие конечных явлений вселенной обуславливает своё единство! Мало того, что явления жалки сами по себе как явления, но ещё и само единство как производимое от этого жалкого мы делаем таким, что хоть плачь! «Обусловленное» и значит «производимое», «зависимое»: например, копирование обусловлено оригиналом. Всеобщее единство, по Фихте, не может быть обусловленным — оно должно быть безусловным. Оно должно быть единством не через что-то, а единством через себя самого. Быть единством через что-то и значит быть зависимым, производным. Вот почему *Я* должно быть безусловным, абсолютно безусловным и абсолютно достоверным. Почему? — Потому, что двигаться к *Я* нельзя. Если мы двигаемся от чего-то к чему-то, то это и есть движение посредством опыта. Значит, движение в пределах обусловленного — это движение идеологическое. Оно вылезает из одних явлений и влезает в другие — обычное движение идеологии. Соответственно, таковы и технические достижения: гениальные взлёты и затем — отнесение в архив. И так — от этапа к этапу. Разве животные в своем биологическом развитии не сбрасывают с себя кожу, рога, копыта? Кожа, рога и копыта — это и есть трактаты, гениальные технические достижения и так далее. Если бы здесь речь шла о биологическом движении, мы имели бы

рога и копыта, например, Брежнева, Сталина в виде их трактатов. Так вот, это движение не годится. Поэтому требуется не движение от одного обусловленного к другому, а абсолютно достоверное, абсолютно безусловное.

Итак, по Фихте, *Я* должно быть безусловным и безусловно достоверным. Двигаться к нему нельзя. Оно не может быть доказано, потому что доказательство есть связь и мы получаем вместо бесконечного всегда конечное. Больше того, этот исходный пункт *Я* не может быть даже и положением, ибо такое необходимое положение тоже требует доказательств. Поэтому Фихте и говорит, что это *Я* вначале должно быть только фактом — фактом мышления. Одним словом, *Я* — это первое во всяком знании и во всём знании. Раз оно первое, то оно выведено быть не может и доказано быть тоже не может, потому что ничего более нет. Значит, и определено оно быть не может, потому что для определения нужны двое — тот, кого определяют, и тот, кто определяет. Но как только имеются два момента, так есть опыт, а речь идёт о всеобщем основании опыта. Итак, *Я* должно быть непосредственным, всеобщим, безусловным и непосредственно безусловным — достоверным в нашем мышлении и для нашего мышления. Значит, это — не самосознание, не сознание; это — абсолютное единство мышления во всей его определённости с самим собой, абсолютное тождество мышления во всякой его абсолютной различённости. Вот что такое *Я*!



ЛЕКЦИЯ ТРЕТЬЯ

В прошлый раз мы с вами остановились на том, что вплотную подошли к основному положению Фихте, что *Я* есть высший принцип философии, который должен выступать выражением высшего единства противоположностей во вселенной. Если говорить проще, то мы получили, что *Я* есть постигнутая в мысли действительность, что оно есть единство мышления и бытия. Отсюда отправляемся далее.

Фихте отнюдь не довольствуется тем, что формулирует абстрактность *Я* как действенного принципа философии, а пытается развить всю определённую этого принципа, ибо задача у него проста по определению: из абсолютного *Я* получить не только бытие, но и определённую мышления, которая одновременно есть и особенные определения бытия. Откуда это, вам уже должно быть понятно. Поскольку *Я* есть та сущность, которая, по мысли Фихте, является снятой сущностью мира, постольку всякое развитие определённости *Я* есть одновременно развитие определённости всего сущего в *не-Я*. Я вам уже резюмировал, что Фихте самым глубоким образом осознал, что любое содержание, если оно познаётся философски, неотделимо от мышления. Мышление при этом не может упускаться, иначе мы не получаем, по Фихте, само это *Я*, которое прежде получали исторически и, следовательно, эмпирически. Фихте начинает с простого — с того, что в мышлении находится и может находиться какое угодно содержание. Это очень доступно каждому. Например, в мышлении есть *A*; при этом *A* может выступать каким угодно содержанием. Итак, *A* есть. Сразу встаёт вопрос: а есть ли *A*? Есть ли вот это любое содержание, выражением которого выступает *A*? Согласно эмпиризму, следует сказать: «*A* что здесь такого? *A* есть *A* — и всё тут, ничего более!» По Фихте, это не так просто. Если мы говорим, что есть *A*, то есть какое-то содержание, то встаёт вопрос: каким образом оно есть? Значит, указание, что что-то есть, вообще ещё ничего не говорит! Вопрос простой, но он связан с необходимостью любого содержания, и эта необходимость простейшим способом касается существования самого содержания. Поэтому вопрос прост: есть ли это *A*? При ближайшем рассмотрении оказывается, что *A* есть в том случае, если есть *Я*. Уберите высшее единство мышления с самим

собой — и содержания не будет! Понятно? Это — то, что я популярно объяснил вам: абсолютное самосознание является основанием для всякого сознания чего бы ни было, находящегося внешне для сознания. Значит, А есть только в том случае, если есть Я, то есть высшее единство мышления, всеобщее единство мышления. Стало быть, отношение здесь очень простое: не Я есть потому, что есть А и помимо А есть и иное содержание, а, наоборот, всякое содержание есть для мышления постольку, поскольку мышление есть для самого себя, тождественно себе самому. Великолепно!

Теперь встаёт следующий вопрос: если А есть (а оно есть, если есть Я), то как это А прежде всего относится к себе самому? Ведь чтобы относиться к чему-то иному, А должно относиться к себе самому. Здесь существуют два пути. Чисто эмпирический путь обыденного сознания таков: раз А есть, то оно есть А и — баста! У Фихте же иной ход мысли: А есть А только тогда, когда Я есть Я. Проще говоря, всякое содержание для мышления тождественно себе самому только тогда, когда мышление тождественно себе самому. В самом деле, возьмите все так называемые отклонения от нормального мышления — то, чем занимается медицина в качестве одного из подразделов интереса. Что такое отклонение мышления от нормы? Это прежде всего набрасываемость мышления на бесконечное многообразие содержания при отсутствии тождества с самим собой. Любые формы алогизма, любые формы неразвитости мышления, которые в медицине имеют отнюдь не лестные определения, есть не что иное, как отсутствие тождества мышления с самим собой. Отсюда получаются интересные последствия: мышление, не будучи тождественным с самим собой, не в состоянии установить элементарную связь между двумя определёнными простейшего, примитивнейшего содержания. Логическая непоследовательность — самое распространённое явление в обыденном сознании — состоит в том, что мышление не достигло развитого тождества с самим собой. Поскольку же опытная наука и опыт как таковой есть вообще-то отношение сознания и предмета, когда предмет для мышления есть, а мышление для себя самого неважно, постольку опытная наука есть всегда алогизм, расстройство мышления, сумасшествие! Но раз на этом зиждется вся знаменитая теория отражения, то сама эта теория есть теория патологии мышления! Почему? — Потому, что особенная связь содержания ещё более-менее называется, а дальше — предел! Потому, что выйти во всеобщую связь содержания не даёт то, что это содержание не относится всеобщим способом

к всеобщности мышления. Из того, что это содержание не относится всеобщим образом к мышлению, ибо мышление всеобщим образом не относится к себе самому, получается, что связь содержания всегда лишь релятивна и этот релятивизм всегда уводит нас в дурную бесконечность. Как видите, я не делаю комплимент опытной науке: она вся стоит на предпосылках того способа мышления, который заслуживает вникания врачей. И вся так называемая «гениальность» лиц, пребывающих на позициях опытного познания, состоит лишь в одном — в абсолютном отвлечении от определённости содержания в его пестроте, различении и в сваливании в единую абстракцию, отвлечшись от всего и вся. Значит, эта «гениальность» есть всего лишь уход от реальности, от определённости, от живого, то есть эта «гениальность» есть движение к мёртвому, к превратному. Чем больше человек двинулся в этом направлении — от живой мысли к трупам её, тем более он «гениален» в опытной науке. Ясно? Вот почему Фихте и делает совершенно правильный обратный ход: здесь дело обстоит не таким образом, что есть какое-то содержание (случайное, многообразное, пёстрое, единичное) и оно должно определять мышление, которое должно существовать благодаря этому случайному содержанию. Это — предпосылка всех исторических форм эмпиризма и материализма, но в таком случае содержание — случайно, причём эмпиризм даже не может знать, случайно оно или не случайно! Что же тогда представляет собой мышление, которое определяется этим случайным содержанием и зависит от него? Это — случайность самой случайности! Стало быть, с точки зрения теории отражения мышление есть акциденция акцидентального содержания. Вот какая-то случайность выступает, например, в неорганической природе, а сознание отражает это случайное и существует подаванием этого отражения. Это — случайно для природы, а сознание, адекватно отражающее эту случайность, вообще является случайностью случайности, но при этом говорят, что мы идём по пути достижения объективной истины! Уловили? Это — не путь истины, а путь её утраты. Поэтому Фихте правильно выступает против этого пути, полагая, что без тождества мышления с самим собой никакого содержания для мышления, во-первых, не существует, а во-вторых, без истинного тождества мышления с самим собой не может выступить истинное содержание. Вот и вся позиция Фихте.

Итак, высшим принципом должно быть простое положение: «Я равно Я», или «Я полагает Я», то есть Я полагает себя самого,

всеобщее полагает себя как всеобщее. Вот как просто! Фихте пытается установить то, что в опыте выступает как различие формы и содержания. Если вы не забыли, я пытался разъяснить, что точка зрения Фихте на опыт является более развитой, чем кантовская, и поэтому более последовательной. В опыте — дело просто: содержание слева, мышление справа. Там — содержание, тут — форма. Все разъединено друг для друга, а соединение их есть дело опыта. Как видите, всё очень просто: содержание есть, форма мысли для содержания есть, но почему они должны объединиться, будучи друг для друга и совершенно друг на друга не похожими — никому не известно! В самом деле, мало ли на что может быть направлено наше эмпирическое сознание? Например, на то, что даже неприлично называть в обществе. Так что же, это содержание и это сознание должны быть тождественны друг другу?! Сознание всё-таки есть нечто приятное, а это содержание неприятно даже для названия, но, тем не менее, говорят, что сознание должно быть отражающим, тождественным этому содержанию. Неужели же это — одно и то же?! Вот это и оставляется всегда без ответа. Почему-то совершенно разные и противоположные друг другу должны оказаться тождественными друг другу.

Что такое процесс познания? Мышление всегда познаёт то, что прежде всего не является мышлением, а выступает отрицанием, следовательно, противоположностью мышления. Почему оно способно образовывать момент тождества? Нет тождества — нет процесса познания. Нет теоретического — нет и практического. Откуда это тождество? Этот вопрос простой, но высшей степени ядовитый. Например, центральное положение материалистического мировоззрения состоит в том, что человек изменяет внешний мир и тем самым изменяет себя самого. Красиво сказано! Но ведь предпосылка остаётся необъяснимой: а почему всё-таки человек способен изменять внешний мир? Это — центральный пункт; пока на него нет ответа, вся остальная конструкция является делом субъективного произвола. Если бы был выяснен механизм и указано основание того, что человек способен изменять внешний мир, то всё остальное было бы необходимым следствием, но этого как раз и нет. Говорят, что человек хочет себя сохранить, воспроизводить и прежде всего начинает с деятельности: с поисков пропитания, стремится покрыть себя шерстью и так далее. Но, простите, это — его дело. Мало ли, чего он хочет?! Вопрос — не в этом, вопрос — не в интересах человека, которые в современной марксистско-ленинской социологии заполнили всё, вопрос — в главном: истинны ли эти интересы, откуда

они и почему могут реализоваться? Каких только интересов у нас с 1917 года не было?! Это были величайшие интересы, которых не знало человечество, а они почему-то лопнули! Пора бы и задуматься: почему? — Лопнули они потому, что невыясненной выступает предпосылка: почему и вследствие каких оснований происходит реализация интересов и каких интересов? Возьмите второй момент. Согласно марксистскому пониманию, ход истории таков. Каждый индивид (а в особенности — вся совокупность эмпирических индивидов) преследует свою индивидуальную цель. В результате того, что индивидуальные интересы — разные, они все противоречат друг другу. Образуется всеобщность эмпирического противоречия. Поскольку они хотя и подминают друг друга, теснят друг друга, противоречат, отрицают друг друга, но тем не менее каждый добивается удовлетворения своего интереса, постольку они не могут истребить друг друга — они сохраняются. Поскольку они не могут исчезнуть совсем, постольку в итоге, в сумме сложения параллелограмма сил, по выражению Лейбница, получается то, что представляют собой ход истории и её законы. Это интересно: взяли двадцать планет на небосводе, посмотрели на их отношение друг к другу и получили закон! Интересно вот что: единичным планетам ведь и так недурно — они же есть; так вот, в своём отношении друг к другу они ещё неизвестно зачем вынуждены производить из самих себя какой-то закон, которому они ещё вынуждены и подчиняться! Вы уловили, в чём суть дела? Что в естествознании, что в материалистическом понимании истории господствует теория эмпирического абстрагирования: из единичного путём абстрагирования получаем нечто общее; это и есть закон. Но тогда этот закон таков, что люди каждый раз по-разному и индивидуально разные интересы преследуют! Поэтому, куда ни повернись, то — новая пятилетка и новые отношения индивидов друг к другу. Закон сразу оборачивается своей собственной противоположностью, то есть чистейшим беззаконием! Неслучайно, между прочим, в материалистическом понимании истории нет сведения двух моментов друг к другу: с одной стороны, каждая ступень исторического развития имеет свои специфические, особенные законы, а с другой стороны, есть всеобщий, абсолютный закон — общественное бытие определяет общественное сознание. Теперь попробуйте соединить эти положения друг с другом, поскольку основоположники этого не сделали — попробуйте рассмотреть, как всеобщий закон становится специфическим законом формации и как специфический закон становится всеобщим для всех формаций: бывших, настоящих

и будущих. Простая задачка?! Товарищи, я вас немножко пробуждаю от догматической дремоты сталинско-брежневской традиции трактовки позиции основоположников.

Итак, у Фихте это — прямая проблема в общефилософской форме. В «*Я* полагает *Я*» *Я* таково, что ничто вне его лежащее полагать его не может. Если подобное имеет место, то мы с вами находимся не в сфере абсолютного *Я* и вне абсолютного принципа философии, где она начинается как философия, а в сфере обычного опыта. Понятно это? Прекрасно! Но ведь в опыте есть содержание и форма? Есть. Как же быть в *Я*? По Фихте, в *Я* тоже есть форма и содержание. Вот тут-то и начинается то, что я вам кратко, популярно и образно приводел из собственного взаимного обмена «любезностями» со стороны Канта и Фихте по поводу своих философий, а именно выход Фихте на недостающую у Канта четверть мышления. Чтобы вам было сразу понятно, то, если помните, у Канта трансцендентальное единство самосознания есть абсолютно пустая субъективная форма, которая должна получить содержание откуда-то извне себя. Это, надеюсь, не забыли. Как Фихте относится к этому? Вот как: в абсолютном *Я*, которое полагает себя самого, то есть в положении «*Я* равно *Я*», имеются форма и содержание! Содержанием является то, что *Я* равно *Я*: никакого иного содержания больше нет. Образно и популярно Фихте выразил это так, что всё существует только в *Я* и для *Я*. Значит, ни о каком ином содержании вне *Я* и речи быть не может, ибо это — тот принцип философии, который выражает всеобщую сущность вселенной, всеобщее единство вселенной. Откуда ещё черпать какое-либо содержание? Значит, *Я*, полагающее себя самого, есть единственное содержание. Хорошо, но где же тогда форма этого содержания? — Форма, по Фихте, состоит в том, что здесь два момента: *Я* с одной стороны, и оно равно *Я* с другой стороны, то есть в этом положении имеется субъект и предикат. «*Я* равно *Я*» — вот это отношение субъекта и предиката и есть форма этого положения. Значит, у первого момента абсолютного принципа философии есть форма и содержание.

Теперь ближе: каково отношение между формой и содержанием в этом первом моменте абсолютного принципа философии? Имеется ли, проще говоря, различие формы и содержания? В том-то и дело, что *Я*, полагая себя самого, хотя и полагает себя как что-то иное себе (поскольку первое, полагающее *Я* и второе, полагаемое *Я* — разное), но тем не менее мы имеем в предикате то же самое, что имеем в субъекте, то есть полагающее и полагаемое здесь —

одно и то же. Мыслящее и мыслимое (если говорить о мыслимости в сфере чистого самосознания) есть одно и то же. Значит, *Я*, будучи различённым от себя самого всеобщим образом, именно всеобщим образом едино с собой, и, будучи всеобщим образом единым с самим собой, выступает различённым с самим собой всеобщим образом, и притом это — одно и то же. Окончательный вывод: в первом моменте высшего принципа философии форма и содержание образуют ещё неразличённое единство, или, выражаясь проще, в первом моменте принципа философии всеобщее содержание есть всеобщая форма, а всеобщая форма есть всеобщее содержание. Это — тот пункт, на который Кант не осмелился. Надо сказать, что это — величайшее завоевание философии: понять, осознать и выразить, что всеобщность формы невозможна без всеобщности содержания в самой форме, и наоборот! Итак, *Я*, полагающее *Я*, полагает себя таким образом, что оно абсолютно и безусловно по своей форме и содержанию.

Догадались, что мы с вами получили, или нет? Мы получили то, что так мучительно и непонятно до сих пор в качестве принципа своей философии развивал Декарт, то есть непосредственное единство мышления и бытия. Это — то, на чём Декарт остановился. Мы получили декартовский принцип в качестве первого момента всеобщего принципа философии Фихте, о чём сам Фихте напоминает в начале своего всеобщего наукоучения. Здесь сразу скажу два слова о том, что дальнейший ход мысли у Декарта и Фихте — разный. Декарт, отправляясь от этого момента и выдавая его за высший принцип, удерживает единство мышления и бытия *наряду с* другими принципами. Фихте же поступает наоборот — он *из* этого высшего момента хочет получить всё дальнейшее. Прежде всего уточню для вашего сознания два пункта. Во-первых, Фихте хочет получить все определения самого всеобщего принципа, без которого не может быть раскрыта внутренняя связь всего человеческого знания. Значит, здесь мы имеем в зародыше то, что позднее выступит у Гегеля под названием логической основы всех отраслей человеческого знания, всех наук. Во-вторых, Фихте хочет получить особенные производные определения — те особенные положения, которые должны составлять принцип каждой отдельной эмпирической науки, высшее положение в пределах особенной эмпирической науки. Значит, в этом втором пункте мы имеем то, что у Гегеля (нужно придерживаться Гегеля, ибо его сейчас все читают, особенно перед сном) выступает под названием реальной философии, то есть

философии природы и философии духа. Поймите правильно: это — второй пункт, ибо в первом пункте идёт речь о всеобщем принципе философии, а следовательно, об определении всеобщего основания всех эмпирических наук, вместе взятых, всех опытных форм познания. В этом втором пункте речь идёт не о том, чтобы получить эмпирически определённое содержание различных опытных наук, а о том, какие определения мышления выступают основанием и принципом каждой эмпирической науки как особенного определения мышления. Если угодно, то это — то, что Гегель очень дипломатично называл «как бы прикладная логика» и что марксистско-ленинская наука при переводе превратила в просто «прикладную логику». Ну, прямо по Фонвизину: «Если взять прилежно, то она — прилагательна, а если просто лежит отдельно, то она — существительна». Усвоили историческую литературу? Итак, ясно, о чём идёт речь по сути. Но поскольку первый момент принципа обладает только всеобщностью формы и всеобщностью содержания, да ещё в их всеобщем тождестве друг с другом, то естественно, что одним этим моментом определяться невозможно — на этом моменте построить науку нельзя. Вот тут-то начинается расхождение Фихте не только с Кантом, но и с Декартом — с недостаточным принципом *cogito ergo sum*. Все марксистско-ленинские историки философии не знают, что этот принцип фиксирует тождество формы и содержания лишь во всеобщем определении. Проще говоря, это — всеобщее единство мышления и бытия, и ничего более. Значит, особенной формы нет и особенного содержания тоже нет, а раз нет особенности, значит, нет и различённости. Но раз нет различённости, то куда с этим двигаться и деваться? Вечно повторять, что *Я* есть *Я* и всё, что существует, попадает в орбиту *Я*?! Но это уже делал Кант: *Я* сопровождает у Канта что угодно и кого угодно — даже выступает в форме советских конвоиров 1930-х годов!

Итак, неудовлетворительность абсолютного момента принципа философии состоит в том, что в нём ещё нет различения и, вследствие этого, отсутствует всякая особенность содержания. Поэтому требуется второй момент. В чём он состоит? Он в высшей степени простой: *Я* полагает себя самого и без этого для *Я* ничего не существует, но при полагании *Я* себя самого вдруг оказывается, что *Я* полагает себя самого и как *не-Я*. Кошмар! Значит, желая исключительно одного вечного самоопределения, самополагания и ничего более, то есть страдая вселенским эгоизмом, абсолютное *Я* вдруг впадает в совершенно ученический абсолютный альтеризм.

Оно хочет только себя самого сохранить, определяет себя самого, и притом положительно, а определяет так, что при этом отрицает себя самого! Удивительная вещь: абсолютное самополагание есть абсолютное самоотрицание, абсолютный эгоизм и есть абсолютный альтруизм! Оказывается, что вопреки воле и вопреки желанию, вопреки планам и так далее, полагая себя самого, абсолютное *Я* полагает своё абсолютное отрицание — *Я* полагает *не-Я*. Таков второй момент абсолютного принципа философии. Что такое *не-Я*? Досужее глубокомыслие всегда стремится определить это *не-Я*, выдавая его за то, пятое и десятое, как будто Фихте был настолько умственно неразвит, что не вылез из опытного познания и вследствие этого был не в состоянии сам определить это *не-Я* более точно. Нет, Фихте знал главное — что этому второму моменту большей определённости сообщить невозможно, ибо мы не знаем, что это такое! Абсолютное *Я* полагает себя как *Я* и вследствие этого полагает себя как *не-Я* — ничего более на этой ступени неизвестно. Значит, мы можем сказать только одно: *не-Я* есть прямая, непосредственная противоположность абсолютного *Я*. Всё! Поэтому называть это природой, советским производством и так далее есть дело индивидуального произвола, индивидуальной неразвитости и непонимания того, о чём идёт речь в философии. Это же излюбленная версия изложения Фихте: у Фихте-де вся природа поместилась в наименование *не-Я*! Ни о какой природе здесь не идёт речь, ибо *не-Я* есть просто отрицание абсолютности *Я*, абсолютного самосознания! Значит, это *не-Я* есть абсолютное отрицание абсолютного самосознания и не более, а всё иное есть прыжки мышления с целью достигнуть той определённости, которой на этой ступени оно достичь не может. Это — желание обучающейся публики: сперва получить истину, а затем эмпирически чему-нибудь поучиться. «Вот я запомню, как определял истину Аристотель и так далее, а особенно Маркс и Ленин, да ещё последний съезд и пленум КПСС, а потом уж я буду учиться». Это — скользкий путь: сперва иметь истину, а затем приступать ещё к какому-то познанию, которое вообще не нужно! Так вот, Фихте на истину смотрит иначе: её не получить в начале, к ней нужно прийти. Поэтому на данной ступени философского принципа (а ведь здесь, обратите внимание, происходит не описание, как у Канта, а исходным пунктом взята деятельность мышления; и уж если первым актом мышления является то, что оно полагает себя самого, то благодаря этому оно себя самого отрицает) мы и не можем ещё ничего требовать. Мы не должны забывать, что речь

идёт о природе мышления, поэтому попытка что-то подsunуть под это *не-Я*, найти в нём что-то более определённое свидетельствует о полном непонимании того, что здесь происходит и о чём идёт речь по существу. Фихте правильно нашёл это определение.

Итак, каково это второе положение по форме и содержанию? Ясно, что по форме это *не-Я* есть отрицание этого абсолютного *Я* — отрицание, которое выступило благодаря деятельности самого *Я*. Форма принадлежит *Я*, а вот содержание оказывается таковым, что оно не есть *Я*, а есть отрицание *Я*. Значит, вопрос решается просто: по форме второй момент принципа безусловен, а по содержанию — обусловлен. *Не-Я* здесь не зависит от *Я*, оно противоположно *Я*. Зная важность этого второго момента, Фихте назвал свой метод антитетическим, то есть антитезисом как процессом. Значит, первый момент, где *Я* полагает себя самого, есть тезис, а второй момент есть антитезис, и вся суть этого метода Фихте состоит в усматривании того, чтобы всегда выступало это противопоставление — отрицание полагания. Я думаю, вы догадываетесь, о чём здесь идёт речь. Первый момент принципа есть то, что в старой, формальной логике называлось законом противоречия, но мы получили этот закон не эмпирически, покопавшись и наткнувшись на то, что есть $A = A$, а наоборот, получили, по Фихте, из природы мышления. Не природа мышления зависима и базируется на законе формальной логики, а, наоборот, закон формальной логики есть выраженная и фиксированная рефлексия природы мышления — первого момента отношения мышления к себе самому. Формальная логика приобретает здесь прямо обратное значение, чем у Канта. Если Кант в своих рассуждениях ещё исходит из суждений, умозаключений и движется к философским отношениям, то у Фихте всё, как видите, наоборот. Фихте исходит из философского отношения, касаясь природы мышления, и из этого получает законы формальной логики. Стало быть, формальная логика поставлена в отношение зависимости от природы мышления, следовательно, от какого-то высшего закона мышления, который неизвестен формальной логике. Странное дело, но Фихте является тем «солипсистом», который впервые со всей определённой разработывает ту мысль, что законы формальной логики зависят от тех законов, познанием которых и должна заниматься философия, а не наоборот. Благодаря этому для Фихте значение философии было значительно выше, чем сейчас. Вся наша современность базируется на том, что философия всегда носит на себе нищенскую суму, в которую складывает какие-то крохи со стола опытного познания.

У Фихте же, наоборот, философия есть высшая наука и познаёт высшее отношение, обломками, односторонностями, абстракциями от которого выступают все опытные науки. Поэтому Фихте был представителем философии, а современная философствующая публика является могильщиком философии. Они только делают вид, что они философы, а на самом деле занимаются её погребением!

Что здесь происходит между первым и вторым моментами? Происходит простое: *Я* полагает себя и тем самым полагает свою собственную отрицательность, *не-Я*. Больше я вам ничего не скажу, пока не доберёмся до полноты принципов. По Фихте, в этом втором акте деятельности природы мышления — чистого самосознания — выступила всеобщая отрицательность самосознания. Следите внимательно. В первом моменте ничего не было, кроме того, что *Я* полагает *Я*. Всё было так хорошо, никакой опасности не было, но это благородное стремление заниматься только самоопределением вдруг преподнесло неожиданность: выступило какое-то проклятое *не-Я*, да притом, главное, так, что не может иметь дальнейшего определения. Значит, это *не-Я* обладает определением всеобщности и отрицательности. Теперь скажите: а где же то *Я*, которое было исходным пунктом? Оно сначала было абсолютным по форме и содержанию, а теперь абсолютной отрицательностью выступило *не-Я*. Это — тот момент, на котором можно сойти с ума: было *Я*, было абсолютное самосознание, и вдруг оно абсолютно истребляется, причём не кем-то извне, а истребляет само себя, так что ничем не поможешь и ничем не спасешь! Этот второй момент есть абсолютная пропажа самосознания. Обратите внимание, что вся теория отражения является не чем иным, как парафразой доктрины восточной нирваны: требуется погрузиться в неопределённость небытия и исчезнуть! Чем больше исчезаешь, тем больше уходишь в объективную истину (правда, объективную неизвестно для кого, но это не столь важно, ибо главное, что целиком и полностью умирает всякая субъективность: и истинная и ложная). Вот этот второй момент (а я без шуток привёл пример) выступил действительно как нирвана. Это — небытие самосознания. Значит, если в первом моменте бытие и мышление абсолютно едины, то во втором моменте бытие самосознания оказывается небытием. Всё было бы так просто, если бы не одно «но»: ведь *не-Я* явилось результатом того, что *Я* полагает себя самого! Именно потому, что абсолютное *Я* полагает себя самого, в результате чего возникает абсолютное *не-Я*, абсолютное самосознание не исчезает! Что же происходит? —

Происходит обычное деление! Поскольку абсолютное *Я* таково, что оно должно быть как отрицательное, *не-Я* необходимо вызвано природой самого мышления. Но и первый момент был исходным и самым начальным моментом природы мышления. Значит, ни то, ни другое не может исчезнуть, ибо в противном случае исчезло бы само *Я*, которое и породило всё это в себе самом. Остаётся одно — ограничение этими противоположностями друг друга, и это с необходимостью имеет место в природе мышления. Что же благодаря этому получается? — Получается третий момент принципа, третий акт деятельности мышления как чистого, всеобщего мышления: *Я* полагает *Я* как отношение делимого *Я* и делимого *не-Я*. Но поскольку слово «делимое» слишком притягивает математический язык, то я выражу это иначе: третий момент состоит в том, что абсолютное *Я* полагает себя самого как отношение особенного *Я* и особенного *не-Я*. Вот и все моменты принципа; они в высшей степени просты.

Задам прозаический вопрос, чтобы вы хоть как-то осознали то, что мы с вами здесь получаем. Может ли любой из трёх моментов — одно из трёх основных положений, как пишет Фихте, быть выдано целиком и полностью за принцип философии? — Насколько вопрос простой, настолько вы можете прочесть и в нашей литературе интересные ответы на него. Чего только нет в качестве ответов! На самом же деле мысль Фихте очень проста: ни один из моментов не может составлять и не составляет всеобщего принципа философии! Поэтому и нельзя сказать, что *Я* есть принцип философии Фихте. Для Канта это было бы ещё терпимо, потому что для Канта содержание приходит извне через чувственность. Это была величайшая непоследовательность Канта, поскольку даже для того, чтобы содержание как данность приходило через чувственность, *Я* всё-таки должно определять себя самого! Согласно теории отражения, я вижу потому, что передо мной есть что-то, а слышу — потому, что есть звуки. Но вот что интересно: теория отражения, которая похвально своим опытным познанием, совершенно игнорирует то, что я могу смотреть на что-то, совершенно не видя его, и, как происходит обычно на съездах, я могу слушать и ничего не слышать. Я могу что-то изучать, как у нас было с 1920 года, и ничего при этом не понимать, причём именно тот человек, который ничего не понимал, как раз и выживал! Стало быть, эта теория отражения противоречит самому ползучему эмпирическому опыту. На самом деле нет этой формы детерминизма, о которой поют у нас современные профессора! Содержание есть, но я могу его слышать, а могу и не слышать.

Я могу видеть, а могу и не видеть. Почему это происходит? — Это происходит потому, что нет лишь одного видения, слышания, ощущения или ощущаемости и так далее — по Фихте, всё сие есть постольку, поскольку есть *Я*. Значит, если я вижу что-то, то это происходит не потому, что предмет есть и я с необходимостью его вижу, а происходит совершенно по другим основаниям — потому, что *Я* определяет себя таким образом, что оно видит и слышит! Почему я могу стоять, могу сидеть, а могу и пойти? Мышцы, что ли, так устроены, сухожилия и скелет? Если бы всё это происходило с необходимостью детерминизма диаматчиков, то ещё неизвестно, что каждый из нас проделывал бы! Ведь он же детерминирован и его поведение является лишь отражением, физиологическим рефлексом Павлова! Я не знаю, может быть, Павлов и не вёл себя так физически, но теория его — именно такова. Раз содержание есть, то он обязательно должен прыгать, бегать, садиться и так далее. Это очень напоминает определённые виды помешательства. Так вот, ничего этого не происходит, если абсолютное *Я* не определяет себя к этому содержанию. На этой непоследовательности и поймал Фихте Канта с его отношением к чувственности и *Я*. Если *Я* не определило себя воспринимать даже ощущаемое, то этого и не будет. Поэтому данности в собственном смысле слова нет! «Предмет, видите ли, дан нам в чувственности, потому он и мыслится», — нет, если он не мыслится всеобщим способом, то он не дан и нашему ощущению! Иначе из этого получится то же самое, что представляет собой советское искусство и способ восприятия этого искусства. Это «искусство» можно воспринимать, не мысля, и мыслить, не воспринимая, и само это «искусство» таково, что оно — только для восприятия без мысли или для мысли без восприятия. Так что Фихте у нас обладает злобой дня, потому его по сей день и не переводят! До революции один раз перевели — и испугались. Дальше мы увидим, что он ещё более ядовит к современному способу философствования!

Итак, принцип един, а всё, вместе взятое, есть три момента принципа, без чего сам принцип не может быть принципом. Сообразите, какая это величайшей важности мысль: принцип философии, если он хочет быть всеобщим и единым, а без единства принципа нет и философии, то он должен иметь определённую в себе самом! Сравните с Декартом, сравните со всем эмпиризмом от Бэкона и Локка через всю французскую компанию, сравните с Кантом. Разве это — не завоевание Фихте?! Итак, как видите, все эти три момента являются результатом необходимой деятельности *Я* и шаг за шагом

следуют друг за другом. У вас сложилось такое впечатление (а я не искажил, а просто воспроизвёл Фихте), что здесь дана абсолютная необходимость развёртывания всех трёх моментов? — Это впечатление сложилось с необходимостью! Если бы не я делал это перед вами, а вы читали бы работы самого Фихте (прежде всего — его «Основу всего наукоучения») или он читал бы вместо меня сейчас лекцию, то сложилось бы такое же впечатление. Почему? Потому, что я пока взял сам принцип и его моменты как развёртывание самого принципа в той непосредственности, которая присуща самому Фихте, то есть подсунил вам небольшую историческую пилюлю идеологии. Не потому, что хотел подшутить над вами, а для того чтобы не получать истину вне её процесса.

Теперь вкратце присмотримся к самому принципу и его моментам. Итак, что же собой представляет принцип? Принцип представляет собой всеобщее основание опыта, отношения сознания к предмету, и мы с вами получили это через третий момент принципа. Мы получили *Я* (это — мышление, сознание), *не-Я* (это — содержание, не имеющее пока определённости). Мы с вами получили начало опыта, больше того, не просто опыта, а опыта в двойном способе его существования. Всё: теперь *Я* есть и *не-Я* есть. Обеспечено их отношение, ибо они — не одно и то же. То есть противоречие получено и с необходимостью развёртывается в процесс. Это как раз никогда не будет вызывать трудностей при изучении философии Фихте. А вот предпосылка — иная. Выводя три момента принципа, Фихте делает не что иное, как указывает всеобщее основание опыта. Улавливаете замысел Фихте? Значит, философия должна начать с всеобщего основания опыта, перейти к рассмотрению самого опыта как процесса и, рассматривая процесс опыта, получить вновь как результат опыта то всеобщее основание опыта, с которого философия начинает как с принципа. Значит, начиная с абсолютного *Я*, мы с вами пришли к расчленению его на *Я*, *не-Я* и на их отношение, а результатом должно получиться вновь абсолютное *Я*. Обратите внимание на то, что здесь является критерием чего: философия — критерий опыта, или опыт — критерий философии? Если философия, определяя всеобщее основание, всеобщее единство бытия и мышления, сознания и предмета, субъективного и объективного и так далее, не идёт к тому, чтобы на этом развернулся весь процесс опыта, тогда это — не философия. Опыт — это апостериорное, а всеобщее основание в опыте не дано, то есть это — априорное. Значит, переход от принципов философского познания к процессу опыта

есть переход от априорного к апостериорному, или, короче говоря, от всеобщего к особенному. Если этого нет, то философский принцип вызывает сомнение: принцип ли он вообще, если он не реализуется в опыте? Но пусть — реализуется. У нас есть примеры, когда опыт показывал сначала одно, затем — другое. Фихте уже философско-теоретически знал эти штуки. Поэтому мало получить первый момент принципа — тот, что всеобщий принцип должен реализовать себя в процессе опыта. Нужно ещё, чтобы процесс опыта вёл к этому всеобщему принципу. Значит, абсолютное *Я*, выступающее принципом, должно оказаться основанием процесса опыта, а процесс опыта должен вести к абсолютному *Я* — к всеобщему принципу философии. Теперь вы догадываетесь, что означало положение, которое Фихте изложил популярно: если есть наукоучение, то есть и система знания, а если есть система знания, то есть и наукоучение. То, что мы сейчас получили, можно выразить более определённо, как это делает сам Фихте: в истинной философии и в истинном познании априорное и апостериорное совпадают. Если этого нет, то это свидетельствует о заблуждениях того и другого. Основание опыта должно реализоваться в опыте, но и сам опыт должен с необходимостью снимать себя в основание опыта. Тогда это — истинный процесс познания (и опытного, и философского, которое занимается познанием основания опыта). Как видите, Фихте не сторонник дуализма философии и опытных наук, но и не сторонник того, чтобы их сваливать в кучу, поговаривая: «А вы знаете, философия только обобщает опыт...»! Она не обобщает, по Фихте, а познаёт то, что опыт никогда познать не может. Это — разные вещи!

Итак, первый момент принципа есть *Я полагает Я*, абсолютное единство формы и содержания. Субъект и предикат здесь — *Я = Я*. Есть какое-то различие здесь, в этом моменте? Есть — для нашей субъективной, размышляющей об этом рефлексии. Но как же быть с различием в самом моменте? В самом моменте есть это различение формы и содержания? В том-то и дело, что в самом моменте различения формы и содержания нет. Вы спросите: «Почему?» Объясню, почему. Потому, что, согласно мысли Фихте, мы можем от чего угодно абстрагироваться, что мы и делаем относительно опыта. От *Я*, от мышления абстрагироваться невозможно, поэтому мы абстрагируемся от предмета. От *Я* абстрагироваться невозможно потому, что это абстрагирование совершает *Я*, а вот от предмета — можно, потому что *Я* при этом сохраняется как абстрагирующееся. Вывод простой: значит, мышление может абстрагироваться от всего,

кроме себя самого. Великолепно! Мы с вами на этом направлении получили *Я*. Уловили, как получили? На чисто эмпирический манер самого опыта — взяли и отвлеклись от того, что не есть сознание! Теперь скажите: что такое абстрагирование? Абстрагирование есть абсолютная, непосредственная отрицательность в отношении чего-то. Когда осуществляется такая непосредственная отрицательность, можем ли мы получить какую-нибудь определённую в результате непосредственности отрицания? Вот и вся суть дела: в непосредственности отрицания можно получить только непосредственность результата; в самом результате различённости, опосредствования, рефлексии ещё быть не может! Значит, результатом непосредственного отрицания, непосредственного абстрагирования от предмета, от содержания выступает лишь абстракция мышления. Вот эта абстракция мышления и есть всеобщая природа мышления! Значит, всеобщее здесь получено за счёт абстрагирования, непосредственного отрицания всего, что не есть мышление и за счёт абстрагирования от всякой определённости в самом мышлении! Значит, всеобщее есть чистая абстракция, чистая непосредственность. Вот что прежде всего есть *Я*! Конечно, теперь можно говорить, что это мышление как *Я* есть такая всеобщая форма, которая именно в своей всеобщности есть содержание, и наоборот. Вывод правильный, но, обратите внимание, что это — такая всеобщность, которая не имеет никакого различения. Это — мёртвая абстракция всеобщности мышления!

Что же нужно? Нужно совсем не то, что представлялось Фейербаху и Чернышевскому, и не то, что старательно конспектировал Ленин: «Начать с *Я* нельзя, ибо мы придем к солипсизму, а это — кошмар!» К чему мы придём, если начнём с *Я*, ещё неизвестно, поэтому это — не ответ! Это — ответ по принципу старой теологии: «Если не будешь сам есть арбузы, то их съедят другие!» Поэтому нас должно интересовать другое, а именно то, почему нам нельзя начинать с *такого Я*. Начинать с *такого Я* нельзя потому, что начиная так, мы не получаем истинное мышление, а наоборот, получаем его абстракцию. Чтобы получить истинное мышление, мы должны начать с его противоположности. Как противоположное мышлению само переходит в мышление? Как эта противоположность снимает свою неистинность в истинном мышлении? До тех пор, пока мы не выясним этого, мы получаем абстракцию мышления, но не истинную природу мышления. *Я* специально сохраняю тот же пункт, что и Фихте, — опыт; но не за счёт абсолютной непосредственности, как он, наоборот, мучительный процесс саморазложения ограниченной

определённости содержания, ограниченной определённости бытия должен привести к тому, чтобы из неистинной определённости бытия выступила истинная определённость мышления! Тогда мы получаем истинное не за счёт того, что объявляем предмет, содержание неистинным и, отбрасывая его, получаем истинное мышление, а, наоборот, в процессе саморазложения неистинного содержания получаем процесс рождения, выявления в наличное бытие истинного мышления. Фихте же занимается непосредственностью абстрагирования от содержания и тем самым сводит момент опыта к односторонности, основание опыта он сводит к одному из моментов опыта. Значит, Фихте повинен в том, что, не зная другого пути, а зная только процесс абстрагирования, с необходимостью впадает уже в первом моменте в субъективизм. Отсюда фихтевская мысль, что можно абстрагироваться от всего, но нельзя абстрагироваться от Я. Прекрасно, но когда мы абстрагируемся от всего, мы получаем абстракцию Я! Одним словом, нужен не процесс субъективного абстрагирования от определённости предметов, от содержания, от бытия, а объективный процесс саморазрушения и снятия всякой определённости бытия, чтобы благодаря этому и из этого выступила истинность мышления. Если этого не произойдет, то невозможно дать ответ на вопрос, почему же мышление познаёт проклятое противоположное ему бытие! Проще говоря, где нет процесса развития бытия в мышление, где бытие в своём собственном развитии не становится мышлением, там невозможно указать основание того, почему мышление познаёт бытие. Диалектический процесс становления бытия мышлением есть единственное основание познаваемости бытия мышлением. Вот этого процесса нет у Фихте, как нет и в диамате.

Значит, первый момент абсолютного принципа философии Фихте является абстракцией от всякого содержания. В исходном моменте принцип философии Фихте субъективен. Действительно, от мышления абстрагироваться нельзя, но когда мы запутываемся в мышлении, в отношении мышления к себе самому, то сразу попадаем в царство достоверности, но отнюдь не в царство истины. Потому что сфера субъективности не является царством истины и не исчерпывает царство истины. Субъективность есть момент истины, но не вся истина. Абстрагируясь от содержания, от предмета, от бытия, мы с вами запираем себя в субъективности, — абстрагируясь, потому что само объективное не привело себя в субъективное. Как видите, это — уже не просто пересказ, воспроизведение и историческое сохранение идеологии процесса развития мышления.

Далее, прав ли Фихте, что абсолютное *Я*, полагая себя непосредственно, полагает себя как *не-Я*? Конечно, прав. Логически это — совершенно правильно. Абсолютная непосредственность всеобщего мышления абсолютно непосредственно выступает как его собственная противоположность. Фихте, надо сказать, является величайшим мастером мышления по сравнению с Кантом. Вот в чём это сказывается. *Я* не случайно брал в качестве примера абсолютный эгоизм. Он действительно таков, что глазом не успеешь моргнуть, как он оказывается абсолютным альтруизмом — как и наоборот, абсолютный альтруизм есть абсолютный эгоизм. Почему? Потому, что в абсолютном альтруизме индивид ставит своей задачей эгоистическую цель — служить лишь для других, занимаясь самоистреблением самого себя, то есть здесь эгоизм превышает даже самосохранения! Поэтому эти штучки — всегда наизнанку. Так вот, абсолютное *Я* вследствие своей непосредственности действительно непосредственно переходит в свою противоположность — в *не-Я*. Фихте в этом прав. Прав он и в том, что этому *не-Я* нельзя дать какое-либо дальнейшее определение. Но ведь это — всего лишь непосредственность перехода! Так, например, чистый свет оказывается чистой тьмой и наоборот. Но из абсолютной непосредственности, удерживая только момент непосредственности, ведь ничего опосредствованного не получишь! Поэтому вместо имманентно необходимого мы получаем на самом деле лишь присоединение этого второго момента к первому. Поэтому сам Фихте говорит, что *не-Я* прибавляется к *Я*. Смотрите: какой нам смысл теперь получать *не-Я* как повторение того, что было в первом моменте, когда *Я* полагало себя как *Я*? Мы получили с вами, что вместо второго *Я* как объекта полагания мы ставим *не-Я*. А что изменилось? Мы должны иметь что-то в качестве отвлечённого от *Я* и его отрицания, а получаем лишь другое название того же самого, что имели в первом моменте принципа! То есть если бы мы действительно хотели получить второй момент принципа (а он должен обладать более развитым определением, чем просто *не-Я*), то этого не может произойти, так как первый момент является абсолютно непосредственным, абстракцией. Значит, необходимости перехода от первого момента принципа ко второму моменту принципа у Фихте нет. Кошмар! Значит, закона разности здесь тоже не получается, и, если удерживаться в определениях мёртвой, формальной логики, то, значит, закон противоречия не сам развернулся и не развернут в закон разности. *Я* не развернуло себя самого в какую-то определённую свою отрицания, потому

что само в зародыше не имеет никакого различия в себе! В исходном пункте принципа ($Я = Я$) нет противоречия, поэтому и нет необходимости перехода к второму моменту. Поэтому Фихте правильно говорит, что *Я* лишь *противополагает не-Я*. Сначала оно полагало *Я*, а теперь, во втором моменте, оно просто *противополагает не-Я*. Если Фихте говорит, что это — «разные акты чистого мышления», то встаёт проблема: какое отношение имеется между этими актами чистого мышления? Эти «акты мышления» являются пустым наименованием — по тому, что они собой представляют, как мы видим по определённости каждого момента принципа. Поэтому слова «акты мышления» являются излишним украшением. Это — словоблудие языка, заслонившее теперь всё в философии. Хотя Фихте в области философии был чрезвычайно скупым на слова, тем не менее это словоблудие явилось у него результатом эмпирического метода, дальше которого Фихте не идёт.

Нетрудно сообразить, что третий момент никак не может представлять абсолютного синтеза. Значит, три момента (их развёртывание как необходимых моментов) уже обнаружили, что необходимости саморазвития самого философского содержания у Фихте нет, не имеется. Общий вывод: впадая в одностороннюю субъективность, мы с вами теряем необходимость развития этого содержания. Обратный вывод тоже верен: впадая в одностороннюю объективность, мы тоже теряем необходимость саморазвития. Вот зачем потребовалось потратить семестр на введение — чтобы вы осознали, что ни односторонняя субъективность, ни односторонняя объективность, которые слишком эксплуатировались в историческом развитии философии, не дают и не могут дать саморазвития содержания. Хотя каждому или некоторым из вас, возможно, представлялось обратное — представлялось, что то, что я давал в качестве введения, излишне, что надо было просто изложить Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля по порядку: «Вот это — да, вот это — философия!» Но это вы можете прочесть и без меня. То, с чем вы имеете дело в исторических формах философии, если это вообще имеет отношение к философии, есть определённое философское познание. А то, что я по своей миссии даю вам, есть уже философское познание самого философского познания, как оно развивалось исторически. И не путайте, это — не одно и то же. Я — не замена Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля или Фейербаха. Одним словом, я — не живая шпаргалка, и я демонстрирую это вам на разборе моментов принципа Фихте. Прочитайте все тома Фихте — этого разбора не найдёте!



ЛЕКЦИЯ ЧЕТВЁРТАЯ

Сегодня я постараюсь завершить разбор основных положений философии Фихте, поскольку это нетрудно. Главное в фихтевской философии находится в разработке её принципа, а остальное является следствием и поэтому очень доступно для понимания. Отправляясь от принципа, который я рассмотрел для вас очень подробно, мы с вами войдём в рассмотрение остальных моментов. То, что мы с вами получили, я воспроизводить и развивать ещё раз не буду, а вот дальнейшее определение полученного потребуется нам, чтобы не прерывать хода мысли.

Что мы получили? Получили целый принцип и ряд его основных моментов. Последний, резюмирующий момент этого принципа гласит очень простое: абсолютное *Я* полагает себя самого (то есть *Я*) как взаимодействие *Я* и *не-Я*. Правда, просто? Теперь давайте присмотримся к тому, что это означает. Итак, первый момент принципа состоит в том, что абсолютное *Я* полагает себя самого. Здесь абсолютно только *Я*, и ничего более. Проще говоря, в первом моменте выступает абсолютное самосознание, и ничего более. Если угодно, это — чистое, абсолютное, всеобщее единство мышления. Второй момент: вследствие самополагания, самоопределения абсолютного *Я* на сцену вдруг вылезает *не-Я* — то есть всё что угодно, только не чистое абсолютное самосознание. Это я вам подробно разбирал под фикциями трактовок, что это-де природа и так далее — всё это не имеет отношения к делу. Хорошо. Что же теперь с этим *Я* происходит? Что оно: чистое, абсолютное самосознание или что-то иное? Выступило *не-Я*, причём выступило так, что оно есть абсолютное, голое, непосредственное отрицание абсолютности *Я*. Смотрите: под угрозой находится только одно — гибнет абсолютное самосознание. Ничего более нет, ибо столкнулись две голые противоположности: чистое *Я* и чистое *не-Я*. Каждое претендует на определение, на значение абсолютного. Третьим моментом с необходимостью выступает *делимость* (это — собственное выражение Фихте) того и другого. Значит, только в третьем моменте делимому *не-Я* противостоит делимое *Я*. Интересно, но что же получилось-то? Получилось, что в третьем моменте принципа абсолютность *не-Я* потеряла характер абсолютности; оно теперь — относительное,

особенное, ограниченное, конечное. То же произошло и с *Я* — теперь и *Я* выступает не абсолютным, а лишь конечным, особенным, ограниченным. Значит, в третьем моменте принципа мы ставим в отношении друг к другу конечное *Я* и конечное *не-Я*. Узнаёте, что это такое? Конечное *Я* и конечное *не-Я* — это те моменты, которые составляют опыт, ничего более. Значит, вместе с третьим моментом принципа мы с вами попадаем в сферу обычного сознания в его отношении к предмету. Интересно и очень просто наблюдать за тем, что произошло в результате самоопределения абсолютного *Я*, которое хочет оставаться абсолютным *Я*! Теперь, поскольку мы смотрим на это со стороны и нам от этого легче, давайте-ка сами погрузимся в то *Я*, которое выступило как соотнесенное с *не-Я*. Нам это крайне необходимо потому, что в этом-то и заключается начало всего дальнейшего процесса. Поскольку *Я* и *не-Я* в этом третьем моменте всё-таки являются противоположными друг другу, естественно, что они взаимно отрицают друг друга. *Я* не есть то, что представляет собой *не-Я* и, наоборот, *не-Я* не есть то, что представляет собой *Я*. Оба отрицательно относятся друг к другу, а раз тут есть отрицательное отношение друг к другу, значит, остаётся только одно — снятие этой отрицательности, преодоление её, упразднение. Проще говоря, отношение *Я* и *не-Я* в третьем моменте есть отношение противоречия. Поэтому Фихте правильно говорит, что только с третьим моментом принципа мы имеем первый абсолютный синтез самого принципа, но этот абсолютный синтез как синтез трёх моментов принципа является одновременно всего лишь началом всей процедуры — всего процесса синтеза как форм, ступеней разрешения противоречия отношения *Я* и *не-Я*. Понятно?

Итак, скажите, пожалуйста: что это *Я* (оно теперь есть сознание или, если угодно, эмпирическое *Я*, по определению Фихте) знает о том, что представляет собой оно и то *не-Я*, с которым оно соотносится? Знает оно, откуда это *не-Я* и откуда оно само? Я спрашиваю: что известно этому *Я*, которое выступает в третьем моменте принципа, о происхождении *не-Я*, противостоящего ему, о происхождении себя и отношения *Я* и *не-Я* друг к другу? — Ничего, кроме одного. Это эмпирическое *Я*, это сознание воспринимает *не-Я* таким образом, что оно существует от века. Когда *Я* выступает на свет божий и протирает глаза, оно видит, что перед ним уже находится *не-Я*. Всё. Вывод для этого эмпирического *Я* — простейший: *не-Я* существовало всегда; оно было, видимо, и тогда, когда меня не было, а *Я* вот таков, что нахожусь в отношении к этому *не-Я*. Значит, обратите внимание,

вся значимость, все значение, все субстанциональное приписывается этим эмпирическим *Я* как раз *не-Я*, противостоящему ему и предшествующему ему. Уловили? Что же мы с вами получили? Получили обычную предпосылку всех исторических форм эмпиризма. Интересно: оказывается, что материализм существует лишь потому, что он не знает ни необходимости возникновения сознания, ни необходимости противостоящего сознанию предмета, ни необходимости их отношения друг к другу. Великолепно! Получается, что основа точки зрения материализма есть невежество. Именно из него для сознания с неумолимостью следует вывод: «То, что есть в *Я*, есть только потому, что оно уже есть у *не-Я*». Значит, *Я* эмпирически существует только благодаря отражению всего содержания, имеющегося в *не-Я*. Уловили? *Я* — это идеальное, субъективное, *не-Я* — это реальное, материальное, объективное, оно есть внешний мир и всё что угодно. Правда, интересно? Поскольку ничего больше этому эмпирическому *Я* не известно, ему остаётся только одно — отражать *не-Я* в деятельности теоретического *Я*. Это и есть, по Фихте, основание теоретического разума: *Я* начинает отражать. Что ему остаётся делать-то? Если ты не отражаешь, не определяешь это *не-Я*, то оно как отрицательность *Я* погубит сознание — будет *не-Я*, а *Я* исчезнет. Значит, для того чтобы *Я* сохранилось, оно должно осуществить процесс тождества с собой, а чтобы осуществлять процесс тождества с собой, оно действительно должно теоретически отрицать *не-Я*, то есть определять его. Уловили? Поэтому *Я* приступает к этому делу ради своего спасения: или эмпирическое сознание гибнет, или оно вынуждено определять противоположное себе, чтобы как раз быть. Это и происходит.

Если вы чуточку призадумались над результатом теоретической деятельности мышления, то уяснили себе, что он оказывается тем же самым, что мы имели в кантовской философии. Толчок у Фихте есть то же самое, что кантовская *вещь в себе*. Между прочим, если вы сопоставите то, что даёт нам Фихте при рассмотрении теоретического разума (а я ни на йоту не искажаю мысли Фихте), с тем, что пишут в учебниках марксистско-ленинской философии, то вы узнаете подлинник доктрины диамата, а сам диамат окажется бледной, искажённой и очень эклектической копией этого. В этом рассмотрении теоретического разума Фихте интересно ещё одно. Обратите внимание: эмпирическое сознание занято здесь предметом и не занято самим собой. Великолепно! Но именно поэтому такое сознание с необходимостью приходит к никогда не определимому

толчку, к пределу. Знаете, что это значит, если перевести на простой, детский язык? Опытная наука, или сознание, действующее в опытных науках как таковых, всегда с необходимостью приходит к непознаваемой вещи в себе. Но, простите пожалуйста, — в то, что не познаваемо, остаётся только верить. Значит, опытная наука своим необходимым завершением имеет веру. Опытная наука, проведённая в своей последовательности, оказывается верующей наукой! Не знаю, нравится ли вам это по индивидуальному вкусу, но, к сожалению, этот вывод абсолютно неопровержим. Смотрите: эмпирическое *Я* вынуждено без конца определять это противостоящее ему *не-Я*, принимая его за предшествующий ему объективный мир и так далее (что в диамате расписано, как по полочкам), но откуда этот противостоящий ему мир, какова необходимость его возникновения, почему существует само это сознание — это остаётся для него абсолютно неизвестным. Теперь обратите внимание ещё на один момент: почему это остаётся неизвестным? Как вы догадываетесь, потому, что эмпирическое сознание и абсолютное самосознание здесь распались. То, что эмпирическое сознание как противостоящее предмету есть результат абсолютного *Я* — до этого эмпирическое сознание никак не может добраться потому, что занято предметом и не занято собой. Агностицизм есть логическая и историческая необходимость завершения всех форм материализма. Уловили вывод, необычный особенно для диаматчиков? Призрак вещи в себе есть необходимый результат, к какому придёт каждый диаматчик, если он обладает не эклектикой в своей голове, а элементарной последовательностью.

Второе: что это такое — то, что противостоит этому *Я*? Правда ли, что это — объективный мир, реальность, материя? Для эмпирического сознания ничего не остаётся, как кричать на всех перекрёстках, что это — материя. Знаете, почему? Потому, что *не-Я* является противоположностью эмпирическому *Я*, сознанию. «Материя есть то, что противоположно сознанию». Но материя ли это? Если это — материя и она есть материя именно потому, что противоположна сознанию (откройте «Систему природы» Гольбаха — это его основные определения), то элементарная конкретизация этого определения состоит в том, что материя есть прежде всего то, что ощущается. Ощущающее — с одной стороны, ощущаемое — с другой; это вошло в знаменитое ленинское определение материи, согласно которому материя есть всё, что мы ощущаем. Но в таком случае, обратите внимание, поскольку ощущают уже и червяк дождевой, и червяк

навозный, постольку они уже — материалисты! Притом они ощущают именно в этом определении, не нарушая его, ибо если бы они ощущали что-то внутри себя, то сдохли бы с голоду как червяки. Они не впадают в солипсизм, а ощущают только вне и предшествующее им существующее. Понимаете, это — червячный материализм, причём без шуток! Если материя — это и есть то, что противостоит сознанию, является противоположением лишь сознания, то она — конечна. Сознание с одной стороны противостоит материи, материя с другой стороны противостоит сознанию, значит, она конечна — существует так же, как и сознание! Знаете, что это такое? — Возникает вопрос, существует ли конечное благодаря себе самому, является ли оно *causa sui*, как говорит Спиноза? — Нет. Конечное требует такое же конечное вне себя. Поэтому в конечном нет бытия для себя без бытия для иного. Эта двойственность конечного абсолютно неразделима в этих двух моментах. Но в таком случае конечная материя есть то, что имеет своё основание вне себя. Выражаясь языком религиозного представления, конечная материя сотворена! Уловили ещё второй ужас?! Последовательный материализм с необходимостью должен прийти к тому, что его материя — сотворённая. Чем это лучше теологии XII века, например, Фомы Аквинского (я беру ещё классическую, хорошую форму, не говорю уже про вульгарные школы теологии)?! Итак, материя сотворена для эмпирического сознания, которое занято лишь одним — отражением существующего для него, объективного вне его мира. Ещё один вопрос: «Кто и что есть это — сотворяющее эту материю?» Но это, извините, — то, на что ответить нельзя, это и есть... неопределимый толчок, непознанная вещь в себе! Вникаете? С совершенной неожиданностью получили ещё третий ужас: значит, сотворяющее, производящее материю есть первый момент бога, который выступал у неоплатоников (особенно у Филона Александрийского). Это — его первый момент, который неопределим и непознаваем. Великолепно! Неужто Филон Александрийский является родным отцом диамата?! Как видите, Фихте преподносит нам интереснейший урок в отношении всех исторических форм материализма — не только предшествующих ему, но и последовавших за ним.

Ещё один момент. Обратите внимание: эмпирическое *Я* всё время старается определить *не-Я*; объект, предмет, содержание, материал, материя, объективный мир — главное; мышлением-то как-нибудь обойдемся и домашним, оно — не важно. Определяя *не-Я*, эмпирическое *Я* выдаёт определения *не-Я* за категории. Вам это ничего

не говорит? Мне — слишком много. Беру знаменитую ленинскую основную дефиницию: «Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая копируется нашими ощущениями, существуя независимо от них». Что же в этой категории созерцается, что она выражает? Но она ничего не выражает — она просто *обозначает* реальность, которая как раз ощущается! Обратите внимание — ту реальность, которая противостоит ощущению и поэтому ощущается. Значит, знаменитая в диамате дефиниция материи есть определение противостоящего сознанию, и это объявляется категорией! Но правда ли, что категория есть то определение, которое является определением одной половины яблока, разрезанного пополам?! «Вот, знаете, когда определяем левую половину, это — категория, а когда о правой половине яблока идёт речь, то это, в общем-то, — отражение». Интересные штучки! Вы поняли что-нибудь? Я — пока ничего. Я понял только одно — что категория в диамате есть определение одной половины целого. Единый мир расколот, единую вселенную — пополам! Если одну половиночку определяем, тогда это — категория, а на другую половинку падает как раз отражение, обозначение! Уловили? Мы имеем здесь как раз то, что имеем в любой опытной науке. Разве физика не даёт нам категории своего предмета? — С избытком! Разве навозоведение не даёт нам свои категории по составу, процессу и результату гниения навоза? — Даёт, но, простите, пожалуйста, к философии это никакого отношения не имеет! Обыденное сознание, эмпирическое *Я* под названием категории с необходимостью даёт *не-Я* то, что является рассудочным определением односторонности предмета, противостоящего мышлению. Но что же на самом деле выражается в категориях (чтобы не оставлять вас в пустом отрицании)? Категория на самом деле вовсе не есть выражение предмета, противостоящего сознанию, мышлению, или, наоборот, категория также не есть определение мышления, противостоящего предмету. Ни то, ни другое — не категория, ибо категория есть то определение, которое выражает единую определённую предмету и мышления! Значит, категория (если она — философская категория), есть только одно — выражение единства сознания и предмета, природы и духа, бытия и мышления, необходимости и свободы и так далее, но отнюдь не определение одного момента из двух противоположностей. Понятно? — Значит, бедное обыденное, дофилософское сознание вечно думает, что имеет дело с категориями, но к категориям никакого отношения не имеет! Я полагаю, что теперь для вас раскрыта

величайшая из всех загадка существующих сейчас способов философствования, когда определение предмета выдаётся за философское и определённость предмета выдаётся за всеобщую определённость. Отсюда такие знаменитые «категории» как «структура», «элементы» и т.п.! Однобокие определения предмета тут выданы за определения единства мышления и предмета. Фихте — не таков! Он как раз под категорией понимает не одностороннее определение *не-Я*. По Фихте, категория есть определённый вид синтеза *Я* и *не-Я*. Значит, категория выражает и представляет собой особенный синтез мышления и предмета, мышления и бытия, субъективного и объективного, а не одно из двух.

Надо отдать должное Фихте в том, что он старается показать эти категории, хотя и не существующие для эмпирического *Я*, в необходимости их возникновения. *Я* не буду перечислять все категории (это вы сами с удовольствием прочтёте у Фихте), а в качестве примера проиллюстрирую одну. Но сначала скажу, откуда они. Оттуда, что мы уже имеем в третьем моменте принципа как образующем первоначальный синтез всё начало дальнейшего противоречия. Посудите сами: поскольку *Я* и *не-Я* выступили как противоположность друг в отношении к другу, постольку здесь сразу уместно говорить (и Фихте это делает) о реальности и отрицании. Когда *не-Я* во втором моменте принципа имело тенденцию стать абсолютным, оно ведь хотело (если здесь употребимо слово «хотеть») быть абсолютной реальностью — так, чтобы подвергнуть *Я* абсолютному отрицанию. Но само-то *Я*, которое породило это *не-Я*, должно ещё исчезнуть от порожденного им. Интересно: одна реальность принадлежит, является реальностью *не-Я*, другая реальность является реальностью *Я*! Если бы диаматчики это узнали, то они повесились бы, ибо есть две противоположные реальности, а для них реальность — одна, и это — то, что есть вне мышления. Фихте как раз иначе смотрит на дело: есть две реальности. Если бы реальность была одна, то как было бы с реальностью отрицания? Если реальность — это нечто положительное, то противоположное реальности отрицание — это что, отсутствие реальности? Но тогда что за отношение такое — отношение чего с чем? С чем будет соотноситься реальное *не-Я*, если ему противостоит только отсутствие *Я* в реальности? Это — просто бессмыслица. Но именно эту бессмыслицу вы читаете в сотнях статей по диамату, включая журналы «Вопросы философии», «Философские науки» и прочие. Возьмите кредо целой секты крикунов, выраженное Д.И. Дубровским, что реальность — это то, что не есть

сознание. Простите, но тогда с чем она соотносится? С отсутствием реальности?! И это подаёт с серьёзным видом профессор Московского государственного университета! Правда, может быть, он действительно представляет лишь позицию секты крикунов? Возможно, но для констатации этого нужно пустить в ход конкретно-социологическое исследование!

Итак, теперь имеются две реальности — *Я* и *не-Я*, объективное и субъективное, реальность бытия и реальность мышления. Обратите внимание: поскольку определение реальности — единое, а *Я* и *не-Я* противоположены друг другу, только постольку и завязывается настоящее противоречие *Я* и *не-Я*. Значит, Фихте понимал дело серьёзнее, чем многие после него. Вот что значит не читать и, тем более, не изучать Фихте: «Зачем он нужен, какой-то солипсист?!» Так вот, отношение этих противоположных друг другу реальностей и даёт как раз *взаимодействие*. Вы понимаете, что это такое? Взаимодействие есть та категория, где оба момента существуют (обладают противоположной реальностью) и в их отношении друг к другу абсолютно невозможно решить, что является определяющим, а что — определяемым. Это значит (что бы сознание ни знало, это — его дело и дело его ступеней развития, но для философского мышления известно и понятно), что с точки зрения философского мышления мы здесь не можем принять, что *не-Я* определяет *Я* — и только. Поскольку здесь имеет место взаимодействие, постольку, простите, столь же, сколь *не-Я* определяет *Я*, столь же *Я* определяет *не-Я*. Поэтому, хотя эмпирическому *Я*, эмпирическому сознанию эмпирическим же сознанием и преподносится, что оно и существует, оно и определяет теоретически *не-Я*, но так, что определяющим для него в решающем моменте выступает *не-Я*, на деле это не так, на деле здесь — взаимодействие! Оно выступает первой необходимой категорией. Как видите, оно с необходимостью следует из того, что абсолютное определяет себя самого — вступает в относительное единство своих противоположных моментов. Узнаёте, что значит знаменитое «раздвоение единого» — раздвоение самого единого, а не благодаря тому, что кто-то пришёл и расколот единое пополам?! Для философского мышления известно, что именно благодаря абсолютности *Я* и его самоопределению возникла эта противоположность. Для эмпирического сознания это абсолютно неизвестно, отчего оно и полагает, что *Я* существует таким способом, что *не-Я* («реальность», «материя», «объективный мир») односторонне определяет меня — и все дела.

Я специально достаточно подробно и доступно растолковываю для вас главное в фихтевской философии — то, насколько Фихте здесь в классическом, чистом виде начал выражать различие обыденного и философского мышления. Всё, что говорит Фихте об эмпирическом *Я*, которое соотносится с *не-Я*, он говорит об обыденном, дофилософском мышлении. В связи с этим следует сказать, что, когда фихтевская философия выступила на сцену, обыденное сознание, столкнувшись с философией Фихте, совершенно растерялось. Оно, идя до Фихте просвещённым путем, вроде бы должно было знать все глубинные тонкости философии (не зная философии, в ту эпоху нельзя было быть и государственным деятелем), а теперь оказывалось, что в нашем обыденном сознании есть что-то такое, что этому обыденному сознанию абсолютно неизвестно! Поэтому для обыденного сознания начались муки: «Что это такое — абсолютное *Я*? Где его искать? Как к нему добраться? Как получить?» И так далее. Но, поскольку оно никак не узнавало, что такое это *Я*, ему теперь оставалось делать только одно — постараться это абсолютное *Я* стащить за фалды к эмпирическому *Я*. «Если нам не дано и недоступно знать абсолютное *Я*, то сведём его к эмпирическому *Я* и будем иметь дело с тем *Я*, которое соотносится с *не-Я*!» — И стянули, особенно благодаря диамату! Это ведь проще — проще стянуть героя до лакея, чем подтянуть лакея до героя. Поэтому, к сожалению, лакеи от философии опустили философию до обыденного сознания. Значит, наш век — это век лакейства в философии (хотя это, может быть, резко сказано, ибо лакей — тоже ведь служба, прежде всего — в государстве)!

Естественно, что на категории взаимодействия Фихте не останавливается. Он шаг за шагом прослеживает всю мучительную цепочку тех противоречий, в которые вплетается эмпирическое *Я*, стараясь определить, снять свою противоположность, то есть *не-Я*. Шаг за шагом он прослеживает десятки категорий — как они воспринимаются эмпирическим сознанием и что они собой представляют для философского мышления — что я для вас рассматривать уже не буду, поскольку это не представляет никакой трудности. Однако, обратите внимание, главный вывод (а Фихте неслучайно проводит эту цепочку основных противоречий, принимая их в рассмотрение) состоит в том, что, сколько бы обыденное, нефилософское сознание ни отражало противостоящий ему объективный мир, оно никогда благодаря этому не вступит в начало философского познания. Это — то, что обычно трактуется как ограниченность фихтевской позиции,

а на самом деле это — та «ограниченность», которая абсолютно адекватно выразила всю природу дофилософского мышления. Поэтому, извините меня, нет эволюционного перехода из сферы обыденного сознания в сферу начала философского познания! Сказали: «Всё и вся, то есть то и сё, до философии надоело, а теперь будем философствовать, познавать!» — и... начали познавать! Если бы таковое происходило, тогда это был бы царский путь в философию. Но поскольку сие произойти не может, постольку происходит непосредственно обратное — тот спектр интереса и объём содержания, который обычно входит в опытную науку, начинает выдаваться за философское содержание, от чего как от абсолютной болезни страдает наш век. С этим вы и имеете дело каждый день в области современного философствования. Раз непосредственно от опытного познания вступить в философское познание нельзя, происходит обратное — низведение, погружение и утрата философского познания и предмета философии в предмете опытной науки. Это вы сами можете проиллюстрировать для себя — я не буду брать на себя труд и утомлять вас тем, что преподносится в качестве содержания в диамате, истмате, этике, эстетике, научном коммунизме и так далее, ибо вся эта пестрота содержания есть пестрота предмета опытной науки, опытного познания, но не философии. Для нас важно другое — то, как Фихте представляет себе выход из этого тупика обыденного сознания, которое из идеологического отношения к предмету не может придти к философскому миропознанию. Фихте представляет себе это дело очень серьёзно — что непосредственного перехода здесь быть не может. Переход от опытного, обыденного, дофилософского мышления к другой форме мышления, хотя бы ещё нефилософской, возможен только посредством *рефлексии*.

Рефлексия — это великое выражение. Сейчас я расскажу вам хотя бы вкратце, что это такое. Чтобы пояснить это, возьму лучше другую сферу материала, другую сферу содержания — тем более что мы всё равно будем иметь дело с ней. Посмотрите на обычного природного человека, каким являются и люди советского общества, всех стран Совета экономической взаимопомощи — всего зрелого, развитого, самого зрелого социализма. Что он представляет собой в своём поведении? Это человек, который определяется исключительно природными интересами, природным побуждением: ему хочется есть, пить, быть неплохо одетым и обутым, когда холодно, и так далее. Что это? Это — то, что ближе всего к животному миру, и не более того. Правда, говорят, что если человек движим только

этим, то стыда нет, совесть пропала и так далее — говорят (и говорят правду), что если следовать исключительно тому, что определяет природные интересы, цели, влечения человека, то ничего нравственного в этом ещё нет. Можно даже развести целую теорию и создать катехизис под названием, например, «Нравственность в животном мире» — как раз для контраста, чтобы показать, какую противоположность этому составляет нравственность советских людей! Показать преимущество социалистической нравственности не просто над развивающейся на частном интересе буржуазной псевдоморалью, но и над животным миром (тем более что Гегель, как известно, уже давно отождествил в «Феноменологии духа» буржуазную нравственность с царством духовного животного мира). Так мы сразу убили бы двух зайцев — показали бы преимущество и над животными, и над буржуа. Уловили? Но, поскольку марксисты-ленинцы ещё не создали науки нравственности в животном мире, постольку нам придётся обойтись без этого. Итак, пока животный, природный интерес определяет человека, до тех пор, действительно, ничего нравственного в нём нет. Как же он начинает выходить за пределы этого донравственного, доморального состояния? Это — не шутка, ибо то, что я вам говорю, есть у Фихте тема практического разума (я рассказываю вам популярно, воссоздавая мысли Фихте в третьей части его наукоучения). Итак, как же получить эту нравственность — хотя бы нравственность, для начала, не говоря уже о моральности? Если мы пребываем в пределах определяемости только природой (бытием, объективной реальностью, объективным миром, даже общественным бытием), то нравственности нет! Колоссальную вещь преподносит нам Фихте: если (перевожу на его язык) *не-Я* определяет *Я* и только *не-Я* определяет *Я*, то никакой нравственности нет и не будет. Вы знаете, что это значит? Ужасное! Переведу на простой язык представления: какой бы величайший, современнейший, абсолютный способ материального производства ни был достигнут в бесконечном светлом будущем через миллиарды лет, этот способ производства никогда не создаст даже элементарного зачатка нравственности. Не догадываетесь почему? — Поясняю вкратце.

Когда *не-Я* определяет *Я*, то что это означает? Это означает, что, сколько бы *не-Я* ни определяло *Я* (а это — главный момент определения для теоретического разума, для теоретического сознания), *не-Я* всё равно остаётся внешним для *Я*. Вы уловили? Странное дело! Мы можем сказать, что *не-Я* — это нравственное?

Нет, это смешно: тому, что не имеет по своей субстанции отношения в себе самом, то есть не обладает такой рефлексией в себя, чтобы раздваиваться на объективное и субъективное, не может быть приписана нравственность. Сами понимаете, что это — сумасшедшее утверждение, будто природа вне человека и до человека сама по себе нравственна: «Кирпич, знаете, нравственен, а шифер — даже морален, но ещё лучше цинковая кровля — там вообще единство моральности и нравственности!» Значит, моральность, нравственность и так далее приписать *не-Я* мы не можем. Нравственность должна быть определением эмпирического *Я*, но, обратите внимание, его определяет то, что является антиподом, противоположностью нравственности и моральности. Значит, если это *не-Я*, которое никогда не будет моральным и нравственным, определяет в *Я* всё, то, простите, откуда у этого *Я* возьмётся нравственность и мораль? Может быть, есть и вы исторически знаете моральный и нравственный материальный способ производства?! Или есть аморальный способ материального производства?! Вот если бы таковые были, то было бы здорово (ведь способы производства определяют общественное бытие и общественное сознание), но их нет! Так как же не имеющие отношения к нравственности и морали способы бытия могут своим определением вызывать в человеке моральность и нравственность?! С философской точки зрения суть простая: объективный мир, объективная природа, внешне противостоящая человеку, сколько бы она ни определяла человека, внешне противостоящего природе, такая природа как конечное, определяющее другое конечное (причём ещё не известно, почему определяющее), никакой нравственности в противоположном конечном породить не может! Что это значит, если подвести итог и резюмировать теоретически? Это значит, что конечная материя, противостоящая сознанию и определяющая это сознание, которое лишь отражает эту материю, является платформой абсолютной безнравственности! «Какова природа, таков и человек; каково общественное бытие, таков и человек» — это апология всех его природных состояний! Если так, то нужно ликвидировать все формы репрессий как наказания индивида, ибо он здесь ни при чём: ведь какова природа вне человека, таков он и сам; каково общественное бытие, таков и индивид. Непонятно, зачем наказывать его, вместо того чтобы притянуть к ответственности само общественное бытие, сам способ производства?! Человек-то отражает это, не более, поэтому и не надо наказывать его. Странные у нас формы теории человека и тем более — формы его наказания!

Фихте здесь нам, по сути дела, восстановил знаменитую мысль Сократа, что извне никакая нравственность и моральность не приходит. Это даже Фейербах понял. Прочитав первые работы по материалистическому пониманию истории, он заявил, что если дело обстоит так, то из этого общественного производства, из этого общественного бытия не получить даже и титулярного советника! Этот отзыв Фейербаха никогда не любили приводить в лагере марксизма-ленинизма, при этом распевая песенки, что они являются продолжателями дела Фейербаха. Уловили мысль Фейербаха? Она — простая. Из общественного способа производства не получить даже и титулярного советника, причём титулярному советнику Фейербах отнюдь не приписывал какой-то моральности и так далее. Похоже, Фейербах имел в виду как раз героя «Шинели» Гоголя: «Вот шинель — это да, а то ещё какая-то нравственность!» Шинель — это вещественное, материальное, осязаемое, а нравственность не ощутить! Почитайте в связи с этим особенно Писарева: «Это разные идеалисты придумали нравственность, мораль и так далее!» Итак, вывод общетеоретический: пока *не-Я* определяет *Я*, никакой нравственности и моральности нет, ибо это — конечное в отношении конечного. Видите, как рушится знаменитая и фундаментальная подкладка русской отечественной мысли о своей нравственности у крестьянок, своей — у рабочего класса и так далее?! Но откуда тогда человек её получит, ведь он всё-таки нравственен и вовсе, как говорит Фихте, не является марионеткой? Он не является куском лавы на Луне, он определяет сам себя — этот вывод напрашивается эмпирически. Откуда это? Это оттуда, говорит Фихте, что человек имеет в самом себе рефлексю! Обратите внимание, что это — та рефлексия, которая непосредственно связана с абсолютным *Я* (хотя обыденному сознанию, которое не может существовать без этого абсолютного *Я*, это совершенно неизвестно). Только за счёт того, что абсолютное *Я* само разделяет себя, оно вступает в отношение рефлексии с самим собой. Это — абсолютная рефлексия, которая лежит в основании всего особенного в отношении *Я* и *не-Я*. Уловили? Значит, даже эмпирическое сознание не может быть таким, чтобы не страдать рефлексией в себе самом, причём рефлексия в эмпирическом сознании — не начало, а производное от рефлексии абсолютного *Я*.

Вот и мучайся над великой проблемой: «Что же деятельно?» Для эмпирического сознания начинаются великие муки! Во-первых, оно, пока было теоретическим, видело, что *не-Я* его определяет

и всё время приписывала рефлексии предмету, материи, внешнему миру, природе и так далее. Поскольку оно пришло к выводу, что остаётся внешний толчок и его не определить, это как раз и толкает теоретическое Я к тому, чтобы обратиться ко второму своему моменту — моменту рефлексии, который у него есть. Откуда эта рефлексия у этого эмпирического Я? Для философского мышления ясно, что эта рефлексия — результат самоопределения абсолютного Я, а для эмпирического Я это абсолютно неизвестно, но оно есть и оно имеет эту рефлексии. Значит, первый момент, с которого у эмпирического Я начинается переход теоретического отношения к не-Я (к предмету, к объекту) в практическое отношение — вовсе не теоретический, а рефлексивный. Что это значит? Это означает то, что вам хорошо известно по философской концепции Декарта. Поскольку мы можем в теоретическом сознании что-то в качестве предмета удерживать, а от чего-то — отвлекаться, постольку оказывается, что рефлексия присутствует и в теоретическом сознании, но она для теоретического сознания вовсе не является главным. Для него главное — удержать определённую предмет, а рефлексия — это средство, рычаг, механизм, второстепенное для чего-то главного. Однако тогда, когда теоретическое мышление упирается в непознаваемость абсолютного толчка, оно с необходимостью вынуждено обратиться к своему подчиненному, второстепенному моменту — к рефлексии. Это первое, что оно делает, теоретически придя к непознаваемости этого абсолютного толчка. Далее же оно идёт навстречу рефлексии во всей её полноте, то есть не отвлекается от чего-то, а на чём-то ещё удерживается, а оно отвлекается от всего! Уловили декартовское абсолютное сомнение во всем? Не какое-то сомнение («Я теперь сомневаюсь в периоде застоя»; это — не годится, это — не философское сомнение), а именно абсолютное сомнение во всём. Значит, что бы ни противостояло Я, всё подвергается сомнению, а сомнение есть отрицание. Значит, дело уже не обстоит таким образом, что у меня есть такой-то интерес, но я подумаю, следовать ему или другому интересу, благо у меня их много, — ничего подобного! Пока мы вот это перебираем и выбираем, чему следовать в качестве определения со стороны не-Я, со стороны природы, мы, по Фихте, никак к нравственности не идём. Первое, что требуется для начала нравственности, — это абсолютное отрицание всех интересов! Кошмар! «Как же так: столько дорогого для нас, составлявшего содержание нашего интереса, благодаря чему интерес и интересы только и были, — неужели всё

это должно погибнуть?!» Да, должно погибнуть! Погибнуть в одном моменте — в моменте определяемости со стороны природы, потому что погибнуть в моменте определяемости природой значит положительно выступить в определении себя самого. Абсолютное отрицание природной определяемости есть начало самоопределения или, если перевести на более доступную сферу, только тогда, когда мы перестанем молиться на общественное бытие, которое нас когда-нибудь да определит в сторону моральности, и абсолютно откажемся (разумеется, не в субъективном смысле) от определяемости со стороны общественного бытия, только тогда и начнётся самоопределение моральности и нравственности. Теперь, я думаю, вы разгадаете великую загадку о том, что означает смерть природного и начало духовного. Так уж устроена эта вселенная, что если ты следуешь природному (вот вам — материализм), тогда ты нравственно и морально мёртв, а если ты подвергаешь всё природное (то есть всё, что вне тебя, что внешне для тебя выступает) всеобщему отрицанию, тогда это — начало моральности, начало нравственности. Я думаю, эмпирически вы для себя каждый по индивидуальной сфере интереса и вкуса это уяснили. Неужто перед государством нельзя на коленях стоять, перед богом, который представляется вне человека? — Нельзя! Потому что это — определяемость чем-то внешним для *Я*! Уловили? Хорошо.

Итак, *Я* в этой абсолютно отрицательной рефлексии ко всему *не-Я* должно выступить абсолютно определяющим. Теперь дело обращается прямо обратным отношением, чем было в теоретическом разуме. Там *не-Я* определяло *Я*, а теперь, наоборот, *Я* определяет *не-Я* — оно подвергает его отрицанию, притом не просто теоретически, а практически! Что это значит? Это значит, что *Я* из себя самого черпает определения и превращает их в определённую *не-Я* (а не так, как теоретическое *Я* принимало их из *не-Я* — только и делало, что принимало, отражало в себя истинное содержание этого *не-Я*). Значит, если теоретический разум есть перевод объективного содержания в субъективную форму, то практический разум (нравственность, воля) есть перевод определённости *Я* в определённую *не-Я*, то есть перемещение субъективного в объективное. Значит, выступило обратное отношение, — по крайней мере, теперь *не-Я* должно выступить как результат самоопределения воли. Я думаю, вы знаете теперь, что произошло — произошло хорошо известное вам по одиннадцатому тезису Маркса о Фейербахе, который вы давно уже знаете наизусть. По Фихте, в теоретическом разуме

мы только и делали, что отражали *не-Я*, природу, объективный мир, но в конце концов мы узнали, что эта деятельность состояла лишь в том, чтобы только объяснять мир, главная же задача, напротив, — в том, чтобы его переделать, изменить! Этой переделкой мира и начинает заниматься практический разум. Вот теперь-то мы получим как раз истинный мир! Давайте присмотримся к тому, что здесь происходит по сути, и одновременно получим то, к чему приходит в качестве результата Фихте. Итак, практически действующим выступает здесь воля — разумная воля, которая, поскольку она подвергла абсолютному отрицанию всё, кроме *Я*, этим самым абсолютно определила себя саму и теперь из себя самой должна черпать свою определённую и превращать её в определённую *не-Я*. Великая задача, но как вы думаете: для самой этой абсолютной воли, для абсолютного практического разума (того, который приступил к этой благородной задаче переделки мира) известно, откуда он? Обратите внимание, что в теоретическом разуме мы прошли все основные моменты и получили, что толчок остаётся абсолютно неопределимым! В результате теоретического разума мы отнюдь не узнали, что есть абсолютное *Я* и что само теоретическое отношение развёртывается благодаря тому, что абсолютное *Я* сначала полагает *Я*, а потом полагает *не-Я* и их отношение — все это неизвестно для теоретического *Я*, для сознания! Значит, когда практический разум вооружается благородной и гордой задачей переделать мир, он при этом абсолютно не знает, откуда он сам с этим своим благородством и откуда он, такой мудрый, знает, что мир нужно переделать, а не объяснять! Ведь теоретический разум зашёл в тупик — в неопределимый толчок, в вещь в себе, хотя явлений он познавал всё больше и больше. Нет конца познанию — мы всё больше и больше будем приближаться к абсолютной истине, она будет всё складываться и складываться из относительных истин, как кирпичиков в районе новостроек, но не сложится никогда! Это примерно то же, как если бы медики затеяли произвести человека: собрали они все части человека и начали складывать — складывают, складывают, а человека всё нет, потому что в этом процессе складывания человек не возникает, как и абсолютной истины не возникает из складывания относительных. Сколько ни складывай, это всё — строительство Вавилонской башни. К сожалению, оно вкралось и в знаменитое определение истины диамата. Результат этого строительства мы тоже знаем: благодаря этой великой стройке начали разговаривать на разных языках и всё остальное последовало, то есть началась

такая перестройка на Вавилонской башне, что вся история человечества по сей день испытывает на себе эти складывания! Значит, практический разум, несмотря на свою абсолютную рефлексивность, абсолютно не знает, откуда он, какова его собственная необходимость и какова необходимость переделывать мир.

Посмотрите, какие получились крайности! В теоретическом разуме мир — истинен, а сознание — плохо; поэтому оно должно только отражать. Если оно хорошо отражает (то есть только и делает, что отражает), тогда оно вообще-то ничего, но если оно допустит что-нибудь другое, тогда оно — никуда негодное, потому что сразу возникает заблуждение. Тут же — другая крайность. Практический разум сам по себе — истинен. Вообще-то ему можно бы ничего не делать и быть самому по себе, но ему приходит в голову непонятная затея: свои определения ещё и поставить перед собой. Ибо когда замкнут в себе, то самолюбие, в общем-то, не удовлетворено, а когда себя выносишь перед собой и смотришь, например, как Брежнев на свой бюст в Днепропетровске, то интересно наблюдать себя со стороны! Вот это и делает как раз премудрый практический разум — он вообще-то не ради истины, а ради того, чтобы удовлетворить себя окончательно, ставит свою собственную определённую перед собой, делает её объективной. Он не знает, откуда он сам, не знает, почему это он делает, но он делает это в абсолютной уверенности, что делает как раз то, чего не хватало теоретическому разуму. Он-то истинен, а теоретический разум был превратностью! Я умышленно иронизирую и так доступно для вас разъясняю, что практический разум, несмотря на его благородство по сравнению с теоретическим разумом, имеет ту же самую однобокость и, следовательно, неистинность, что и теоретический разум. В теоретическом разуме всё приписывалось предмету, объективному миру, природе, а в практическом разуме, наоборот, всё приписывается исключительно сознанию, а остальное — превратно. Вы теперь поняли, откуда песенка: «Мы старый мир разрушим до основания, а затем...». Одно непонятно: зачем разрушать то, что и так превратно? — Видимо, делать больше нечего было. Поскольку превратное есть в себе самом мёртвое, надо было созидать, а не заниматься разрушением! Но это — уже другая статья.

Итак, абсолютный практический разум приступает к самообъективированию, к определению *не-Я*, и, поскольку *не-Я* есть нечто неистинное, теперь мы получим истинность! И практический разум разворачивает мучительный процесс уничтожения этого *не-Я*,

каким оно было в теоретическом разуме, притом — в одном главном пункте. Практический разум не знает лишней заботы и задачи, ибо он направлен прежде всего на тот момент, который у теоретического разума был в этом *не-Я* неопределим. Что это такое? — Тот знаменитый толчок, вещь в себе, остальное-то уже известно представлению! *Не-Я*, толчок — вот что мучает; поэтому всё, что делает практический разум, он делает только с одной задачей — определить этот неизвестный единый толчок для теоретического разума. Теперь задам один маленький, детский вопрос, чтобы вы поняли, в чём здесь суть практического разума. Какой разум не справился с этим вечным толчком: теоретический или практический? — Теоретический, правда?! Но вы помните, каким хорошим он был? Он был занят одним — держаться определённости предмета, объективного мира, природы, впитывать это в себя — и на этом встал в тупик. Поскольку теоретический разум держался за содержание, за предмет, практический разум сразу занял позицию, что предмет, каков бы он ни был — ложь, притом абсолютная ложь, и потому он заслуживает лишь абсолютного отрицания. Истина — только в практическом разуме. Но в таком случае зачем гнаться за этим неопределённым толчком, коль он превратен уже в исходном пункте?! Ведь в практическом разуме только он — истинен, только его определения истинны. Чего же не хватает? Если у практического разума и только у него — истинные определения, то зачем ещё нужно приписывать их неопределённому толчку? Зачем, когда мы знаем, что это — ложное? Значит, превратность эмпирической воли очевидна: она хочет заниматься определением неопределённого толчка — делать то, что вообще-то делать и не надо. Притом, обратите внимание, это не философское мышление делает, не философская воля, а эмпирическая воля, которая составляет лишь прямую противоположность формы эмпирического теоретического мышления. Что же нам в таком случае ожидать от этого? Что в лучшем случае будет делать практический разум (а он является эмпирическим — столь же эмпирическим, как и сознание на предшествующей ступени движения, когда *не-Я* определяло *Я*)? — Только одно: свои истинные определения он будет выдавать за определения *не-Я*! Уловили? Вам незнакома эта песенка по практике у нас хотя бы с 1917 года, когда любая субъективная причуда выдаётся за истинную, объективную природу вещей, отношений в обществе и так далее?! Итак, что же мы получили с вами в общефилософском смысле, разбирая это отношение? Оказывается, именно потому, что практический разум

в исходном пункте сам страдает заблуждением в отношении себя самого, он уже обречён на то, что, сколько бы он ни продолжал свою деятельность, он не сможет определить это *не-Я* — этот остающийся толчок, неопределимый для теоретического мышления. Тем более что он — уже не теоретический разум, а практический: он уже не познаёт, а свою собственную определённую просто переводит в определённую *не-Я*, не считаясь с тем, что это — *не-Я*, и с тем, что *не-Я* принадлежит.

Значит, практический разум является такой же односторонней субъективностью, какой был теоретический разум, только эта субъективность является противоположной формой. Вывод неизбежен: практический разум может пускаться в ход бесконечностью своей абсолютной воли; определения противостоящего *не-Я* передали этому *не-Я* определённости *Я*, но ведь *Я*-то выступает противоположным *не-Я*, оно — эмпирическое и *не-Я* противостоит ему, значит, здесь конечное мышление, конечная воля сообщает свои определённости противоположному ему и тоже конечному предмету. Итак, это — то же самое отношение! Теоретическое отношение состояло в том, что практически конечный предмет определяет конечное сознание, а практическая воля состоит в том, что конечный практический разум, конечная воля старается определить противостоящий ей конечный предмет. Простите, пожалуйста, но где же единство? — Значит, практическая воля обречена на тот же самый результат — она не может определить, что такое этот толчок, и не может сообщить ему определённую практического разума. Почему? — Да потому, что здесь — то же самое отношение конечного сознания и конечного предмета! Значит, в первом случае мы с вами не смогли перейти от *не-Я* к *Я* потому, что *не-Я*, природа, объективный мир есть нечто конечное, противостоящее конечному сознанию, — поэтому перехода от природы к сознанию нет. Это и есть тупик диамата! Дальше, во втором моменте *Я* как разум практический не может перенести свою определённую, превратить свою определённую в определённую *не-Я* потому, что конечное *Я* противостоит конечному *не-Я*. Там конечное *не-Я* определяло конечное *Я*, здесь, наоборот, конечное *Я* определяет конечное *не-Я*. Поэтому и в теоретическом, и в практическом разуме остаётся неизвестным одно — то, благодаря чему происходит всё это. Неизвестно, почему *не-Я* определяло *Я*, почему *не-Я* было активным, а *Я* — пассивным, почему *не-Я*, природа, объективный мир были деятельным, а сознание — только пассивно-отражающим и так далее, а тут непонятно обратное — почему *Я*

действует, почему оно изменяет *не-Я*, почему *Я* навязывает ему что-то, а мир принимает это и так далее. Значит, Фихте раскрыл нам и второй секрет: практический разум, конечная практика, хотя бы она и делалась бесконечно в истории человеческого производства и так далее, не может определить противостоящее ему и не знает, почему она даже в какой-то мере определяет его.

Общий вывод: ни теоретический, ни практический разум пока не являются философским разумом, не могут достичь тождества с абсолютным *Я*. Будь то теоретический опыт (опыт познания — великого, фундаментального научного исследования), будь то великая практика — и то, и другое уходят в дурную бесконечность, а вечный абсолютный толчок остаётся вещью в себе. Проще говоря, единство реального и идеального, субъективного и объективного для теоретического и практического опыта остаётся потусторонним. Вывод Фихте в его собственных словах: конечное сознание, сознание людей, то есть дофилософское мышление (всё равно, теоретическое сознание оно или практическое) не может существовать, не имея своей собственной противоположности, но определить эту противоположность это сознание ни теоретически, ни практически не в состоянии! Поэтому с необходимостью выступает тот результат, что это потустороннее (неопределимое и для теоретического мышления, и для практики) есть вещь в себе; но эта вещь в себе возникает благодаря *Я* и есть результат его деятельности. Значит, то, что есть вещь в себе и что она представляется и кажется якобы реальностью (да ещё внешней и объективной, как нам говорят), — всё это, говорит Фихте, есть лишь субъективный ноумен, то есть то, что определяет конечное сознание, само есть результат деятельности абсолютного *Я*!

ФИЛОСОФИЯ
ШЕЛЛИНГА



ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА

Шеллинг родился в 1775 году, умер в 1854-м. Оставил после себя в публикации сына ни много ни мало — четырнадцать томов работ. Теперь в Западной Германии собираются издавать едва ли не сорок томов. Это будет в высшей степени интересно для историков по профессии, как будет интересно стотомное собрание сочинений Маркса и Энгельса и трёхсоттомное — Ленина. Одним словом, историкам работа растёт. Максимум историчности есть минимум понимания! Поэтому отправимся другим путём. Каковы главные работы Шеллинга? — Перечислю, чтобы вам ориентироваться, ибо философской системы у Шеллинга нет. Первая работа — «Первый набросок системы натурфилософии», 1799 год, публикация Шеллинга; вторая работа — «Система трансцендентального идеализма», 1800 год; примыкающая к этой и развивающая отдельные моменты третья работа — «Изложение моей системы философии», 1801 год; диалог «Бруно», 1802 год; дальше — «Философия искусства», которая при жизни самого Шеллинга осталась неопубликованной; и ещё одну работу назову — «Философские исследования о сущности человеческой свободы», 1809 год. Всё остальное является следствием и поэтому особого интереса для изучения представлять не может. Достаточно.

Итак, что представляет собой философия Шеллинга в двух словах, по её предварительному понятию? — Она представляет собой начало выхода за пределы субъективности абсолютной формы. Чтобы вы соображали, в чём дело, скажу следующее. Вся, например, метафизика Нового времени, начиная с Декарта, весь эмпиризм Нового времени, начиная с Бэкона, были заняты одним — хоть каким-то содержанием. Уловили? В эмпиризме это видно налицо, в метафизике — тоже. Почему? — Потому, что, начиная с Декарта, в метафизике, хотя речь и идёт о всякой всячине, тем не менее всегда устанавливается высшее единство этой всякой всячины, а именно бог. Собственно, бог и выступает содержанием в метафизике Нового времени. Понятно, да? Само собой понятно, что в эмпиризме как содержание выступает вся непосредственность явлений. Как я вам разъяснил, Кантом начинается разработка формы мышления, чтобы заполнить истинное содержание. Это — величайший поворот,

который до сих пор, в общем-то, никем не осознаётся, потому что современная стряпня под названием философии представляет собой докантовскую метафизику, притом в худших её вариантах. То есть это — возня с любым случайным содержанием без внимания к истинной форме, то есть налицо одно — пустой субъективный формализм мышления, который наполняется каким угодно случайным эмпирическим содержанием как явлением. Кант положил начало разработке формы; Фихте, как мы с вами убедились, сделал эту форму абсолютной. Настолько абсолютной, что определение формы, точнее говоря, самоопределение и саморазвитие абсолютной формы должны были выступить с определением всего сущего в его всеобщих моментах! Великолепно! Я вам достаточно подробно изложил, что основная мысль Фихте состоит в том, что абсолютное *Я* есть абсолютное самосознание, значит, абсолютное единство бытия и мышления, субъективного и объективного, идеального и реального и так далее, то есть это — ни то ни сё: ни природа, ни дух и т.д. и т.п. Конечное бытие и конечное сознание здесь абсолютно отсутствуют. Что этим Фихте заложил? — Фихте заложил следующее: раз это — абсолютное самосознание, а не сознание в отношении к предмету, значит, это самосознание должно быть таким, чтобы одновременно была снята противоположность и всякое различие в сознании и самосознании. Значит, должно выступить единство сознания и самосознания; а единство их и есть *разум*. Значит, разум должен был выступить, по мысли Фихте, единственным истинным способом бытия и познания этого бытия. То есть, если перевести на близкое вам представление, как отношение природы и духа это означает следующее: разумность природы должна с необходимостью выступить для разумного способа мысли, и кто неразумен, для того и природа неразумна. Понятно это? И в самом деле, это ж нетрудно сообразить. Возьмите обезьяну — для неё существует тот же самый объективный мир, что и для диаматчиков. Ну и что она находит, определяет и так далее, как она ведёт себя, ориентируется теоретически и практически в этом отношении к объективному миру? — Точь в точь как эта доктрина диамата. И этот объективный мир существует вне обезьяны, вне её ощущений, и она отражает, теоретически и практически ведёт себя соответственно своему отражению — всё тут как тут. И вся серия проб и ошибок в качестве практики: не соединились две палки — возьмём ещё, авось соединятся и так далее. Уловили? Так вот. Всё это интересно, но интереснее другое: что в абсолютном-то этом *Я* у Фихте было заложено в себе начало

разума и разумной сущности вселенной. То есть, если хотите — и это возврат к положению Анаксагора на очень опосредствованной через гигантские сложности развития исторического движения философии ступени — сущность вселенной есть разум. Далее. У Фихте, как мы установили, из самоопределения абсолютности Я впервые выступает различие реального и идеального, субъективного и объективного, затем процесс их относительного отношения, который должен был привести вновь к этому абсолютному единству. Этого достаточно, потому что я подробно этого касался. Вот эта основная мысль Фихте и выступила исходным пунктом всего философского развития Шеллинга от начала и до конца. И мы сейчас с вами это рассмотрим и в этом убедимся.

Перво-наперво отмечу лишь следующее: в пестроте исторического философского развития Шеллинга, то есть истории его философского развития, мы должны фиксировать три ступени — независимо от того, как это развитие выступало во времени. То есть будем выделять эти ступени по понятию философии. Первая ступень — ступень *трансцендентального идеализма*, вторая ступень — *философия природы* и третья — *философия тождества*. Собственно, третьей ступенью философии Шеллинг и представляет этап во всемирно-историческом движении философии. Но, поскольку он сам к этому пришёл, а не начинал с этого, постольку мы вкратце рассмотрим, как он к этому приходил.

Итак, трансцендентальный идеализм. Работа «Система трансцендентального идеализма» вам теперь будет доступна, новый перевод её есть, как мне говорили, и поэтому ознакомиться с ней не составляет труда. Обращу внимание только на главные моменты этой работы, потому что в целом она является фихтевской. Значит, я буду фиксировать только то, в чём Шеллинг выступает и выходит, отклоняется от фихтевской философской точки зрения, не более, хотя и коснусь моментов тождества. Прежде всего сам Шеллинг объявляет в этой работе, что принцип его трансцендентального идеализма есть принцип фихтевского наукоучения. Это правда. Ничего другого по принципу в этой работе мы не находим. Как правда и то, что по содержанию в этой работе мы не находим ничего, кроме того содержания, которое развивали Кант и Фихте. Но этого слишком мало. Важнее то, что Шеллинг в этой работе делает попытку утверждать две философские науки или, если угодно, две стороны единой философии. Как он это делает? — Очень просто. Шеллинг начинает с того, с чего начинали Кант и Фихте, а именно

с опыта. В опыте есть сознание и предмет, есть субъективное и объективное. Соответствие их друг другу и есть знание. Понятно это? И мы с вами хорошо видим в главных моментах, как быются над этой проблемой Кант и Фихте, стараясь найти основания опыта. Как поступает в этом случае Шеллинг? — Следующим образом. Поскольку во всяком знании, говорит Шеллинг, есть оба момента: и предмет, и сознание, и субъективное, и объективное, — постольку отсюда следуют, согласно его взгляду, две основные философские науки. Каковы они? Если в нашем знании удерживается, даётся первым, абсолютным момент объективности, который, согласно Шеллингу, может быть назван природой, то мы с вами получаем первую философскую дисциплину — философию природы. Если противоположный пункт, а именно субъективный интеллект, мышление, во всяком знании делается первым, исходным, абсолютным, тогда мы получаем с вами, если верить Шеллингу, трансцендентальный идеализм. Как видите, очень просто и формально-логически в высшей степени последовательно. Уловили?

По первому моменту. Если первым моментом делается объективное знание, природа, то ведь тогда мы с вами получаем, во-первых, не только философию природы, но и обычное естествознание. Поэтому с необходимостью встаёт вопрос, пока что предварительный, об отношении философии и естествознания. Ведь природа объективно оказывается и кажется, с необходимостью, одним и тем же предметом что для естествознания, что для философии. Вот это — тот пункт, на котором совершенно свихнулся современный диалат. Дальше отождествления единого предмета природы для диалата и для естествознания современный диалат не идёт. Кстати, спросите у этого диалата, а чем он отличается от естествознания. Понимаете, ему придется признать свою абсолютную философскую нищету! У него ничего нет, кроме того, что он заимствует у естествознания и чуточку ворует у философии в её исторической форме, — и всё! Эклектика этих двух моментов и составляет форму современного философствования. Итак, по Шеллингу, каково отношение двух дисциплин? Вроде бы природа одна и та же и для естествознания, и для философии. Чем отличается этот предмет в этих двух дисциплинах? — Дело вот в чём — в том, что естествознание, по Шеллингу, занято рассмотрением природы лишь как природы. То есть чем оно занято? — Исключительно определённой этой совокупной многообразной дисциплины, определённой природы, её явлений, отношений, связей, фиксацией законов этих явлений, связей

и так далее. Вот это и есть, в целом, предмет естествознания или природа как предмет естествознания. Но знание, по Шеллингу, этим не может удовлетвориться, ибо, кроме природы, есть ведь и ещё одна сфера, а именно сфера духа, сфера интеллекта, мышления. Поэтому встаёт и вопрос ещё иного порядка — вопрос не просто о том, что представляет собой определённость природы, а какова эта природа и её определённость в отношении к интеллекту. Уловили? Рассмотрение вот этого отношения природы и интеллекта, ещё более строго говоря: рассмотрение того, как природа должна превратиться в интеллект, в мышление — и есть философия природы. Понятно? — Итак, если не рассматривается главное, как природа становится мышлением, к философии знание о природе ещё никакого отношения не имеет. Понятно? — Этим философия природы и отличается от естествознания.

Соответственно, коснусь, пока предварительно, кратко взгляда Шеллинга на природу. Что и в каком случае она представляет собой? Прежде всего природа представляется прямой противоположностью интеллекту, мышлению. Но на самом деле это только видимость, потому что природа и мышление — не два самостоятельных царства, а два способа существования чего-то единого. Поэтому абсолютной китайской стены между природой и мышлением не существует. Не существует того, что как раз до сих пор распевает в качестве лебединой песни диамат: что с одной стороны есть природа, лишённая всякой мысли в себе, а с другой стороны есть голенькая мысль, существующая вне природы, в отношении к природе, причём непонятно, благодаря чему она имеет к природе вообще какое-то отношение. Значит, мысль Шеллинга в высшей степени проста: природа в себе есть мышление, интеллект или, как выражается сам Шеллинг, даже так называемая мёртвая природа, не говоря уже об органической, есть всего лишь «окаменевший интеллект». Уловили? Вы спросите: «Откуда это у Шеллинга?» Вдруг такое великое?! — Да из той же мысли Фихте. Вспомните: абсолютное *Я* есть абсолютное единство субъективного и объективного, мышления и бытия; а дальше вследствие самоопределения выступает различённость *Я* и *не-Я*, субъекта и объекта, предмета и сознания. Уловили? Независимо от того, что сознанию здесь представляется в этом *не-Я*, что оно такое, откуда, философское мышление знает, что это *не-Я* и *Я*, находясь в отношении друг к другу, имеют одно и то же единое основание — абсолютное единство реального и идеального, субъективного и объективного. Поэтому

не-Я имеет всё ту же определённую, что и сознание, находящаяся в отношении к этому *не-Я*, и наоборот. И ещё один момент в связи с этим. Значит, вся суть в том, что абсолютное *Я*, по Фихте, есть чистая деятельность. Великолепно! Оно есть чистая деятельность. И действуя только в этой деятельности, благодаря деятельности и через эту деятельность оно впервые начинает созерцать себя, притом созерцать не через ощущение, а через интеллект. Значит, абсолютное *Я* действует и интеллектуально созерцает свою деятельность. Вот это и есть то, из чего возникает самоограничение абсолютного *Я* и распад на бытие и мышление. Уловили? Вот это-то всё и делает исходным пунктом Шеллинг. Обратите внимание, та же самая мысль: *не-Я* есть всего лишь противоположный способ существования того же самого или той же определённости, которая имеется и у *Я*, потому что они имеют единое основание. *Не-Я* здесь выступает реальным основанием, *Я* — идеальным основанием, а абсолютное *Я* — единством того и другого. Уловили?

Я думаю, вы догадываетесь, если ещё не забыли метафизику Нового времени, что через разработку тотальности субъективной формы произошло восстановление и самого содержания метафизики Нового времени. Вспомните Декарта: протяжённая и мыслящая субстанции являются лишь противоположными формами существования одной и той же абсолютной субстанции бога. А здесь, в форме субъективности, происходит восстановление этого же самого содержания. Значит, эта форма не была абсолютным заблуждением — раз внутри самой себя и из самой себя она пришла к тому содержанию, на которое натыкалась метафизика, даже не занимаясь природой мышления! Это в высшей степени поучительно в качестве характеристики исторической формы движения содержания, исторической формы движения самой философии.

Далее. Итак, природа, даже мёртвая есть всего лишь «окаменевший интеллект». Диаматчики скажут: «Какое кощунство, какое мракобесие, какая поповщина, чистейшей воды идеализм!» Но идеализм этот состоит лишь в том, что здесь не признаётся метафизическая, рассудочная, мёртвая противоположность природы и духа. Никакого иного отношения поистине и быть не может! Если природа не есть зародыш духа, ниоткуда дух и не возьмётся! Только это не надо понимать чисто метафизически, что дух там сидит как какая-то часть, как элемент в природной структуре, примерно как развитой организм в уменьшенном виде — малюсенький — сидит в зародыше во всех своих уже органах и членах, то есть это выражение

«окаменевший интеллект» в себе есть строжайшее определение как раз неразвитости диалектического процесса начала. Уловили?

Итак, из того, что философия природы должна исследовать, как природа становится интеллектом, как природа становится духом, именно отсюда и следует бессознательная, смутная, природная тенденция естествознания двигаться в этом направлении — но не более чем тенденция. Что было бы высшей целью, по Шеллингу, рассмотрения природы в этом её движении, в этом становлении духом, мышлением? — То как раз, что на высшей ступени своего развития — в мышлении, в разуме человека — природа впервые возвращается к себе самой! — Интересно: не на уровне обезьяны, не на уровне антропологического существования природа возвращается к себе самой, а впервые только в форме разума человека! Если перевести в другую плоскость, то можно сказать, например, так: только форма абсолютного отчаяния может выступить началом абсолютного удовлетворения! Понятно? — Значит, только в разуме человека, через разум человека впервые должно раскрываться и раскрывается абсолютное единство природы и духа, реального и идеального, субъективного и объективного. И что результатом этого выступает? — Единые законы природы и духа, бытия и мышления. Как видите, и это опять-таки следует из абсолютного *Я* Фихте, так как у *не-Я* и эмпирического *Я* в отношении друг к другу нет иной определённости и иного закона, чем тот, который имеется у абсолютного *Я*. Понятно? А теперь загадка для вас и для всех диаматчиков: что ж представляют собой эти проклятые всеобщие законы? Какие они? Природные? Духовные? Общественно-исторические? — А ведь закон, как вы сами понимаете, если не брать его номиналистически, если он истинный закон (в противном случае это — любое представление: что закон, что не закон), сам в себе должен иметь свою реальность. Закон-то — закон реальности какой-то или нет? А если у закона нет реальности, простите, это благодаря чему он будет законом хоть самой жалкой реальности? Понимаете хоть чуточку? Скажите теперь, какая же реальность у всеобщего закона, который так хорошо вам известен со времен средней школы по обществоведению? Это объективная, природная реальность? Субъективная? Уловили?! Вот в том-то и дело, что, разрабатывая всеобщее единство природы и духа, классическая немецкая философия впервые начала определять само это единство и через определение этого единства природы и духа как противоположностей, то есть через конкретность всеобщего единства в нём самом, она раскрыла всеобщие

законы всего сущего во вселенной. И наоборот, только раскрывая всеобщие законы природы и духа, классическая немецкая философия и раскрыла единую реальность, которая не исчерпывается ни природностью, ни человеческой духовностью. Это немножко другое, чем то, к чему мы привыкли в нефилософском сознании. Понятно это? — Великолепно. Тогда двигаемся ещё дальше.

Вы уловили, в чём суть этой основной мысли, которая идёт от Фихте? Раскрывая всеобщие законы природы и духа, все явления природы и духа должны снять себя как покрывало, скрывающее эту всеобщую единую реальность, всеобщий единый закон. Понимаете? Природа сама идеологична, проклятие! До сих пор мы касались только того, что естествознание идеологично, природа сама идеологична, она всегда показывает вам изнанку — не то, что она есть. Она подсовывает явления, но не суть, которая никак не совпадает непосредственно с явлениями. Понимаете? — Старая проблема вечного Протея природы. Многообразные формы выставляются, — то, что послужило лебединой песней стихотворения Гёте «Баядера». А что же это за сам-то Протей, который всегда даёт формы, а сам нигде как сам не выступает? — Это вопрос не простой и не неважный, он строжайше философский. Например, вам вдальбливали в голову и вдальбливают каждый день, чисто идеологически обрабатывая, что есть разные общественно-экономические формации, которые исторически перечисляются. Простите, пожалуйста, но ведь формация — это, к примеру, нечто вроде дамского туалета в его эмпирическом многообразии. Туалеты-то всё время разные, а вот что за дама, которая надевает эти разные туалеты, абсолютно неизвестно при этом. Простите меня за этот образ, но ведь так и есть. Странное впечатление производят эти истматчики: они знают эти женские туалеты, а кто носит эти туалеты, что оно собой представляет — это для них неважно. Главное — платья, потому что их можно купить и продать, и заработать на них тоже можно! Уловили? Именно об этом идёт речь здесь. Такова не только история, но и природа. Особенности формации природы и духа — это всего лишь скрытые формы или формы, скрывающие свою всеобщую единую сущность. Они столь же проявляют её, сколь и скрывают, вот почему нефилософское мышление легко здесь запутывается. То есть нефилософское мышление всегда имеет дело с одним: с содержанием без формы или с формой без содержания. А раз распад, простите, как же ухватить и платье, и того, кто его носит, в единстве? Это трудно. Понятно? — Значит, чем выше мы должны продвигаться

по явлениям природы, по ступеням природы в её становлении духом, интеллектом, мышлением, тем больше должно разлагаться покрывало природных явлений и выступать духовное, интеллектуальное. И в самом деле, подумайте: неорганическая природа это что — верх интеллекта, разумности и так далее? Или, наоборот, органическая природа есть ближайшая предшественница того, чтоб выступило хоть что-то в качестве души, и, следовательно, первоначальной формы интеллекта?! Правда, просто? Значит, неорганическая природа есть самая жалкая форма, самый жалкий, примитивный способ существования интеллекта в себе. Всё.

Значит, вопрос о форме мышления, который поднял Кант, отнюдь не был второстепенным и случайным, потому что именно определённая форма мышления, как мы теперь убеждаемся, связана с определённой формой содержания. И весь вопрос в том, случайная или не случайная эта определённая форма мышления, от чего зависит и с чем связана необходимость случайности и неслучайности определённости самого содержания. Понятно? — Посмотрите-ка на то, что делается: случайная мешанина форм мышления с необходимостью толкает каждого индивида, даже у нас сейчас в обществе, на совершенно случайное содержание, потому что иное содержание недоступно для этой мешанины форм мышления. А мы с вами убедились, что Кант и Фихте разрабатывали именно моменты истины форм мышления, хотя и в исторически неизбежной и необходимо односторонней форме. Уловили?

Итак, первую дисциплину я вам достаточно окрестил и охарактеризовал по замыслу Шеллинга, а теперь — её противоположность. Противоположная дисциплина — трансцендентальный идеализм — исходит, наоборот, не из объективного, а из субъективного, из *Я*, из интеллекта. Если философия природы должна рассмотреть, как природа становится мышлением, интеллектом (то есть не так, как к объективному откуда-то приходит субъективное, а как само это объективное становится субъектом), то здесь, наоборот, исходным пунктом выступает субъект и необходимо рассмотреть, не как к нему присоединяется объективное, а как этот субъект становится объективным, как он себя объективирует, делает объектом. Вот это и есть исходный пункт трансцендентального идеализма. Правда, просто и последовательно? — Я пока просто излагаю Шеллинга, в смысле развиваю его, так сказать, восстанавливаю заново, а не занимаюсь цитатничеством. Итак, исходным пунктом должно быть *Я*. Именно то самое *Я*, которое впервые разработал Фихте и к которому

подходили Декарт и Кант. Значит, в первом положении с необходимостью выступает то, что было и у Фихте. Это — форма, абсолютно обуславливающая своё содержание, и содержание, абсолютно обуславливающее свою форму. *Я* есть *Я*. В формальной (диаматовской) логике это получает отражение как $A = A$, то есть великий закон формальной логики является лишь жалкой копией этой абсолютной чистой деятельности *Я*. Обратите внимание: жалкой потому, что $A = A$ есть покой, а *Я = Я* есть чистая абсолютная деятельность — не путайте. Уже отсюда следует вывод, что посредством $A = A$ познать *Я = Я* невозможно, а вот наоборот — можно, но не об этом сейчас речь. Итак, *Я = Я*, или абсолютное и непосредственное единство формы и содержания абсолютного *Я*. Прекрасно. Просто перечислим. Второй момент у Шеллинга выражен точно так же, как у Фихте, а именно как необходимость различения на субъект и объект самосознания. Следовательно, абсолютное самосознание уходит, снимает себя, и выступает уже отношение сознания и предмета. И, наконец, третий момент — их относительный первоначальный синтез. То есть все три момента принципа Шеллинг дотошно, тщательно, канцелярски воспроизводит вслед за Фихте. Но поскольку Шеллинг даёт ещё и подробное развитие той мысли, которая у Фихте развита кратко, хотя по содержанию она целиком и полностью исчерпана, я коснусь для вас этого как раз уже совместного пункта Фихте и Шеллинга.

Итак, принцип трансцендентального идеализма ясен — это абсолютное *Я*. Абсолютное *Я = Я* во всех трёх моментах как принцип, впервые конкретный в нём самом, является единственным началом философии как науки. Обратите внимание, философии не существует до этого принципа, наоборот, сам этот принцип есть начало философии. А если мы берём первый момент этого принципа *Я = Я*, то это — такое начало, где ещё ничего различённого не присутствует! Хорошо было бы, если бы принцип был готовенький, хотя бы в трёх моментах, а этого нет! Вот в связи с этим-то и встала проблема: как же познавать этот принцип у Фихте и у Шеллинга? Как познавать, притом познавать философски, то, что само является основанием, началом и принципом самой философии? — Понимаете, встает в высшей степени «простая» проблема: нужно философски познать принцип философии ещё до того, как выступила на сцену сама философия, ибо она есть не что иное, как развитие этого принципа! Прямо хоть из кожи своей вылезай! Нужно и самому быть самим собой, да ещё посмотреть, как ты сам есть сам собой и откуда ты берёшься. Уловили? Что здесь было в качестве возможного материала разных

способов? Разные способы были до Канта, и они не затруднялись — они бы прямо набросились на это $Я = Я$. Был ведь стихийный способ мысли — что в метафизике, что в эмпиризме: предмет-то есть — $Я = Я$, ну и познавай его, отражай и черпай из него всю свою определённую! Но скажите, пожалуйста: $Я = Я$ существует ли как предмет для мышления вне мышления, независимо от мышления, до мышления и так далее? Улавливаете? С природой — ещё куда ни шло, она-де существовала ещё в эпоху ихтиозавров и даже раньше, а вот с $Я$ — совсем никуда не годится: ну никак от него не отделаться иным способом, чем тот, что только вместе с твоим мышлением оно впервые выступает для мышления! Проклятие, роковой пункт для всего марксизма-ленинизма! Как иметь дело с мышлением, если с ним нельзя иметь дело так, как с любым другим предметом? Вот если бы оно было вещью, хотя бы куском высококачественной стали, в Советском Союзе произведенной, — тогда куда проще! А вот нет этого $Я$ и, соответственно, нет никакой железной логики, даже стальной. Ничего нет. Мышление не делает себя предметом, не направляет свою деятельность на себя самого — нет и никакого $Я$! Правда, «небольшое» затруднение?! — То есть различие очень простое и в высшей степени важное: если для нефилософского мышления предмет всегда есть нечто внешнее, данное, к чему можно приступить, не заботясь о мышлении и его способах, о том, истинно оно или не истинно, худо оно или нет, природное оно или нет, это неважно, предмет есть и что-нибудь он даст, то, увы, здесь (и в этом как раз состоит роковое препятствие трансцендентального идеализма для диамата, почему диамат и не справился с ним) предмета такого не получить! Значит, старые способы обходиться каким-нибудь мышлением, для того чтобы познавать $Я$ как начало философии, невозможны. Понимаете? Невозможно и обратное, чтобы здесь употребить чистую форму мышления без предмета. Уловили? Значит, ситуация ещё больше осложняется. Мало того, что предмет философии, принцип философии, начало философии не существует до философского мышления, но ещё и философское мышление не существует до этого предмета, до этого $Я$! Это — то, что я специально подробно, мучительно вам развивал во введении к этому курсу до января, когда мы получили чёткий вывод, что содержание философии существует только для философского мышления и в философском мышлении, как и философское мышление существует только в качестве определения этого философского содержания. Вот оно, пожалуйста, — то, что мы здесь с вами получили

у Фихте и у Шеллинга. Значит, здесь выставлено величайшей важности положение: нераздельность бытия и мышления, если мы хотим иметь дело с началом философии. Правда, просто?

Поэтому способы сознания здесь неуместны, так как сознание всегда предполагает нечто отличное от сознания. Уловили? И тем не менее должно же быть что-то в качестве способа познания! В понятиях, говорит Фихте, за ним вторит Шеллинг, познать это *Я* невозможно. Это — правильное заявление, но нужно уточнить, в каких понятиях: в тех понятиях, дальше которых не идёт современный диамат, то есть в рассудочных представлениях, которые являются всего лишь намёками и однобокими односторонностями природы понятия. В этих намёках учитывается то абстрактная всеобщность (в тождестве себе самому и без наличия определённости, а следовательно, и содержания), то какая-то особенность, то единичность (и всё это — изолированно и только отдельно). Вот чем гордится диамат — совокупностью и многообразием понятий! То есть калейдоскоп эмпирии представлений и мешанины разных форм им громко именуется понятием! Эти понятия как раз имеют в виду Фихте и Шеллинг. — Да, действительно, в таких понятиях с этим *Я* делать нечего, потому что такие понятия и предполагали внешнюю противоположность сознания и предмета, субъективного и объективного. Уловили? Но ведь это — грехопадение! Платон впервые через Сократа добрался до начала философского рассмотрения истинной природы понятия — того, что оно не может быть ни субъективным, ни объективным! И это абсолютно утеряно благодаря философствующему диамату. Великолепно. Наконец-то пришли в стихию обычной опытной науки, и, значит, к природному, обезьяньему мышлению, а не к философскому. И это — «великий взгляд»?!

Итак, как же познавать? В рассудочных понятиях, противоположных предмету, нельзя, а познавать надо! Доказать нельзя потому, что это начало. Вот тут-то и выступает знаменитое определение непосредственности знания, то есть мы вновь с необходимостью у Фихте и Шеллинга возвращаемся к пресловутым проблемам врожденных идей, начиная с Декарта, родоначальником чего выступал уже Платон. Проблема врожденных идей — это проблема преодоления нефилософских способов мышления, которые все сводятся к противоположности сознания и предмета. Хватит третировать эти врожденные идеи как мракобесие — это реакция на нефилософские способы мышления и протест против них! А следовательно,

тенденция, попытка и стремление достичь единства сознания и предмета как способа мысли. Уловили? И эта тенденция выступает в положительном определении как *созерцающий интеллект*, который очень неадекватно переводится на русский язык как *интеллектуальное созерцание*. Впрочем, я не буду вдаваться в подробности и уточнять различия за недостатком времени. Итак, созерцающий интеллект. Обратите внимание, он прежде всего — интеллект, и, оставаясь интеллектом, выступает созерцающим. В чём дело? Дело в том, что люди, которые выставили это положение, начиная со всех исторических предшественников Фихте и Шеллинга, начиная даже с врожденных идей Платона, уже очень хорошо по-своему или на своём месте, на своей ступени развития философии осознали недостаточность дофилософских способов мысли. Вот вам иллюстрация. Возьмите знаменитый «Теэтет» Платона, ведь это же полное теоретическое разложение всего последующего эмпиризма вплоть до диамата. А где этот «Теэтет» Платона поднимается на щит по его философскому значению и истине? — Да нигде. Давно уже разложен весь эмпиризм, уже в этой работе Платона, но именно поэтому-то её и никто не хочет знать. Итак, положительно. Почему и какие способы здесь предшествуют философии? Ну, во-первых, естественно, созерцание как эмпирическое созерцание. А как же? Исторически, эмпирически это выступает прежде, чем всякие самые тонкие, самые истинные способы мысли. Дальше выступает, естественно, рассудок, обязательно. Вот эта чувственная полнота определённости рассудком разлагается, и благодаря этому разложению получается что-то ещё. Получается, ни много, ни мало, нащупывание и познание особенных связей эмпирической полноты явлений. Значит, дело рассудка — открытие законов, но исключительно как противоположных моментов! Вот вам причина с одной стороны, действие — с другой, внутреннее с одной стороны, внешнее — с другой, планы партии с одной стороны, их реализация в пятилетках — с другой и так далее. Уловили? Великолепно. Но скажите: чувственная полнота утрачена через разлагающую, кислотную рефлексию рассудка и что — на этом и останавливаются? Неужто мир просто многообразен, различен и не более того?! — Вот эта неудовлетворительность-то и толкает на следующий шаг — от различённости, от мёртвой противоположности рассудка идти к единству. Но как? Идти к абстракции единства значит пребывать в том же самом рассудке. Это как раз желание естествознания: из всех особенных законов путём абстрагирования получить один — универсальный. Философия же не хочет ни того,

ни другого: ни чувственных многообразных эмпирических определённости, ни голой, мёртвой рассудочной противоположности в железной логике рассудка. Она хочет другого — схватить различённость и одновременно удержать единство! Созерцание должно давать полноту, интеллект должен давать различённость, а нужно единство того и другого. Отсюда это странное выражение «созерцающий интеллект». То есть это — интеллект, который не упускает полноту определённости моментов и одновременно единство этой определённости, различённости моментов. Уловили? Как видите, замысел созерцающего интеллекта в высшей степени заслуживает похвалы. Это замысел выхода за пределы чувственного сознания и рассудочного способа дофилософского мышления.

А теперь посмотрим, в двух словах, насколько это удалось. Что тут действительно выступает налицо? — Что предмет интеллектуального созерцания — созерцающий интеллект — и сам созерцающий интеллект не могут быть во внешнем отношении друг к другу. Если мы хотим иметь дело с *Я* как предметом нашей мысли, с *Я*, которое выступает началом, принципом философского познания, нам ничего не остаётся, как сделать это *Я* предметом нашего же *Я*. Уловили? Значит, *Я* как познающее и *Я* как единство субъекта и объекта в качестве содержания начала, принципа философии должны быть в неразделимом единстве. Способ мысли и содержание мысли должны быть не отделёнными друг от друга. Понятно это? Значит, резюмируем пока для вас простое: философия начинается, по Фихте и Шеллингу, там, где впервые совершается хоть какое-то определение единства природы и духа, бытия и мышления, субъективного и объективного, а не отражения объективной реальности в нашем мышлении, в наших рассудочных представлениях и так далее. Уловили? Великолепно. Итак, что за содержание выступает перед интеллектуальным созерцанием, созерцающим интеллектом? — Единство субъективного и объективного. Раз здесь налицо противоположные моменты и их единство, ясно, что само единство уже не может быть абстракцией $A = A$, как бы эти противоположные моменты (объект и субъект, бытие и мышление) ни были сняты в этом единстве. А вот что представляет собой созерцающий интеллект? Он, в отличие от этого содержания, представляет собой абсолютную неопределённость. Обратите внимание: созерцающий интеллект есть непосредственность отношения к этому содержанию; малейшее различие — это уже опосредствование, а оно должно ещё выступить далее. Но раз отношение созерцающего интеллекта

непосредственное, тогда с необходимостью сразу же идёт другое — сам созерцающий интеллект должен быть только непосредственным и никаким иным! Недурно. И это в самом деле так. Созерцающий интеллект занят исключительно тем содержанием, которое есть единство субъекта и объекта самосознания в качестве чистого самосознания. Что же мы получили с вами? — Вместо соответствия содержания и способа мысли — абсолютное противоречие. Конкретное в себе самое содержание как единство субъекта и объекта, субъективного и объективного оказывается совершенно несоответствующим созерцающему интеллекту как способу познания этого содержания. Правда, интересно? Значит, интеллектуальное созерцание здесь очень двоякое — чистый троянский конь в философии. С одной стороны, это — протест против нефилософских способов мысли и требование философского способа познания, а с другой стороны, само интеллектуальное созерцание как способ способно дать только непосредственность единства бытия и мышления, не более. Но тот момент, что здесь всё-таки имеется — пусть непосредственное — единство субъективного и объективного, бытия и мышления — всё же момент философский, без которого философия не может существовать, хотя это не исчерпывает философского способа познания. Поэтому резюмирую так: интеллектуальное созерцание или созерцающий интеллект есть первый момент философского познания в понятиях. Ясно? Ну и хорошо. Я достаточно охарактеризовал отношение принципа и способа познания в трансцендентальном идеализме.

Как развёртывается этот принцип в данной системе Шеллинга? Во-первых, мы имеем то же самое, что и у Фихте: деятельность теоретического интеллекта, где *Я* старается познать *не-Я*, а следовательно, сделать *не-Я* тождественным себе теоретически. Далее. Второй момент — тот же самый, что у Фихте, где *Я* оказывается определяющим своё *не-Я*, то есть волей, где *Я* свою определённую должно сделать определённой *не-Я*, а не наоборот, как в теоретическом интеллекте. Понятно? Значит, принцип, теоретический разум, практический разум — всё это вместе взятое Шеллинг даёт точь-в-точь, как Фихте, почти ничего при этом не внося. Что он вносит в эти две формы теоретического и практического интеллекта по сравнению с Фихте? — Ничего, кроме одного пункта — пункта аналогии определённости теоретического и практического интеллекта, как эта определённая выступает в природе, согласно мною разъяснённой, что природа и дух являются двумя способами

развития чего-то единого. И всё! Поэтому если речь идёт, например, о созерцании, то, говорит Шеллинг, созерцанию в природе соответствует такая-то определённая. Ничего более.

Но есть ещё один момент, который отсутствует у Фихте и который вводит Шеллинг, а именно так называемая третья часть трансцендентального идеализма, которая включает в себя философию искусства. Этой части в наукоучении Фихте нет. Почему? — Потому, что Фихте был занят исключительно одним — философским способом познания основания всякого опыта. У Шеллинга (во «Введении» к «Философии искусства» он говорит то же самое) это связано, с одной стороны, с историческими предпосылками, — с тем, что нужно было ещё как-то и куда-то деть, употребить и использовать «Критику способности суждения» Канта. С другой стороны, параллелизм двух философских дисциплин, философии природы и трансцендентального идеализма, толкал Шеллинга на то, чтобы воспользоваться этой третьей «Критикой» Канта как средством для выхода за пределы субъективности трансцендентального идеализма. Дело вот в чём, это раскрывает хорошо по содержанию сам же Шеллинг, когда он начинает трактовать, вводить природу искусства как нового способа отношения субъекта и объекта по сравнению с теоретическим и практическим разумом. Он, по его собственному выражению, озабочен при этом одним: не окажется ли созерцающий интеллект, имеющий своим содержанием даже единство субъекта и объекта, реального и идеального, сознательного и бессознательного, всего лишь субъективным созерцающим интеллектом? Где критерий, гарантия, пробный камень того, что этот созерцающий интеллект не субъективен? Следовательно, где та твёрдая почва, благодаря которой мы бы могли знать, что не занимаемся сферой субъективной видимости? Вот это-то (наряду с исторической предпосылкой — у Канта есть просто такая работа) как раз и привело Шеллинга к тому, чтобы поэксплуатировать третью «Критику» Канта. Значит, если даже интеллектуальное созерцание имеет своим содержанием $Я = Я$, то и этого мало — нет гарантии, что это не чистая видимость субъективности. Нужна ещё гарантия того, что здесь есть объективность. И вот эту-то гарантию Шеллинг и старается найти в искусстве.

Что же такое тогда искусство представляет собой для интеллектуального созерцания? Прежде всего, искусство зиждется на определённом единстве субъективного и объективного, соответственно, сознательного и бессознательного. И это правильно в той

мере, в какой мы уже с вами рассмотрели сами и по Канту, по его третьей работе. Но одновременно Шеллинг понимает и трактует искусство таким способом, что оно есть не только единство субъективного и объективного, а следовательно, объективное единство, но искусство само ещё одновременно есть знание этого единства. То есть, обратите внимание, мало того, что любое произведение искусства, любой вид искусства и так далее представляет собой некоторое единство субъективного и объективного, но ещё это единство одновременно само есть способ знания. Не надо это понимать и представлять так, что есть произведение искусства и наряду с ним, рядышком есть знание — знание об истине и об истинах, как это представляется современным марксистско-ленинским эстетам. «Как же так: искусство — и вдруг ещё и знание об истине?!» Не хватает только, чтобы у Рембрандта, например, вместе с «Ночным дозором» одновременно рядом был и трактат в виде толстого тома под названием «Марксистско-ленинская эстетика»! — Не об этом знании идёт речь. Речь идёт о том, что само искусство есть определённый способ существования и развития истины. Уловили? Искусство есть единство субъективного и объективного в том виде, как оно выступает для интеллектуального созерцания, для самого интеллектуального созерцания, но одновременно искусство всегда имеет и чувственный материал, в котором реализуется, воплощается, существует это единство. Вот этот чувственный материал искусства, чувственная реальность идеи искусства и подкупила Шеллинга! За счёт чувственной реальности в искусстве Шеллинг видит путь выхода к объективности из субъективности трансцендентального идеализма. Уловили? — Надо сказать, что эта мысль ошибочна. Ошибочна потому, что она противоречит даже мысли самого Шеллинга. Ведь, смотрите, когда он трактует нам природу, тогда любые формы природного явления он определяет как покрывало, которое скрывает истинное и истину, а когда он начинает проповедовать нам, что искусство из-за своей чувственной реальности и есть объективность, тогда он выражает прямо противоположную мысль! То есть Шеллинг начинает за здравие, а заканчивает петь песню за упокой. В первом случае как раз чувственная реальность неудовлетворительна, она ещё должна обнаружить в себе самой истинное, а здесь чувственное должно выступить в качестве истинной объективности! Уловили? — Если поправить мысль Шеллинга касательно природы искусства (несмотря на то что моменты схвачены правильно вслед за Кантом и Фихте), то следует сказать обратное:

не чувственная реальность искусства, а единство субъективного и объективного, которое воплощено в этой чувственной реальности, есть как раз момент истинности по сравнению с покрывалом чувственной реальности. То есть наоборот! Обратите внимание: когда Шеллинг переставляет акценты, что реальность чувственного в искусстве является более истинным моментом, чем единство субъективного и объективного, то этим самым он тогда намечает уже путь к чему? — К самой ползучей, непосредственной эмпирии! Тогда выходит и выйдет с необходимостью, если приступить к этому делу чисто последовательно, рассматривая историю развития эстетического отношения, что как раз самые первые примитивные шаги примитивных народов в области искусства и являются настоящим искусством, а дальнейшее — деградация. Ибо у них-то и есть самое что ни на есть чувственное в качестве господствующего момента. Уловили, в чём дело? — В связи с этим я и затронул тот момент, что искусство вообще не может быть высшим способом самой формы единства субъективного и объективного. Не искусство должно быть высшим способом истины, а философское познание истины. А шеллинговская тенденция с необходимостью намечает ту линию, чтобы как раз отказаться от философии, поставить искусство выше философии, а в самом искусстве примитивную форму искусства объявить искусством по преимуществу. Уловили? Этого достаточно.

Итак, вы видите и по Фихте знаете, что здесь развивается противоречие *Я* и *не-Я* — в теоретическом интеллекте, в практическом интеллекте и так далее. В параллель и в аналогию этому Шеллинг в своей философии природы даёт именно абсолютное единство природы и формации развития, которые представлены прежде всего главными моментами: светом, электричеством, магнетизмом, химическим процессом. Всё сие вместе взятое есть разные формы различия и противоположности в самой природе, то есть как раз аналог того, что проходит и абсолютное *Я* в отношении к себе самому в трансцендентальном идеализме. Итак, мы имеем две формы: в природе соотношения противоположностей и в интеллекте соотношения противоположностей. В природе есть абсолютное единство и противоположные формы этого особенного единства; природа, значит, действует и выступает в особенных формах и интеллект — то же самое. *Я* действует, совершает и так далее, по Фихте. Значит, есть абсолютное *Я*, проходящее все особенные формы, и есть особенные формы. Скажите, вот когда *Я* действует лишь — это реальность или идеальность интеллекта? По Фихте — просто:

когда действует абсолютное Я, тогда ни то, ни другое определение употребить нельзя, — ибо абсолютное Я ещё не имеет определений *не-Я* или эмпирического Я. Поэтому сказать, что есть абсолютное Я в его действительности: реальность или идеальность, — нельзя. Но как только это абсолютное Я ограничивает себя и выступает как *не-Я*, это и есть реальность интеллекта, так называемый реальный ряд, — то, что позднее разные Гартманы, вплоть до Узнадзе в Тбилиси и так далее назовут бессознательным в нашем мышлении. А вот созерцающее, рефлектирующее эмпирическое Я — это уже есть как раз идеальный ряд, ряд идеального. Два эти ряда развиты у Фихте. Шеллинг этим пользуется. Уловили? Значит, мышление, выступающее для себя самого в облике *не-Я*, предмета, — это всего лишь реальность, бессознательность, стихийность, природность (как угодно и что угодно) в качестве момента мышления — предмет, содержание и так далее мышления; мышление, познающее свой первый момент, есть ряд идеальности, рефлексии, сознания; а всё отношение есть как отношение сознательного и бессознательного, реального и идеального. Понятно? Так вот, как в интеллекте имеется этот двойной ряд, отношение друг к другу двух моментов, образующих противоречие и ступени противоречия, точно так же — и в природе. Свет, магнетизм, электричество, химический процесс — это разные природные ступени соотношения реального и идеального в самой природе. И всё. На этом и построена у Шеллинга вся форма *параллелизма* трансцендентального идеализма и философии природы. Догадались?

Смотрите далее: философия природы делает объективное, природное абсолютным. Трансцендентальный идеализм делает интеллект, субъективное, мышление человека абсолютным, первоначальным и так далее. Простите, а может ли быть объективное или субъективное абсолютным? — Вот к этому постепенно, смутно пришёл и Шеллинг. Видимо, никуда не годится объективное или субъективное определять абсолютным, первоначальным. То есть он очень засомневался в основном вопросе философии, как его формулирует Энгельс. А может ли быть бытие или мышление абсолютным? — И откуда Шеллинг узнал ещё не написанную тогда работу Энгельса «Людвиг Фейербах», не знаю. Вот в связи с этим — он и пришёл к мысли, хотя вначале и смутно, что субъективное и объективное в их изолированности не могут представлять ничего абсолютного и всеобщего. И это было началом выхода за пределы субъективности трансцендентального идеализма. Это

и есть философия тождества: истинное, всеобщее, абсолютное не может быть ни объективным, ни субъективным; оно есть необходимое единство того и другого! Но простите, пожалуйста, это и есть абсолютное Я Фихте по определению — то, что не удалось реализовать Фихте! Ну а дальше? — В абсолютном всё едино, никаких различий нет — точь-в-точь как в фихтевском абсолютном Я. Дальше начинается самоопределение абсолюта, и тут начинаются разные формы отношения всеобщности и особенности: то всеобщее делается особенным, то особенное стремится к всеобщности и так далее — и все разные формы противоречия отношения их друг к другу. Понятно? — То есть философия тождества Шеллинга является призраком философии Фихте, но вмещающим в себе содержание бытия и мышления, природы и духа. Значит, природа и дух есть теперь Я и не-Я, которые были моментами абсолютного Я Фихте, а абсолютное здесь — тождество природы и духа, субъективного и объективного. Понятно?

Ну и последнее. Откуда же берётся эта природа из абсолюта, из бога? И этот человеческий дух? Как две противоположные формы, два противоположных способа одного и того же бога, одного и того же абсолюта, одной и той же абсолютной реальности. Естественно, это должно происходить из абсолютного. Но как? У него нет противоречия, как и у Фихте, у фихтевского чистого Я, о чём я специально вам говорил, излагая Фихте. Вывод Шеллинга простой: природа есть результат отделения от абсолюта. В абсолютном всё едино, там только чистенькое единство субъективного и объективного, бытия и мышления, а всё вне этого абсолютного — это уже относительное единство. Значит, из чистого единства относительный конечный результат никак не может получиться, значит, он отпадает отсюда. Взбунтовавшаяся особенность отпадает от святой святых, от святого единства абсолютного. Уловили? Раз отпадает, это что значит? — Это значит, что различными способами научного познания и даже интеллектуальным созерцанием это невозможно познать!

Дело в том, что Шеллинг не добрался даже до непосредственной определённости в самом всеобщем, тем более до рефлексии всеобщего в себя, до всеобщей рефлексии. Не только в предмете есть отношение этой всеобщей рефлексии в себе, именно благодаря этой рефлексии во мне, но и в самом мышлении имеется всеобщая рефлексия в себе и благодаря этому рефлексия во мне, что и есть царство рассудка. Понятно это? — Я думаю, теперь вы сообразите

насчёт третьего момента. Как раз в рассудке как высшей ступени сознания нам следует ожидать того интересного, что я вам обещал в начале сегодняшней встречи: что мы с вами исчерпаем определённую рассудочную форму сознания и, увы, простимся со всяким внешним отношением сознания к предмету, а следовательно, простимся с внешним объективным миром для мышления. — Ужас! И как быть потом с критерием истины, когда сам внешний мир исчезает и раскрывает свою неистинность?!

А теперь — как я обещал, в нескольких словах — что ж такое рассудок собой представляет. Вкратце я вам уже рассказал. Со стороны предмета — безусловно-всеобщее; каким оно может быть прежде всего теперь уже для рассудочного сознания? Это ведь безусловное всеобщее! Смотрите: как безусловное оно не может выступать и не выступает чем-либо обусловленным вне его. Это я уже вам растолковывал. Значит, если оно и обусловлено, то только самим собой. Понимаете? По сути дела, мы вплотную подходим к субстанции — к тому, что субстанция есть *causa sui*, причина себя. Понимаете? Потому что обусловленность есть форма причинности. Не думайте, что это — невинный оборот речи. Знаете, говорят: «Я чем-то обусловлено» — это такое обиходное выражение, это что-то неважное, это вроде что-то значит, но чего можно избежать. — Пардон, обусловленность — это то, из чего не вылезешь, пока есть обуславливающее. Понимаете? — Так хорошо было бы дикарю, например, вылезти из своего состояния дикаря, обуславливающего всё его поведение и сознание, просто великолепно было бы: вот взял бы и сбросил с себя цепи обуславливающего! — Мы видим, как сознание и что претерпевает, вылезая из этих цепей, определённый шаг за шагом: и предмета, и его собственную. Итак, всеобщее обусловлено благодаря себе самому. Великолепно! Это великое слово. Но теперь вопрос конкретно: скажите, мы что-нибудь с точки зрения рассудка уже знаем о том, как это всеобщее обуславливает себя самого? Нет? — В том-то и дело! Значит, первый простой вывод мы уже получили с вами: безусловно-всеобщее единство, безусловно-всеобщая суть для рассудочного сознания прежде всего выступает непосредственным: как непосредственно-безусловное, хоть и всеобщее. Значит, хоть оно, это безусловное, и сняло всякую определённость: и чувственную, и рефлексивно-чувственную, — тем не менее для рассудочного сознания оно с необходимостью выступает прежде всего в абстракции тождества себе самому, хотя это уже безусловно-всеобщее. Понимаете? А знаете, как называется

то, что тождественно себе самому как безусловно-всеобщее? — Это есть сила. Причина, если хотите. Притом не какая-то сила в качестве силишки, а всеобщая сила, всеобщая мощь. Это как раз то, что в религии понимали под судьбой. Судьба — она всеобщая. И если современное сознание знало бы, что такое судьба, оно как сознание не вело бы себя так кичливо.

Но на этом, как мы с вами подробно убедились в деталях, отношение рассудочного сознания к этому безусловно-всеобщему не удерживается. Дело в том, что, хотя безусловно-всеобщее для рассудочного сознания и выступает прежде всего как тождественное себе, оно очень скоро обнаруживает себя таким образом, что безусловно-всеобщее как сила одновременно выступает и как проявление силы. Улавливаете? А проявление силы, знаете, что это такое? Что такое явление силы? — Мы с вами благодаря этому сразу оказываемся втянутыми в другую неопределённость для рассудка. Оказывается, бесконечное многообразие явлений всеобщей безусловной силы и есть то, что мы называем явлениями мира, которыми правит закон. Закон! Обратите внимание: сила как абстрактное тождество себе вытесняется определённой в самом предмете — определённой законом. Но и закон (прежде всего, даже закон многообразных явлений или проявлений силы; это нельзя употреблять как проявление силы, — раз уже проявилось, то это уже явление, наличное бытие силы; значит, выступает закон, и потому это явление), так вот, даже закон (а значит, это бóльшая определённая, чем сила) выступает для рассудка прежде всего как абстрактное тождество с собой. Вот отсюда и песенки: вечные законы природы, общества, поведения человека, психики, физиологии, социологии и так далее. То есть всякую особенность здесь рассудок выдаёт за всеобщность. Значит, последует прозаический вывод: если закон и имеет какую-то различённость, разное, то не в самом законе, а исключительно в его проявлениях. Вот та песенка, с которой не слезает диамат: «Закон всегда тождествен себе, если он не тождествен, тогда он не закон». Но рассудок в его истинной природе оказывается умнее этих диаматчиков, потому что он очень быстро придёт, как мы с вами убедимся, к простому, — к тому, что если закон исключительно тождествен себе, а явления закона исключительно различены, многообразны и противоположны друг другу, то этот закон не является законом явления. Улавливаете? Отсюда рассудок приходит к глубокому выводу, что закон — только тогда закон, когда он не просто имеет разные различённости вне себя, но когда он различён

в себе самом! То есть истинный закон есть отличие своей собственной необходимости от себя самого и тождество в этом различии, в этой противоположности с самим собой. То есть подлинный закон противоположен в своём собственном внутри себя единстве и тождественен в своей собственной противоположности. То есть истинный закон и есть конкретное единство противоположностей в самой противоположности, и наоборот. Уловили? Вот когда рассудок придёт к этому выводу по мучительному пути осознания этого, тогда мы с вами простимся с царством рассудка! Исчезнет весь внешний мир, вся объективная реальность и обнаружится, что в объективном мире, в объективной реальности рассудок всего лишь познаёт то, что является, если выразиться строго и в классически чистом виде, единством противоположностей — единством всеобщности, особенности и единичности! То есть рассудок придёт к выводу, что сущность объективного мира, истина объективного мира, сущность вселенной есть *нус*, как уже определил Анаксагор, — *разум*! Но тогда и конец рассудку! Всё на сегодня!

ФИЛОСОФИЯ
ГЕГЕЛЯ



ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ

Тема не сложная, а даже простая по следующим моментам. Во-первых, само по себе учение Гегеля в высшей степени простое, но оно простое исключительно для философского мышления, поэтому эта простота является абсолютно недоступной для обыденного сознания. Во-вторых, мы с вами достаточно рассмотрели определённые моменты, как исторически двигалась философия, по крайней мере, у Канта, Фихте и Шеллинга, прежде чем выступила философия Гегеля. Значит, исторический способ, предшествующий выступлению философии Гегеля, в главных моментах нам известен, и это ещё больше облегчает нам задачу. Далее, нам ещё легче иметь дело с философией Гегеля потому, что в лице современного диамата вы изучили, знаете и, следовательно, владеете «единственно научной, материалистической диалектикой», а потому с таким «исторически преходящим и превратным способом», как диалектика, выступившая в философии Гегеля, вам очень легко покончить. Для начала, пожалуй, достаточно. А теперь — по существу.

Гегель родился в 1770 году, умер в 1831 году. В связи с этим — ещё одно предварительное замечание. В развитии философии после Гегеля произошло так, что не только в различных зарубежных странах мира, но и в нашей отчизне ровно через сто лет после смерти Гегеля философия абсолютно была истреблена и отсутствует по сей день.

Какие работы написал Гегель, вам хорошо известно. Что представляет собой философия Гегеля, если выразить её в двух словах? — Учение о *конкретности всеобщего единства природы и духа, бытия и мышления, субъекта и объекта*. Больше ничего Гегель не дал — он дал единственно этот пункт. Его пункт примечателен хотя бы тем, что даже начётнически, доктринёрски, «исключительно научно» в опоре на авторитет других всем у нас известно, что Гегель является человеком, который разработал диалектику как всеобщий процесс и диалектику как единственно философский метод. Оказывается, что разработка всеобщей диалектики и диалектического метода не отделены от определения всеобщего единства бытия и мышления. И не более. В отрицательной форме: где нет познанного единства бытия и мышления, там нет ни диалектического

процесса, ни диалектического метода, а, следовательно, нет философского метода вообще.

Теперь — в двух словах о том, что делалось до Гегеля как раз в этом отношении. Делалось много и даже многообразно, разно, пестро и противоречиво, но основные пункты — следующие. Во-первых, в области исторического движения философии прокладывался путь познания содержания, не принимая во внимание деятельность мышления в этом содержании. Это — тот пункт, который роднит философию с обычной наукой (сам Гегель связывает его с историей метафизики до него). Во-вторых, разрабатывался другой момент — была рефлексия и о мышлении, особенно начиная (если говорить по существу и в некоторой развитой форме) с Аристотеля, благодаря чему выступила субъективная логика — логика субъективной мысли, лишенной содержания. И, наконец, третий момент — делалась попытка определить само единство всего сущего. Это делалось на всём протяжении исторического движения философии независимо от разработки первых двух моментов, с одной стороны, а с другой, исключительно в связи с этим моментом. Вот и всё, что делалось в истории философии, если выделить главные моменты исторического движения философии в целом.

Далее, что было сделано до Гегеля? Сделано было достаточно много. Почему? Потому, что в предмет познания были втянуты определённость содержания (раз), определённость формы мышления (два) и, наконец, какая-то определённость единства формы и содержания. Это кое-что значило и было настолько значимо, что, создавая предпосылку, оказалось тем, благодаря чему только и могла выступить философия Гегеля.

Что было неудовлетворительно в разработке этих моментов познания и в единстве? Неудовлетворительного было совсем мало. Если мы берём момент содержания, то момент единичности содержания полностью был втянут в рассмотрение: всё единичное, случайное бытие оказалось исключительно во внимании знания. Дальше, были втянуты и моменты особенности в самом содержании, особенно через развитие опытной науки, начиная с эпохи Возрождения. Разработка этих двух моментов дала возможность мысли направиться на третий: в самом содержании искать и всеобщее единство. Далее, если говорить о форме, то в ней проделывалось то же самое. Наличие всякой особенной определённости формы хорошо известно в историческом движении философии вплоть до Декарта. С Декарта начинается новый момент — момент познания самой всеобщности

в мышлении. Именно момент всеобщего единства мышления начинает разрабатываться Декартом, в то время как до него разрабатывались моменты особенности — то, что вам известно под названием категорий. Далее, через Канта, с одной стороны, и через Фихте, с другой, а особенно через Шеллинга произошло следующее: начало более определённо разрабатываться высшее единство самого мышления, а с другой стороны — и соединение высшего единства мышления с высшим единством бытия. Благодаря этому был достигнут тот значительный момент, что абстракция единства природы и духа, которая выступала в качестве неопределённой у греков, в качестве неопределённого единства не только в философии Возрождения, но и Нового времени, подошла к тому, чтобы прекратить своё существование как абстракции. Это хорошо видно у Шеллинга под названием философии тождества. Что произошло при этом благодаря тому, что субъективное всеобщее единство здесь через Шеллинга слилось с объективным всеобщим единством? — Старая проблематика, распадавшаяся на сущее и познание сущего, прекратила своё существование. В философии тождества у Шеллинга, как вы заметили, главной проблемой (хотя он начинает с этого, следуя за Фихте) выступает уже не отношение субъекта и объекта, бытия и мышления, сознания и предмета и так далее, но исключительно другое, а именно то, каким образом всеобщее должно стать особенным. Значит, проблема познания предметного содержания или формы познания здесь сама преобразована в историческом движении философии в проблему развития, то есть выступила совершенно новая проблема — *проблема развития*. Мы видели, как Шеллинг с этой проблемой не справился, объявив, что всё особенное во вселенной есть результат отпадения от абсолютного. Ну и, соответственно, способ познания был этим предопределён. Раз отпадение, то как ни старайся, а познать в понятиях это нельзя: что отпало, то отпало.

Итак, что благодаря этому всеобщему результату до Гегеля удастся сделать самому Гегелю? Только одно: соединить всеобщность субъективной формы с всеобщностью содержания, благодаря чему и выступило познание *единства всеобщего как определённого в себе самом*. Собственно говоря, я рассказал вам всю философию Гегеля.

Теперь присмотримся к этому внимательно. Как добраться до этого? Тем более что вместе с этим пунктом, родоначальником которого выступает Гегель, одновременно слишком много выступает

такого, что в историческом движении философии до него неизвестно. Например, проблема начала познания всеобщего единства — она до Гегеля нигде как проблема не стояла и никогда не рассматривалась. На чём всё дело застревало? — На том, что важно само содержание (неважно, в какой сфере оно находится: в сфере субъективного или в сфере объективного), то есть искали сущность, а вот как выступает эта сущность в самом начале для самого философского познания — это никого не интересовало. Поэтому и бытовала одна из величайших в историческом движении философии форм предрассудка, будто предмет философии есть нечто данное, как и для всякой другой науки: «Мы же знаем, исходя из представления, что мир — это не только многообразное по гипотетическому предположению, но он должен представлять и что-то связанное. Значит, мы уже заранее знаем и предмет философии. Этим предметом выступает, по крайней мере, единство мира. Нет ничего проще: предмет философии дан, и дан он как раз в современном диамате!» Но правда ли, что единство мира дано как предмет?! Вот что интересно сейчас для нас! Во-первых, обратите внимание (ведь определение идёт очень простое), что единство мира — это не единство чего-то существующего вне нас, отражающих, а такое единство, в которое входит и сама наша голова, и её отражение, что делает проблему несколько сложнее. Вот тут-то начинаются распри: «Единство должно быть или материальным, или идеальным; или природным, или духовным, ибо третьей-то линии в философии нет. Или природа, или дух должны быть началом!» Вы знаете и основной вопрос философии в связи с этим (отношение природы и духа и так далее), а теперь ещё и новую модификацию в качестве вклада во всемирно-историческое развитие философии — отношение человека к внешнему миру. Ещё не мешало бы добавить последнюю метаморфозу — отношение советского человека ко всему миру вне его — и советский диалектический материализм был бы полностью закруглён. Итак, или природа, или дух должны быть этим началом, этой сущностью, этим субстанциональным содержанием и так далее — везде «или»!

А теперь вдумайтесь, какое интересное отсюда получается следствие. Допустим, что первичной является природа, но мы же не настолько лишены знания исторического движения философии, а следовательно, и природы самой философии, чтобы не сообразить простейшего: если первична природа, мы всё равно (даже эмпирически и пользуясь эмпирическими способами) наталкиваемся на то,

что есть ещё нечто, что убийственно отличается от природного — человеческий дух! Во-первых, он не имеет как дух телесного образа и тем не менее он есть. Во-вторых, ни одно из определений природы к нему не подходит. Что это — биологическая особь? — Нет. Биологический род? — Тоже нет. Общественно-исторический процесс в целом, а не распадение на формации? — Тоже нет. Дух оказывается тем, что полностью является априорным, то есть чем-то таким, что в себе самом не имеет определений природности и к чему неприменимы определения природы. Ну что: теперь есть природа и есть дух, но что-нибудь в качестве связи должно быть или нет? — Или сделаем вид, что духа нет, а есть лишь природный рефлекс (нас тоже этому учили)? — Вид-то можно сделать какой угодно, но ведь от этого дух человеческий не исчезнет! Сделав же этот вид, мы должны сделать ещё и другой (я просто беру в качестве первого момента, потому что их есть много в качестве последующих): если есть только природная необходимость и случайность и ничего более нет, то что тогда требовать с человека? Он — часть природы (как выражается современный диамат, «продукт природы»), природа есть мастерская, а человек — то, что изготовлено в этой мастерской. Говорят, что у человека есть ещё и мышление. Но что такое мышление? — Функция мозга! Мало того, что вся вселенная не является мозгом (на это ещё ни один диаматчик не шёл — утверждать, что вся вселенная есть распавшийся на звёздные образования мозг), так мышление этого мозга, который загнан исключительно в черепную коробку индивида в его антропологической определённости, ещё и есть функция этого кусочка! Значит, мышление — это функционирование какого-то природного кусочка. «Великое» учение! Естественно, что с такой функцией выйти за пределы её самой и тем более постичь, что есть основание этой функции, абсолютно невозможно. Ещё ни одна математическая функция, как и функция любого химического процесса и так далее, не раскрыла своей собственной природы. Одним словом, функция существует для диаматчиков и никогда — для себя самой! Если есть только природное, то, даже натываясь эмпирически, что есть ещё и человеческий дух, никакого человеческого духа не получить; мы в лучшем случае должны получить модификацию природного, как у Бюхнера, Фогта и Молешотта. Там была функция печени, почек и так далее, у нас — функция мозга. Орган изменился, а функция — осталась (мне просто неудобно перед вами называть другие органы и их функции, которые тоже вошли бы в диамат, если бы он окончательно потерял стыд). Значит, с этой стороны проблема

не решается. Может быть, с обратной решается? — Эту обратную сторону мы с вами хорошо рассмотрели, изучая развитие трансцендентального идеализма у Лейбница, Канта, Фихте и Шеллинга в его первой фазе — как раз то мракобесие, что всё есть субъективный идеализм, и убедились, что там тоже дело не может выползти из сферы субъективности. В материализме пропадает дух, в субъективном идеализме пропадает природа. Вот это и есть знаменитая постановка проблемы: «Или дух, или природа!» Обратите внимание, одно из двух пропадает и при этом эмпирически назойливо присутствует другое, опровергая все эти доктрины. И, естественно, никакого монизма не получается: если упорно хочется удержать природное как первоначало, то портит всё это наличие человеческого духа, а если хочется удержать человеческий дух как субстанцию, то всё это портит наличие природного. Само содержание мешает карты великих теоретиков! Теоретические доктрины представляют мало интереса с точки зрения опровержения; их и опровергать не надо — опровергает каждую противоположный момент.

Тогда что же такое представляет собой первоначало? Оказывается, что вопреки обыденному рассудку и обыденному сознанию есть третья линия в философии, но отнюдь не в обывательском смысле словоупотребления. Собственно говоря, эта третья линия в философии и есть единственно философия. Она, в двух словах, состоит в том, что если природа берётся в качестве первоначала, всеобщности, абсолютности, то вне природы больше ничего и нет, но эмпирически мы наблюдаем и натываемся, что есть человеческий дух — его воля, свобода, моральность, нравственность и так далее. Значит, если мы хотим брать природу в качестве абсолютного, то мы не имеем права брать природу в её особенной определённости! Значит, всеобщая природа — это не та природа, которая дана опытной науке и опытному познанию, а это природа в себе. Вот вам и «союз философии и естествознания», ибо естествознание не идёт дальше особенности природы по её содержанию, связям, по её законам, а если мы хотим философски посмотреть на природу, ибо она должна утверждаться в качестве абсолютного первоначала, то это уже природа в себе, которая уже ни с какой особенной формой не совпадает и всеми совокупными формациями природы не исчерпывается. Но если не природа делается абсолютным, как учил нас Фихте, не предмет, не содержание, не субстанция, а дух, тогда что в нём должно быть первоначалом? Здесь происходит то же самое: если мы застреваем на особенных определениях духа, следовательно,

на его исторических ступенях, то мы с вами вертимся исключительно в пределах опытного познания человеческого духа. Любая формация здесь является компетенцией знания опытной науки и формальная логика — не исключение (формальная логика — это не философская дисциплина, а обычная опытная наука и получена как результат опытной науки). Значит, если нас интересует дух как субстанция, как первоначало, как абсолютная сущность, то ни одна особенная формация духа, сознания и мышления, ни все они вместе взятые для нас не могут представлять интереса с точки зрения философского познания. Значит, дух как абсолютная субстанция, как первоначало есть не просто особенная формация и совокупность формаций, а дух в себе, что не совпадает ни с одной особенной формацией и в то же время есть их в себе. В связи с этим открывается третий момент: каково отношение природы и духа, бытия и мышления? Вот тут-то и начинается раскрываться всё словоблудие дофилософского мышления. Что только нам ни выдавали и ни выдают за бытие: кусок асфальта на дороге оказывается абсолютным бытием; дождевой червь переползает где-то пешеходную дорожку — тоже червячное бытие и так далее; любая единичность неорганической и органической природы уже есть бытие! Бытие для нефилософского мышления есть что угодно, но только не то, что оно есть в себе и для себя, ибо отсутствует момент определения *всеобщности* бытия. Какое же отношение в связи с этим разворачивается? — Или единичность вещей внешнего мира соотносится с единичностью человеческого духа (мы уже в ощущении знаем, что такое объективный мир и даже что такое материя, ведь она же ощущается прежде всего по запаху, по вкусу, по цвету). Есть и другое: в природе берутся особенные способы и в духе берутся особенные способы. И, наконец, третье: в природе берётся единство, в духе берётся единство, и их отношение тоже берётся как единство. Но какое единство? — Такое, в чём нет никакого различия. Я достаточно очертил все исторические попытки и все возможные варианты.

Какое же на самом деле отношение, что же это единство природы и духа представляет собой? Я думаю, что если бы мы занялись математическим исчислением, то мы бы сказали следующее. Первое, что ни один из моментов не может быть выброшен. Значит, если единство должно быть, то оно должно включать моменты всеобщности, единичности и особенности в самом природном, моменты единичности, особенности и всеобщности в самом духовном и, наконец, моменты единичности, особенности и всеобщности

в их отношении друг к другу. Выхватывание одного из моментов в содержании, в форме, в их отношении друг к другу как отношении природы и духа есть способ исторического развития философии, который по-другому идти не может: разрабатывая один момент, он не может разрабатывать другие моменты столь же определённо и полно, а иначе мы должны были бы требовать от ребёнка всей определённости взрослого мужа, чего не делает ни один биолог, медик и так далее. Не говорят ведь, что если у ребёнка отсутствует какая-либо определённость взрослого человека, то он является отклонением в развитии человека или отклонением от человека. Способ исторического развития нами более-менее осмыслен и мы знаем, что разработка этих моментов в их изолированности и есть сам *исторический характер развития*. А теперь вместе с этим мы получаем главное — падают все *исторические абстракции*, которые пытались определить единство природы и духа. Оказывается, само единство природы и духа не может быть сведено ни к моменту единичности, ни к моменту особенности, ни к моменту всеобщности, потому что любой из всех моментов, взятый отдельно, есть то, что на самом деле не существует как отдельный момент — так, чтобы не было двух остальных! Свести к тому, что весь мир состоит из отдельных единичных вещей — не годится. Свести к тому, что весь мир состоит из особенных формаций, а когда мы делаем попытку выйти за пределы особенных формаций природы и духа, то получаем абстракции, — тоже не годится. Наконец, третье — не годится один лишь момент всеобщности; он является лишь мёртвой абстракцией. Теперь на основании этого нетрудно сообразить, что, поскольку это было исторически подготовлено, точка зрения Гегеля начала с простого в высшей степени: все три момента в сфере природы, духа и их отношения абсолютно необходимы. Вы хотите спросить, к кому здесь Гегель ближе всего? Скажу: к неоплатоникам, к христианству с его триединым богом. Наконец, если брать какие-то более определённые учения в этом аспекте, то укажу два: учение Бёме — раз, и философия Фихте — два.

Что же сие означает? Означает простое: нет этих моментов в их изолированности ни в природе, ни в духе, а есть только их единство — то, что Гегель называет *тотальностью*. Я думаю, вы после этого сообразите, что представляют собой «великие» открытия после Гегеля в лице, например, Фейербаха, что истинно существующими являются только единичные вещи, как и открытия после Фейербаха в лице, например, Чернышевского и так далее.

Я думаю, вы сообразите, что представляет собой «великое» открытие Белинского на русской почве, что, оказывается, вся философия Гегеля есть учение о всеобщем, абсолютном, да ещё — в облике китайского императора! Я думаю, вы сообразили, что представляют собой современные нам учения, что природа для человека представляет собой не природу, как сказал бы Гегель, в себе и для себя, а что она выступает как природа исключительно в практической, производственно-исторической деятельности общества. Отсюда — первое следствие. Поскольку человек есть природное существо, а с другой стороны, нужна ещё и производственная, практическая деятельность (интересно, для чего, если он и так продукт природы и не вылезает из определения природного?), то и не нужно сие! Это — первая непоследовательность современных доктрин: если признаётся необходимость производственно-исторической общественной деятельности, значит, эта необходимость вызвана лишь тем, что есть распадение человека и природы — одно с другим не связывается. Если нет необходимости в производстве, то нет распада, а если он нуждается в производстве чего-то, то он — распавшийся с природой человек. Оказывается, что ни то, ни другое поистине не имеет места. Никакая производственная деятельность ничего не свяжет, если в предмете это уже не было связано в себе. Никакой дух ничего не свяжет в природе и не свяжется с природой, если эта связь уже изначально не была в себе. Поэтому я не понимаю проблемы Белинского: «Что должно командовать: субстанция или субъект?» Её он позаимствовал в распаде гегелевской школы в лице младогегельянцев. Это — то, что модно сейчас в политическом одеянии. Кто движет историю — вожди, знающие марксистско-ленинскую теорию, или массы? Кто должен стоять на трибуне — народ советского государства или его вожди? Кто должен идти на демонстрацию — слуги народа при господине народе, или господин народ перед слугами своими? — Я упомянул это потому, что слишком уж обыденное сознание со своими вывертами переносит эти отношения конечного в сферу философии.

Как же называется единство всех этих моментов единичности, особенности, всеобщности, которые не существуют один без другого ни в природе, ни в человеческом духе, ни в их единстве? Оно носит одно-единственное название — *понятие*. Вся философия Гегеля есть не что иное, как *учение о понятии*.

Итак, понятие. Что оно представляет собой в современном философствовании? Ничего, кроме одного из трёх моментов: или

абстракцию всеобщности, или особенности, или эмпирическую единичность ощущений и так далее. «Материя есть философская категория», но что имеющая своим содержанием? — То, что ощущается. Так это же чистая единичность понятия! И это — понятие, и это — философская категория?! Удивительно ли, что пописывающая теперь формально-математическая логика никакого понятия не имеет о понятии?! Но раз мы ничего не знаем о понятии, остаётся познавать что угодно, чем угодно, посредством чего угодно! У нас выпало понятие, а коль мы до понятия ещё не развились, имеем ли мы истинную форму мышления? — Значит, истинная, всеобщая, определённая в себе самой и связанная в рефлексии с самой собой форма мышления отсутствует в современном философствовании! Какое же содержание тогда доступно способам мысли? — Только то, что не является в содержании связью, *единством единичности, особенностями и всеобщности*. Что же тогда представляет собой единство природы и духа? — Всё, что угодно, но не то, чем оно является в себе и для себя! Например, дурная бесконечность познания сторон и свойств предмета, вечное движение к истине как к светлomu будущему при пребывании в мрачном настоящем и так далее.

Резюмируем. Если мы хотим добраться до истинной сущности предмета, то это означает, во-первых, что никакой абстрактной сущности в предметах не существует, ибо в таком случае она должна быть всеобщностью, оставляющей вне себя особенность и единичность или, наоборот, это — такая особенность и единичность, в которой нет всеобщности. В первом случае мы топчемся в сфере философского познания абстракции сущности без её наличного бытия, во втором — в сфере опытного познания. Значит, истинная сущность, определённая в себе самой, способна выступить только для истинного мышления, высшим способом в развитии которого выступает понятие. Познание конкретной сущности возможно только в понятии и в понятиях. Поскольку понятий много, что они собой представляют? Ничего, кроме модификаций *понятия в себе и для себя*, то есть разной степени развития моментов единичности, особенности, всеобщности и разного способа развития связи их друг с другом. Поэтому отношение бесчисленных понятий и единого понятия такое же, как отношение, например, в сфере содержания любого единичного предмета и всеобщей, конкретной в самой себе сущности предметного. Предмет вообще не может существовать, если он есть только единичность и ничего, кроме единичности. Оказывается, предмета нет и не может быть, если он есть только особенность и ничего, кроме особенности

(не существует, например, механической формации при отсутствии остальных способов природы). Но если так, что же мы получаем посредством понятия? Ничего, кроме того, что в самом содержании мы через понятие и посредством понятия познаём единственное: связь единичности, особенности и всеобщности, то есть само единство этих трёх моментов. Мы в понятиях в самом содержании, в самом предмете познаём только понятие. Вдумайтесь, насколько это просто! Ведь если мы ощущаем, то для этого не надо ничего понимать. Если хотите чувственно воспринимать многообразное, то для этого не надо мыслить, а тем более — понимать что-то. Понятие как форма своим содержанием имеет лишь моменты понятия и понятие, значит, познание в понятиях есть понятие понятия. Так скажите: материя — это единичность, это — особенность, это — всеобщность в изолированности друг от друга? А человеческий дух, может, тоже — одно из трёх? Или отношение их есть одно из трёх?

Итак, философия Гегеля есть *учение о понятии понятия*. Может создаться обывательское представление: если содержание уже есть понятие и способ познания этого содержания — понятие, то куда ж идти далее? Но тут возникает вопрос в высшей степени простой и удивительно трудный для ответа: что есть понятие не только для нас (пока оно таково только для нас), а *понятие в себе и для себя*? Выражаясь прозаически, понятие от века существует в таком виде, чтобы развитые были сразу три момента (развитая единичность, развитая особенность, развитая всеобщность) и развитая тотальность всех трёх моментов, и притом не только для нас, но и для него? Проще говоря, всеобщее, абсолютное во вселенной — оно существует в готовом виде, оно от века абсолютное? Говорят, что материя так и существует вечно, но тогда зачем ей ещё развиваться и шевелиться? Она есть — «чего же боле»?! Итак, несуразность данности материи, несуразность данности всеобщности, несуразность данности единства мира слишком уж очевидна. Значит, мы получаем и обратный положительный результат: абсолютное единство мира, природы и духа, бытия и мышления, субъекта и объекта только тогда является всеобщим и абсолютным, когда оно *себя самого делает таковым*, полагается всеобщим и абсолютным! Ведь даже конечное — и то не дано в готовом виде, а вот абсолютное и всеобщее должно быть готовеньким?! Это — одна из фикций обывательского сознания, устраивающего крестовый поход против философии. Поскольку же всеобщее, абсолютное носит ещё и название истины и истинного (чтобы как раз истина не сползала в сторону

односторонности субъективности), постольку следует заявить теперь и в этой форме: *истина есть результат себя самой!* Истину не создают ни народы, ни цари — она сама себя создаёт, хотя и руками и народов, и царей, а часто и головами. Значит, нам никто истину не может преподнести, и сами из себя мы создать её не можем — мы столь же полагаем истину и истинное, сколь она полагает нас со всем нашим «отражением», «псевдоотражением» и т.п.!

Поскольку же мы коснулись определения истины (а Гегель стоит на том, что всё его учение есть учение об истине, ибо *понятие и есть истина*), постольку встаёт вопрос нетрудный, но сопутствующий: чем же отличается истина от истинного, то есть чем отличается истина от её проявлений? — На это я отвечу просто: пока мы стоим с вами в сфере опытного знания как такового, где предмет и мышление распадаются, пока мы находимся в сфере отношения конечного и к конечному (независимо от того, какая это сфера: предметности или субъективности), мы пребываем в сфере *проявлений истины*. Значит, только та сфера, где имеется бесконечное отношение к себе самому, разложение бесконечности на свою противоположность и возвращение из противоположности к себе самой — только там мы имеем царство истины. Значит, только единство бытия и мышления, природы и духа и есть истина. Почему иное Гегель назвал лишь явлением истины? — Скажите: что существует вечно? Единичное природное существование существует вечно? Общественно-историческая единичность существует вечно? Или, по крайней мере, вечно существует единичность человеческого духа? То же самое — относительно особенности. Что бы мы здесь ни делали, как бы ни выворачивали мысль, результат получается один: ни единичность, ни особенность (ни в сфере духа, ни в сфере природы, ни в сфере их отношения) не является вечно сущим. Всё единичное и особенное есть не абсолютно сущее, пребывающее, а возникающее и исчезающее. Ощущаемая материя исчезает! Но тогда что же есть? — Есть как раз то, что является результатом исчезания всего единичного и особенного! Ведь оно исчезает куда-то и исчезает так, что, исчезнувши, оно продолжает быть, хотя и не как единичное и особенное. Вот это и есть то, что Гегель называет *абсолютным понятием*. Значит, всё единичное и особенное исчезает в абсолютное понятие, то есть в тотальность единства единичности, особенности и всеобщности. Может быть, эта тотальность подчинена той же судьбе, что и единичность и особенность? — Но тут-то и обнаруживается, что она не равна единичности и особенности, потому что конкретно-всеобщее

есть бесконечная причина. Вот в том-то и дело. Оно бы исчезло, если бы это было определение конечной причины: действие выступило и причина пропала. Но мы имеем дело не с конечным. Поэтому, самоопределяя себя отрицательно к особенному и единичному, это всеобщее понятие как раз сохраняет этим самым себя самого. Отрицая себя, оно только благодаря этому впервые и сохраняет себя самого. Немножко разная судьба у единичности как единичности, особенности как особенности и у всеобщности понятия. Единичность и особенность, во-первых, есть результат самоопределения всеобщности. Но есть ли единичное и особенное целиком и полностью всеобщее в себе самом как всеобщее? Нет, особенность — лишь особенность всеобщего, единичность — всего лишь единичность всеобщего. Вот за счёт этого результат самоопределения всеобщности — единичность и особенность — вновь разлагает себя как не соответствующее понятию и погружается во всеобщность понятия. Что же является абсолютно сущим? — Только это «проклятое» единство всеобщности, особенности и единичности, которое у Гегеля носит название абсолютности понятия. Вы же читали у Энгельса (самого великого материалиста вместе с Марксом, не считая Сталина) в «Диалектике природы», что если на Земле материя потеряет свой мыслящий дух, то вот на планете, куда полетят советские ракеты, он обязательно будет найден?! Вот это и есть сердцевина философии Гегеля. Значит, вечно сущим, истиной в себе и для себя, всеобщим, вне которого ничего нет, и является эта тотальность всеобщности, особенности и единичности.

Вот эта-то тотальность *первоначально* (а не в том виде, как она уже выступает в особенных способах природы и духа) есть то, что Гегель называет *понятие в себе*. Оно в высшей степени просто. Гегель тысячи раз приводит разнообразные примеры по поводу этого, беря как раз зародыш чего бы то ни было. Откуда у любого зародыша выступает та определённая, которую в механической структуре зародыша никакими способами, методами и методологиями не найти? Возьмите хотя бы жёлудь и попробуйте найти там дуб. Тем не менее он уже сидел в нём. Где? — Впрочем, пусть ищут биологи и ботаники — авось найдут корни (гносеологические, исторические, социальные и так далее). Вопрос простой: вот это понятие как тотальность всеобщности, единичности и особенности — где оно существует? — Мы знаем глубокомысленный вывод Энгельса, что оно существует неизвестно где и есть от века данное (не зная где, он знает, что оно всё-таки существует!). Так вот, если мы знаем,

что оно такое, то мы знаем и где оно. Итак, где же существует это абсолютное понятие? — Нигде, в себе самом! Сказать, что это абсолютное понятие существует в особенных способах природы и духа или в единичных существованиях, значит высказать величайшую философскую бессмыслицу, потому что те, кто так говорят, предполагают, что первоначало существует как единичность ли, как особенность ли, но не как эта определённая в себе всеобщность; они предполагают, что есть только явления истины, но нет самой истины. Но что есть истина, которая есть только в явлениях и нигде более? — Это и есть явление истины. Как же существует явление истины без истины? Удивительное «глубокомыслие»: истины нет, хотя она должна быть! Поэтому Гегель правильно говорит, что понятие существует в себе самом, что оно прежде всего есть в себе.

Итак, понятие в себе, и более ничего. Сразу приходит на ум мысль, что тут — сотворение мира из ничего и ещё более непонятно, чем в библии — там хоть бог говорил (на манер генерального секретаря): «Да будет это!» — и это было. Итак, откуда реальность, способы и так далее? Для обыденного сознания это — чудовищная форма вопроса. «Какое-то понятие в себе — а тут чего только нет, какая масса природных вещей!» Откуда же всё это? Так вот, на самом деле это — создание не из ничего, а из того, что в себе абсолютное понятие уже есть единство, хотя и неразвитое ещё, всеобщности, особенности, единичности. Значит, *в себе абсолютного понятия есть вся всеобщая определённость содержания, вся всеобщая реальность!* Дело не так происходит, что вообще не было никакой реальности, а было лишь «слово» (перевели библию на русский язык, но вместо «логоса» поставили «слово»). Оказывается, реальность-то была и есть, *вечно есть*, но в качестве *всеобщей реальности*, и эта реальность и есть пока что в невыделившемся различении единичности, особенности, всеобщности в самой этой реальности! Она [всеобщая реальность]* и есть понятие в себе! Сказать «*абсолютная реальность*» и сказать «*абсолютное понятие*» значит сказать одно и то же. Или, если хотите, можете сказать «*абсолютная материя*», потому что материя, противостоящая мышлению, — это не абсолютная материя, это — конечное существование. Правда, такая конечная материя признавалась в разработке церкви для представления: материя конечна, она порождена богом, потому что бог есть не толчок и не результат толчка, не вещество и не результат вещественного. И если такая материя как раз закрепилась в лице мнимифилософского современного диамата,

* Текст в квадратных скобках принадлежит редакторам.

то это же — иудейская часть христианского учения о сотворённости природного богом: сотворённое оставлено, бог опущен и получается, что конечная материя существует сама по себе!

Итак, *абсолютное понятие* — потому и абсолютное, что оно есть *вся и всяческая реальность в себе*, и эта реальность есть не что иное, как *зародыш, неразвитая форма различения единичности, особенности, всеобщности*. Спросите, исходя даже из обыденного сознания: что есть реальность — вещество, свойство? — Но это — величайшая бессмыслица, потому что здесь удерживается один момент (а именно, конечная определённости), а вот главное упускается — что реальность есть то, что имеет определённый способ своей же собственной определённости. Даже абстрактная реальность есть нечто, обладающее определённой. То, что не имеет определённости, не является реальностью. Чем же тогда реальность неорганической природы отличается, например, от реальности науки? На первый взгляд, это несравнимые реальности, но на самом деле — всего лишь иная в своей развитой определённости именно определённая этой реальности. То есть разная степень определённости есть и разная реальность. Если мы с вами этого не поймём, то мы никогда не поймём, например, сумасшествия Пифагора и его школы. Он единственной реальностью считал математическую определённую: математическая определённая распоряжается жизнью индивидов, их общественным бытием, социальными отношениями и прочим. Однако реальность есть всего лишь определённая.

Теперь мы подошли к важному и простому. Итак, понятие в себе. Оно *всеобщее, но непосредственное*. Поскольку в нём есть *зародыш всякой определённости, всякого противоречия, всякой рефлексии в себе самом*, постольку это всеобщее понятие в себе и развёртывается в процесс — в *процесс самого всеобщего*. Этот процесс никакого другого адекватного отношения к себе самому не может иметь и внутри себя не имеет, кроме диалектического. Значит, только развитие в себе зародыша определённости абсолютного всеобщего и есть диалектический процесс. Вот откуда положение Гегеля, что вся логика и все варианты её есть лишь изложение *диалектического процесса абсолютного понятия в себе*. И вы знаете, как проходит этот процесс, распадаясь на определённые ступени вследствие этого противоречия в себе — на бытие, сущность и понятие. Вся логика есть не что иное, как диалектический способ изложения *диалектического процесса всеобщего единства бытия и мышления*, природы и духа, субъекта и объекта. Каков результат

диалектического развития? — Тот, что понятие в себе, пройдя через все свои ступени, не только получает свою собственную определённую и своё собственное содержание, но и на высшей ступени обнаруживает, что оно *раскрывает своё собственное начало* — то бытие, которое было исходным пунктом. Значит, тотальность понятия в себе завершена, то есть всеобщее в его моментах единичности, особенности, всеобщности не только прошло по ступеням, развернув свои моменты, дав им полное развитие, но и замкнуло себя самого: конец ведёт к началу, а начало ведёт к концу. Теперь мы имеем вечный круг — не логический, а вечный круг. Оказывается, единство бытия и мышления, природы и духа есть *вечно развивающееся в себе самом определённое единство*. Именно потому, что на высшей ступени это абсолютное понятие в себе возвращается к своему началу в виде бытия, и именно этим самым и конец, и начало изменяют свою собственную определённую. Ни бытие теперь не непосредственно, ни абсолютный результат как идея не является только опосредованным. Значит, достигнуто конкретное всеобщее единство непосредственности и опосредования в самих моментах единичности, особенности, всеобщности, то есть достигнута *конкретная тотальность самого абсолютного понятия в себе*. Вот именно за счёт этого абсолютное понятие в себе, отрицая себя самого и возвращаясь к себе самому в сфере своей всеобщей определённости, и *определяет себя к особенной реальности*, то есть к формациям природы и духа. Вы поняли теперь, в чём величайшее открытие Гегеля? — В том, что, оказывается, единство бытия и мышления, природы и духа, субъекта и объекта есть только *рефлектирующая в себя саму и возвращающаяся в себя саму из этой рефлексии тотальность всеобщности, особенности, единичности, и притом в определении всеобщности*. Значит, в логике мы с вами имеем дело исключительно с одним — с единством вселенной: не с единством вселенной для мышления и вне мышления, а с *единством вселенной как таковой*, с единством всего сущего! Если угодно, это и есть то, о чём говорил Фалес под названием «вода» — вот вам вода как первоначало! Раз всё — из воды и все концы — в воду, то теперь вы сообразите, откуда вся особенность формаций природы и духа, их отношение к этому своему единству, сколько они существуют, благодаря чему существуют, благодаря чему исчезают и во что исчезают.

Приложение.
Конспект лекции Е.С. Линькова
о критической философии Канта
(составлен А.Н. Муравьевым)

ЛЕКЦИЯ ШЕСТАЯ

Итак, трансцендентальное единство апперцепции полагает многообразное содержание как тождественное с собой. Обратите внимание на современную путаницу понятий *материал* и *содержание*, ибо их отождествление недопустимо для философии и обнаруживает варварство мысли. Кант как раз не доходит до того, чтобы материал чувственности объявлять содержанием познания, хотя и метафизически противопоставляет чувственность и рассудок. Материал, естественно, в себе самом имеет какую-то соответствующую себе форму, которая одновременно отличается от этого материала. Однако эта оформленность материала ещё не делает его содержанием, а делает его содержанием не прибавление к нему формы как к бесформенному (ведь у него есть своя форма) — для содержания требуется форма, отличная от формы материала! Для содержания познания важно, чтобы форма была не какой угодно (можно и в органическую форму вгонять неорганический материал), но принадлежала познающему субъекту — была бы, например, формой рассудка. Если нет рассудочной формы материала, то он и остаётся только материалом, не становясь содержанием познания. Согласно Канту, впервые лишь в форме рассудка содержание познания полагается как тождественное с единством самосознания.

Но как это происходит? Формальная логика о категориях ничего не говорит, отчего её и нельзя превращать из субъективной формы правильности в форму объективного познания, в форму органа. Кант встаёт перед серьёзной проблемой: где взять категории, это

множество форм рассудочного познания, если *Я* лишь абстрактно, одно? Мучаясь над её решением, он находит в традиционной формальной логике, разработанной Аристотелем и схоластами, определённые виды суждений — связей субъекта и предиката. Ведь мыслить даже один эмпирический предмет означает связать субъект и предикат, то есть единичность и какую-то всеобщность (а раз всеобщность, значит, многое, хотя предмет — один; вспомните Зенона Элейского и атомистов с их положением, что одно есть многое!). Поскольку суждение есть связь какого-то предмета с его всеобщностью, постольку Канта и интересует прежде всего сама связь. Он хочет избавиться от громоздкости трёхчленной формы суждения («субъект есть предикат») и даже умозаключения, ибо они не имеют строгого определения всеобщности и необходимости, и таким образом получить формы рассудка. Кант берёт из формальной логики двенадцать видов суждений (по три вида в каждой из четырёх групп): в суждениях количества — всеобщие, особенные и единичные; в суждениях качества — положительные, отрицательные и бесконечные; в суждениях отношения — категорические, гипотетические и разделительные и, наконец, в суждениях модальности — проблематические, ассерторические и аподиктические. Поскольку в этих формах суждений нет простоты, Кант выявляет в них тип связи субъекта и предиката в чистом виде — в сжатом виде единства. Тем самым он получает двенадцать типов или видов единств, то есть двенадцать категорий рассудка по три категории в каждом классе. В классе количества это единство, множество и «всё» (*Allheit*); в классе качества — реальность, отрицание и граница; в классе отношения — субстанция и акциденция, причина и действие, взаимодействие; в классе модальности — возможность, существование и необходимость. Каждый класс, замечает Кант, есть тройственность, ибо первая категория в нём есть положение, или тезис, вторая — её отрицание, или антитезис, а третья — соединение, или синтез первых двух. Это представление тройственности, которое встречается также у Пифагора, Платона, неоплатоников и в христианстве, есть высшая форма абсолютного единства противоположностей, то есть высшая противоположность всего сущего в его единстве. Правда, до осознания этого Кант не дошёл, но саму тройственность уловил. Кстати, в диамате она тоже присутствует в виде отрицания отрицания, но в нём оно лишь утверждается как исходное, хотя на самом деле отрицание отрицания есть производное, результат. По поводу кантовского определения третьего

момента как синтеза можно заметить, что синтез есть в высшей степени нефилософское определение. Во-первых, синтез есть эмпирический метод. Во-вторых, в синтезе присутствует не только имманентная, внутренняя связь, но и внешний момент связывания. Синтез не может избавиться от моментов различия и противоположности в связываемом — вот откуда опыт; вот его почва! Даже Гегелю подсовывают синтез тезиса и антитезиса, как это делает Н.К. Михайловский, говоря о «гегелевских триадах». Поэтому следует сказать, что у Канта здесь проявляется лишь инстинкт разума — не больше!

Говоря о категориях в целом, Кант утверждает, что они принадлежат исключительно нашему самосознанию (рассудку) и есть пустые формы без содержания. Оба эти пункта приняты диалогом, хотя это — ошибки Канта!

К второму пункту: Кант, конечно, последовательно с формально-логической точки зрения приходит к пустоте категорий, но таковы категории только с точки зрения опыта, распада субъективного и объективного, а сами по себе они отнюдь не бессодержательны. Бессодержательных категорий нет и быть не может: как не существует материала и содержания без формы, так нет и категорий без содержания! Утверждение о бессодержательности категорий есть произвол мышления, насильственное удержание иллюзии. Почему они кажутся бессодержательными? — Да потому, что их содержание не есть чувственно-воспринимаемое содержание, не есть содержание в его чувственно-временной и чувственно-пространственной определённости. Пространство и время — это ведь чувственная, эмпирическая всеобщность, а не всеобщее в определениях мысли. Поэтому пространство и время — это во-все не философские категории, какими их считают диалогички, хотя мысль о пространстве и времени является философской, если только это действительно философская, а не физическая мысль!

К пункту первому: конечно, в эмпирических вещах внешнего мира категории непосредственно не выступают — только рассудок, вступая в отношение к вещам, получает категории, но это отнюдь не означает, что категории принадлежат исключительно мышлению, иначе вещи не позволили бы себя втиснуть в эти субъективные формы. Канта же не интересует истинное категорий рассудка самих по себе. Он выясняет только одно — субъективны они или объективны (то же самое он проделывает относительно пространства и времени). Так и историки застревают на различии

объективных или субъективных причин событий, но это — ложь рассудка, ибо истинное вовсе не сводится к тому, чтобы быть или объективным, или субъективным!

Итак, иллюзии учения Канта о рассудке есть иллюзии опыта и его моментов. В целом его учение о чувственности и рассудке есть точка зрения субъективного идеализма — и только. С неё до сих пор не слезают в политике. Шопенгауэр учуял ограниченность кантовского учения о чувственности и рассудке и в какой-то мере был прав, утверждая, что весь внешний мир превратился у Канта в субъективное представление. Рассудочное, опытное познание не идёт в познании дальше явлений — вещь в себе знать мы не можем, знаем лишь явления, определения предмета для нас. Но Кант впервые подводит и к тому, что вещи внешнего мира, иными словами, эмпирически-многообразное случайно и не существует благодаря себе самому! Любой опыт (даже «Капитал» Маркса) не выходит, по Канту, за пределы познания явлений, поскольку материал выступает для нас только как явление. И этот опыт он объявляет абсолютно значимым для всех и на все времена! Вот где учение об абсолютной законченности истины: опыт есть, по Канту, абсолютно истинное для всех времён и народов. Жалкое опытное познание объявляется абсолютным, величайшим! Это — антихристианская скромность: самодовольство ничтожеством, отпадением от бога!

Но тут выступает разум как недовольство рассудочным познанием. Лишь здесь впервые просыпается христианское начало в человеке, потребность выйти за пределы конечного и обусловленного. Только вместе с кантовским взглядом на разум мы вступает в философию («царицу наук», по выражению самого Канта), и тут же встаёт проблема отношения философии и опытной науки как таковой. Рассудок есть знание о конечном и обусловленном (поэтому формула: «Общественное сознание обусловлено общественным бытием» выражает точку зрения рассудка). Разум же, по Канту, есть стремление к познанию безусловного и бесконечного. Это — благородное стремление, *необходимость* самого познающего субъекта. Познающий субъект не может не стремиться к безусловному, всеобщему как таковому. Кант велик в том, что опыт возникает у него на основании всеобщего (в этом — возврат Канта к Сократу и Платону); вот почему Кант с необходимостью, хотя и бессознательно, переходит от рассудка к разуму. Между прочим, если нет всеобщего единства, человек через средства производства не мог бы связать субъективное представление

с внешним миром: во всеобщем единстве заложена реальная возможность связи и теоретическое и практическое связывание есть лишь развитие этой реальной возможности!

Разум есть та способность, которая порождает идеи, которые, по Канту, есть понятия разума о безусловном. Это понимал уже Платон, хотя кантовский взгляд на идеи отнюдь не соответствует платоновскому. От трёх типов силлогизма в традиционной формальной логике (другие формы силлогизма Канта не интересуют, ибо разум всё хочет привести к высшему единству) Кант приходит к трём идеям разума о безусловном. Это — категорический синтез в субъекте познания, гипотетический синтез в ряде вещей (внешнем мире) и разделительный синтез в системе (единство субъекта и мира в боге). Ясно, что имеются в виду предметы рациональной психологии, космологии и теологии в метафизике Нового времени. Но куда же делась онтология, которая была её первой и четвёртой дисциплиной? Однако если мы вспомним, что онтология есть учение о сущем как таковом в метафизике Нового времени, которая не проводила различия бытия и сущности, мы поймём, почему она исчезла у Канта — ведь уже в учении о рассудке он сделал вывод о непознаваемости вещи в себе, сущности вещей!

Рациональная психология в метафизике Нового времени имела своим предметом сущность души. Эмпирическое сознание показывает, что познающий субъект есть в опыте определяющее, простое, тождественное себе при всём многообразии познаваемого и, наконец, сохраняющее свою самостоятельность в отношении к материальным вещам. Сущность же познающего субъекта в рациональной психологии определяется иначе, чем эти явления: ход мысли Лейбница и Вольфа приводит к тому, что *Я* есть субстанция, причём субстанция простая, тождественная себе и сохраняющая себя в отношении к иному. Поэтому Кант обвиняет эту философию в *паралогизме* — ложном по форме и, значит, по содержанию заключении, ибо одно и то же выражение употребляется в противоположных смыслах. Ошибка, по Канту, состоит в отождествлении эмпирических и разумных определений познающего субъекта — в отождествлении особенных и всеобщих определений. Ошибка указана Кантом верно (в чистом виде она ещё лучше видна: если особенная определённая превращается во всеобщую определённую, то определённая, то есть особенность определённости, вообще теряется), но, выступая против неё, Кант протестует здесь и против того, чтобы *мыслить эмпирическое* —

ведь он сам говорил, что мыслить означает возводить особенное во всеобщее! Этот аргумент принадлежит уже Юму: мыслимое и чувственно-воспринимаемое — не одно и то же, и право особенное, а не всеобщее. Кант, вставая на сторону особенного, а не всеобщего, топает по стопам Юма.

От редакционной коллегии	VII
<i>И.А. Батракова. Школа мысли</i>	VIII

НЕМЕЦКАЯ КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

ВВЕДЕНИЕ	1
Лекция первая	3
Лекция вторая	20
Лекция третья	43
Лекция четвёртая	61
Лекция пятая	80
Лекция шестая	96
Лекция седьмая	116
Лекция восьмая	132
Лекция девятая	149
Лекция десятая	171
Лекция одиннадцатая	190
Лекция двенадцатая	213
Лекция тринадцатая	234
Лекция четырнадцатая	244
Лекция пятнадцатая	262
ФИЛОСОФИЯ КАНТА	285
Лекция первая	287
Лекция вторая	296
Лекция третья	306
Лекция четвёртая	329
Лекция пятая	352
Лекция седьмая	359
Лекция восьмая	369
Лекция девятая	394
Лекция десятая	413
ФИЛОСОФИЯ ФИХТЕ	429
Лекция первая	431
Лекция вторая	450
Лекция третья	468
Лекция четвёртая	487
ФИЛОСОФИЯ ШЕЛЛИНГА	509
ФИЛОСОФИЯ ГЕГЕЛЯ	535
Приложение. Философия Канта	
Лекция шестая	551

Научное издание

Евгений Семёнович Линьков

ЛЕКЦИИ РАЗНЫХ ЛЕТ ПО ФИЛОСОФИИ

Том первый

Ответственный редактор *А.Л. Пестов*
Директор издательства «Умозрение» *Ю.Е. Губницын*
Дизайн обложки и компьютерная верстка *С.В. Смирных*
Корректор *А.А. Нотик*

Обложка: «Афинская школа». *Рафаэль Санти*. Ватикан
Колонтитулы: фотоколлаж «Панорама Невы». *А.И. Хорьков*

ISBN 978-5-9906730-8-3



9 785990 673083

12+

Издательство «Умозрение»
191025, Санкт-Петербург, Невский пр., д. 65
Тел. (812) 575-87-02
E-mail: gub191025@gmail.com

Подписано в печать 24.12.18. Формат 60×90/16
Печать офсетная. Гарнитура Georgia
Усл. печ. л. 36,25. Тираж 500 экз. Заказ № 235

Отпечатано в соответствии с предоставленным оригинал-макетом
в типографии издательско-полиграфической фирмы «Реноме»
192007, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 40,
Тел./факс (912) 766-05-66. E-mail: renome@comlink.spb.ru
www.renomespb.ru