Немецкая классическая философия

**Введение.**

Немецкой классической философией в отечественной литературе принято называть совокупность философских учений И. Канта, И. Г. Фихте, Ф. В. Й. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля и Л. Фейербаха. Их объединяет пристальное внимание к природе духа, трактующегося через понятия деятельности и свободы, которые рассматриваются в том числе и в историческом плане. Немецкую классическую философию иногда пытаются истолковать в качестве интеллектуального эквивалента Великой французской революции 1789 г. Однако ничуть не в меньшей степени ее можно рассматривать как завершение или развитие философии немецкого Просвещения XVIII столетия.

XVIII в. в философском отношении оказался очень благоприятным для Германии, хотя еще в начале этого столетия она заметно отставала от Англии и Франции. Философской литературы на немецком языке практически не издавалось, не было и устоявшейся терминологии. Кардинальное изменение ситуации связано с именем Христиана Вольфа (1679—1754). Вольф почувствовал большие спекулятивные возможности немецкого языка и провел глобальную терминологическую реформу. Обладая к тому же незаурядным систематическим даром, он адаптировал идеи великих мыслителей XVII в., Декарта и Лейбница для нужд университетского образования. Ученики Вольфа – А. Г. Баумгартен, Ф. X. Баумейстер и др. создали ряд классических учебников, по которым многие поколения студентов усваивали азы новоевропейской метафизики.

В 20—40-е гг. XVIII в. вольфианство стало самым влиятельным философским движением в Германии. Однако у Вольфа было и немало противников, среди которых выделялись так называемые эклектики. В столкновении вольфианцев и эклектиков и развивалась немецкая философия эпохи Просвещения. Эклектики – И. Ф. Будде, И. Г. Вальх, X. А. Крузий, И. Г. Г. Федер, К. Мейнерс и др. сочетали теологическую ангажированность (в основном идеями пиетизма – радикального движения в лютеранстве) с приверженностью «здравому смыслу», с позиций которого они атаковали экстравагантную вольфовскую теорию «предустановленной гармонии» между душой и телом, унаследованную от Лейбница. Поначалу вольфианцы отбивали эти нападки, но постепенно более «здравые» теории эклектиков стали брать верх. С 50-х гг. влияние Вольфа резко сокращается. Наступает период неопределенности и относительного равновесия различных школ.

В это же время в Германии начинается бум переводческой деятельности. С подачи прусского короля Фридриха II, увлеченного идеями парижских просветителей – Вольтера, Руссо, Ламетри и др., возникает мода на материализм и свободомыслие. Французские же мыслители, многие из которых переехали в Берлин и получили посты в Королевской академии наук, пропагандировали в Германии теории британских философов – Локка, Хатчесона, Юма и др. В результате в 50—60-е тт. в Германии сформировалась исключительно насыщенная философскими идеями среда, которая не могла не стать основой для масштабных системных построений самого разного толка. В сфере методологических изысканий особых успехов достиг И. Г. Ламберт, автор «Нового органона» (1764), а Иоганн Николас Тетенс (1738—1807) создал один из самых утонченных в истории новоевропейской метафизики трактат по философии сознания и антропологии – «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» (1777). В аналитическом ключе пытаясь решить загадку сознания, Тетенс пришел к выводу, что оно возникает из самопроизвольной активности души при смене психических состояний. Эта творческая активность является исключительной особенностью человека. Ее наличие объясняет возникновение высших душевных способностей, таких, как разум и свободная воля, из чувства, в котором она тоже скрыто присутствует. Эта активность проявляется не только в сознании, но и в постоянном стремлении к развитию. Поэтому человека, по Тетенсу, можно определить как существо, которое способно совершенствоваться. Воздействие идей Тетенса на последующую мысль было, однако, не очень большим. Иначе обстояло дело с И. Кантом, испытавшим влияние Баумгартена, Крузия, Юма, Руссо и других авторов, но создавшим оригинальное учение, в котором он сумел преодолеть крайности рационалистической и эмпиристской методологии и найти средний путь между догматизмом и скептицизмом. Итогом этих конструктивных усилий стала величественная философская система, которая оказала революционное воздействие на всю европейскую философию.

**1. Философия Канта.**

Иммануил Кант родился в 1724 г. в Кенигсберге, где и прожил всю жизнь. Он воспитывался в небогатой семье ремесленника и получил начальное образование в пиетистской школе со строгими порядками. В 1740 г. Кант поступил в университет «Альбертина». Здесь он познакомился с идеями М. Кнутцена, привившего ему любовь к науке и неприятие догматической метафизики. После завершения учебы в университете и нескольких лет учительства Кант вернулся на академический путь. Защитив несколько диссертаций, он стал сначала приват-доцентом, а с 1770 г. – профессором метафизики. Хотя Кант не чурался светской жизни и слыл галантным человеком, со временем он все больше сосредоточивался на чисто философских проблемах. Немало сил у него отнимала и преподавательская деятельность в университете. Кант читал множество лекционных курсов, от метафизики до физической географии.

В 1796 г. он прекратил лекции, но продолжал научную деятельность почти до самой смерти в 1804 г.

В творчестве Канта выделяют два периода: докритический (примерно до 1770 г.) и критический.

Для докритического периода характерен интерес Канта к естественно-научным и натурфилософским темам. Он писал работы по истории Земли, рассуждал о причинах землетрясений и т. п. Важнейшим трактатом этого цикла стала «Всеобщая естественная история и теория неба» (1755). Здесь Кант рисует картину развивающейся Вселенной, естественным путем формирующейся из хаоса материи под воздействием сил притяжения и отталкивания.

В «Истории неба» Кант подчеркивает, что, хотя мир упорядочивается одними лишь естественными законами, это не означает, что ученый может обойтись без понятия Бога. Ведь сами естественные законы, порождающие космическую гармонию, не могут быть результатом простого случая и должны мыслиться как творение Высшего разума. Кроме того, даже самые изощренные естественно-научные методы не могут объяснить феномен целесообразности вообще и жизни в частности. Это убеждение Кант сохранил и в критический период своего творчества. Кант не считал, что целесообразность живых организмов может быть объяснена и без привлечения понятия разумной причины природы – он был, как сейчас принято говорить, мыслителем «додарвиновской эпохи». И хотя нельзя утверждать, что теория эволюции решает все проблемы, неучет Кантом реальной возможности эволюционных объяснений нельзя не признать самым архаичным моментом его философских учений. Неудивительно, что в докритический период Кант много занимается теологическими вопросами, разрабатывая, в частности, «единственно возможное основание для доказательства бытия Бога».

Догматические работы раннего периода соседствовали у Канта с трактатами совершенно другой направленности, а именно с трезвыми методологическими изысканиями аналитического толка. Кант хотел отыскать способ превращения метафизики в точную науку. Но он не разделял популярного в то время мнения, что для достижения этой цели метафизика должна уподобиться математике. Кант доказывал, что методы этих наук разнятся. Математика конструктивна, метафизика – аналитична. Задача метафизики состоит в том, чтобы выявить элементарные понятия человеческого мышления. И уже в докритический период Кант не раз высказывал мысль, что философ должен всячески сторониться произвольных внеопытных измышлений. Иными словами, одной из главных проблем философии является вопрос о границах человеческого познания. Об этом Кант заявляет в одной из наиболее заметных работ докритического периода – «Грезы духовидца, поясненные грезами метафизики» (1766). Эта тема выходит на первый план в сочинениях критического периода, прежде всего в его главной работе «Критика чистого разума» (1781).

Впрочем, «Критика чистого разума» заключает в себе не только проект ограничения человеческих познаний, а именно ограничения их сферой «возможного опыта», т. е. предметов наших чувств. Эта негативная задача совмещается Кантом с позитивной программой обоснования возможности достоверного познания, получающего выражение в математике и естествознании. Кант был уверен, что негативная и позитивная части его философии связаны между собой.

Фокусом двух этих программ оказывается главный вопрос «Критики»: «Как возможны априорные синтетические суждения?» За этой «школьной» формулировкой (синтетическими суждениями Кант называет такие, в которых предикат извне присоединяется к субъекту; им противоположны аналитические суждения, эксплицирующие содержание субъекта) скрывается следующая проблема: каким образом можно достоверно (с надлежащей всеобщностью и необходимостью – критериями априорного) узнать что-то о вещах, которые не даны или пока еще не даны нам в чувственном опыте? Философ был уверен, что подобные знания существуют. В качестве примера он приводил положения чистой математики, которым заведомо соответствуют все предметы и которые можно встретить в чувствах, а также принципы «общего естествознания», вроде тезиса «все изменения имеют причину». Но как же человек может предвосхищать то, что еще не дано ему? Кант доказывал, что подобная ситуация возможна лишь в том случае, если познавательные способности человека каким-то образом определяют вещи. Такой взгляд на проблему, противоречащий «видимости», состоящей в том, что наши понятия о мире, наоборот, формируются вещами, сам Кант называл коперниканским переворотом в философии. Понятно, однако, что человек не является творцом вещей. Поэтому если он и может определять их, то только с формальной стороны, и может определять лишь те вещи, которые могут быть даны ему в опыте, имеют к нему отношение.

Вещи, поскольку они имеют отношение к человеческому опыту, Кант называет явлениями или феноменами. Им противостоят «вещи сами по себе». Поскольку человек, по определению, не может формировать вещи сами по себе, их априорное познание невозможно. Не даны они и в опыте. Поэтому Кант заключает, что такие вещи непознаваемы. Тем не менее он допускает их существование, так как в явлениях должно что-то являться. Вещи сами по себе «аффицируют» нашу чувственность (т. е. воздействуют на нее). Они являются источником «материальной» стороны явлений. Формы же явлений привносятся нами самими. Они априорны. Кант выделяет две такие формы – пространство и время. Пространство есть форма «внешнего чувства», время – «внутреннего». Внутреннее чувство связано с внешним, считал Кант, и невозможно без него. Воспринимать последовательность наших внутренних состояний, будь то мысли, ощущения или желания, можно, лишь соотнося их с неким неизменным фоном, а именно с предметами в пространстве, материей. Но и внешнее чувство не может функционировать без внутреннего, так как постоянство пространственных объектов, сосуществование их частей и последовательность их изменений непостижимы без временных характеристик.

Мысль о том, что время и тем более пространство не существуют независимо от человеческого субъекта, может показаться странной. Кант, однако, настаивает, что если бы время и пространство не были априорными формами чувственности, аподиктическая экспликация их структуры в геометрии и арифметике была бы невозможна. Они должны были бы оказаться эмпирическими науками, но дисциплины такого рода не могут быть полностью достоверными.

В любом случае, однако, науки о формах и законах чувственного созерцания не исчерпывают всего объема человеческого познания. Уже всякое реальное восприятие предполагает: 1) данность предмета в чувственном опыте, 2) осознание этого предмета. Сознание не имеет отношения к чувственности. Чувства пассивны, а сознание – это спонтанное действие. Кант показывал, что всякий акт сознания, который может быть выражен формулой «Я мыслю нечто», предполагает рефлексию, самосознание, открывающее нам единое и тождественное Я, единственно неизменное в потоке представлений.

Кант, однако, отказывается называть это Я субстанцией. Такое Я было бы вещью самой по себе, а вещи сами по себе непознаваемы. Я есть лишь форма мышления, единство самосознания, или апперцепции. Тем не менее Я оказывается для Канта глубинным источником самопроизвольной деятельности, основой «высших познавательных способностей». Главной из этих способностей является рассудок. Основная функция рассудка – суждение. Суждение невозможно без общих понятий. Но любое общее понятие, к примеру «человек», содержит в себе правила, по которым можно определить, подходит ли тот или иной предмет под данное понятие или нет. Поэтому Кант определяет рассудок как способность создания правил. Человеческий рассудок заключает в себе априорные правила, так называемые «основоположения». Основоположения вытекают из элементарных понятий рассудка – категорий, которые, в свою очередь, возникают из логических функций суждений, таких, как связка «если – то», «или – или» и т. п.

Кант систематизирует категории в специальной таблице. Он выделяет четыре группы категорий – количества, качества, отношения и модальности, в каждой из которых оказывается по три категории:

1) единство, множество, целокупность;

2) реальность, отрицание, ограничение;

3) субстанция—акциденция, причина—действие, взаимодействие;

4) возможность—невозможность, существование—несуществование, необходимость—случайность.

Третья категория в каждой из групп может быть истолкована как синтез (но не простая сумма) первых двух.

Кант, однако, настаивал, что и другие категории (прежде всего категории отношения) связаны с синтетической деятельностью. Именно категории подводят многообразие чувственности под единство апперцепции. Если бы явления не подчинялись основоположениям, возникающим из категорий, они, считает Кант, вообще не могли бы осознаваться нами. Таким образом, если пространство и время составляют условия возможности явлений, как таковых, то категории заключают в себе условия возможности воспринимаемых явлений; иные же явления, писал Кант, суть ничто для нас, а так как сами по себе они не имеют реальности, то невоспринимаемые явления оказываются лишенной содержания абстракцией.

Основоположения чистого рассудка («все созерцания суть экстенсивные величины», «во всех явлениях реальное… имеет интенсивную величину», «при всякой смене явлений… количество субстанции в природе не увеличивается и не уменьшается», «все изменения совершаются согласно закону связи причины и действия» и т. д.) могут поэтому рассматриваться как априорные законы природы, которые человеческий рассудок (посредством бессознательной деятельности трансцендентального воображения) привносит в мир явлений, чтобы затем вновь, уже сознательно, вычитать их из природы. Познавая природу, человек всегда заранее предполагает в ней эти законы. Поэтому познание невозможно без взаимодействия рассудка и чувств. Без рассудка чувственные созерцания слепы, а рассудочные понятия, лишенные чувственного наполнения, пусты. И тем не менее человек не удовлетворяется миром чувственного опыта и хочет проникнуть к сверхчувственным основам мироздания, ответить на вопросы о свободе воли, бессмертии души и бытии Бога.

В этом направлении его влечет разум. Разум вырастает из рассудка и трактуется Кантом как «способность принципов», способность мыслить безусловное и предельное. В известном смысле это философская способность, ведь именно философия всегда понималась как наука о первоначалах. И Кант не случайно говорит, что все люди как разумные существа естественным образом имеют склонность к философии. Другое дело, что эти устремления разума к первоначалам тщетны. Кант затратил немало сил, чтобы доказать это.

В «диалектическом» разделе «Критики чистого разума» (который следует за «трансцендентальной эстетикой», где изложено учение о чувственности, и «трансцендентальной аналитикой» – о рассудке) он последовательно критикует три традиционные философские науки о сверхчувственном – «рациональную психологию», «рациональную космологию» (учение о мире в целом) и «естественную теологию». Кант не отрицает, что понятия души, мира и Бога являются естественным порождением разума, «трансцендентальными идеями». Но он не считает, что эти идеи могут быть принципами познания. Они могут играть лишь регулятивную роль, подталкивая рассудок ко все более глубокому проникновению в природу. Попытка же поставить им в соответствие реальные объекты проваливается.

В частности, Кант считает, что лишены перспектив усилия продемонстрировать существование Бога. Существование Бога можно доказывать a priori или a posteriori. Апостериорные доказательства, отталкивающиеся от опыта, заведомо неприемлемы, так как на основании свойств конечных вещей обнаруживающихся в мире, нельзя достоверно судить о бесконечных атрибутах Бога. Но и априорное доказательство, так называемый онтологический аргумент, не может принести успеха. Оно базируется на анализе понятия Бога как всесовершенного существа, которое, как утверждается, должно содержать предикат внешнего существования: в противном случае ему будет недоставать одного из совершенств. Кант, однако, заявляет, что «существование не есть реальный предикат». Говоря, что вещь существует, мы не добавляем нового содержания к ее понятию, а лишь утверждаем, что этому понятию соответствует реальный предмет. Поэтому отсутствие предиката существования в понятии Бога не было бы свидетельством неполноты представления о божественной сущности, на предположении чего, однако, основывался весь онтологический аргумент.

Не меньшие проблемы подстерегают человеческий разум при попытке постичь первоосновы природного мира, выяснить, имеет ли он начало во времени и границы в пространстве, состоит ли материя из подлинных атомов или делима до бесконечности, допускает ли ход природы беспричинные события и есть ли в мире необходимые вещи. При рассмотрении всех этих вопросов разум запутывается в противоречиях. Он видит равные основания для противоположных выводов, для заключений о том, что мир ограничен и что он бесконечен, что материя делима до бесконечности и что есть предел деления и т. п. Подобное состояние внутренней раздвоенности разума Кант называет антиномией. Антиномия угрожает разрушить разум, и она вполне может пробудить философа от «догматического сна».

Кант решает антиномию чистого разума, отсылая к выводам трансцендентальной эстетики: поскольку природный мир всего лишь явление, а не вещь сама по себе, то он не имеет самостоятельной реальности. Поэтому бессмысленно говорить, к примеру, о том, что он бесконечен, равно как и искать его жестко определенные границы. Та же ситуация и с делимостью материи. Понимание раздвоенности сущего на вещи сами по себе и явления в двух других случаях позволяет разнести тезисы и антитезисы антиномии по разным сферам бытия. К примеру, из того, что мир явлений подчинен закону естественной причинности, не следует невозможность беспричинных, т. е. самопроизвольных, или свободных, событий. Свобода может существовать в ноуменальном мире, мире вещей самих по себе.

Реальность свободы, однако, не может быть продемонстрирована теоретическими средствами. Впрочем, Кант показывает, что она неизбежна в качестве практического допущения. Свобода является необходимым условием «морального закона», в существовании которого нельзя сомневаться. Кант подробно рассматривает эти вопросы в своей практической философии, изложенной в «Критике практического разума» (1788) и в других работах этического цикла.

Понятие морали Кант связывает с безусловным долженствованием, т. е. с ситуациями, когда мы сознаем, что должны поступать так-то и так-то, просто потому, что так надо, а не по каким-то другим причинам. В качестве безусловных моральные требования возникают из разума, только не теоретического, а «практического», определяющего волю. Безусловность «категорического императива», выражающего моральный закон, означает бескорыстность нравственных мотивов и их независимость от эгоистичных устремлений. Автономность доброй воли означает также, что человек всегда может поступать сообразно долгу. Именно поэтому Кант связывает моральный закон и свободу. Человеческая воля не подчинена механизму чувственной мотивации и может действовать наперекор ему. Человек свободен всегда, но моральным он становится лишь в том случае, если следует категорическому императиву: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла в то же время иметь силу принципа всеобщего законодательства». Абстрактность этой знаменитой формулировки обусловлена утверждением, что к моральному закону не должны примешиваться никакие содержательные, чувственные моменты. Впрочем, нетрудно приложить ее к конкретным случаям. Для этого достаточно допустить, что поступок, который мы собираемся совершить, будут совершать все.

Если это не приведет к самоотрицанию последнего, он может трактоваться как нравственный, хотя в ряде случаев здесь могут потребоваться дополнительные уточнения.

Таким образом, кантовская этика далека от формализма, в котором ее иногда упрекали. Не является Кант и сторонником аскетической морали. Напротив, он подтверждает право человека на удовлетворение своих чувственных склонностей, т. е. на счастье. Но человек должен быть достоин счастья, а достоинство состоит лишь в моральном поведении. Оно имеет приоритет над стремлением к счастью, которое должно было бы выступать наградой за добродетель. Однако в нашем мире непосредственная связь между добродетелью и счастьем отсутствует. Поэтому мы должны допускать существование Бога, который в нашей посмертной жизни согласует одно с другим.

Допущение бытия Бога и бессмертия души не равносильно для Канта их теоретическому доказательству. И Кант утверждает, что отсутствие знания об этом, взамен которого у человека есть только вера или надежда, позволяет спасти бескорыстность долга и свободу личности. Знание принуждало бы человека вести себя определенным образом, его поступки были бы «легальными», но не моральными. Исчезла бы свобода, возможная лишь в ситуации фундаментальной неопределенности. Но нравственность и свобода являются самой основой человеческой личности, составляющей, по Канту, высшую ценность бытия. Именно поэтому человек как цель сама по себе является главным предметом философии, раскрывающей различные виды его самопроизвольной деятельности. Кроме спонтанности чистого рассудка как основы познавательной активности и свободы как базиса морали Кант анализирует также творчество в узком смысле слова.

В «Критике способности суждения» (1790) Кант рассматривает особенности художественного творчества. Он исследует здесь феномен эстетического удовольствия и приходит к выводу, что его источником является гармоническое взаимодействие рассудка и воображения, продуцируемое так называемыми эстетическими идеями. Эстетическая идея – чувственный образ, который не может быть исчерпан никаким понятием. Создание таких образов под силу лишь гениям, которые в своих творениях перерастают свои собственные рациональные замыслы, вкладывая бесконечность в конечное.

Творческое начало человека раскрывается не только на индивидуальном, но и на социальном уровне. В поздних сочинениях Кант часто обращался к теме общественного прогресса. Он считал, что общество в целом, как и индивиды, нацелено на совершенствование. Впрочем, если в совершенствовании личностей решающую роль играют моральные мотивы, го общество развивается естественным путем, при определяющем влиянии конкуренции между людьми. Тем не менее ход общественного прогресса приводит ко все более полному признанию суверенных прав личности. Серьезным препятствием на этом пути оказываются, правда, войны. Кант, однако, предвосхищает установление «вечного мира», надежным залогом которого может стать создание всемирного федеративного государства.

Философия Канта сразу вызвала много откликов. Поначалу многие жаловались на темноту кантовского языка и схоластичность его терминологии. Затем пришло время более содержательных возражений. Крупнейший вольфианец И. А. Эберхард настаивал на том, что Кант по большому счету не говорит ничего нового по сравнению с Лейбницем и Вольфом, Федер усматривал близость Канта и Беркли, а А. Вайсхаупт вообще упрекал Канта в крайнем субъективизме. Но самые опасные выпады против Канта были сделаны Ф. Г. Якоби. Он обратил внимание на двусмысленность в его трактовке понятия вещи самой по себе. С одной стороны, Кант утверждал, что вещи сами по себе непознаваемы, с другой – выражался так, будто хотел сказать, что эти вещи аффицируют чувства, т. е. все же высказывал какие-то содержательные суждения о непознаваемом.

Замечания Якоби, сделанные им в 1787 г., оказали большое влияние на дальнейшее развитие немецкой философии. Многим показалось, что Якоби продемонстрировал философам неизбежность простоя альтернативы: либо надо признавать способность человеческого разума проникать в сверхчувственный мир путем особого откровения, либо отвергать понятие вещи самой по себе и дедуцировать все сущее из понятия субъекта. Первый путь означает решительный отказ от систематичности и строгости мышления, второй неизбежно приводит к гиперболизированию возможностей систематической мысли и постепенной замене человеческого субъекта божественным Я.

Оба этих пути были опробованы немецкими философами, хотя историческая значимость второго оказалась более существенной. Впрочем, одним влиянием Якоби дело здесь не ограничилось. История немецкой спекулятивной философии после Канта немыслима без упоминания еще одного автора – К. Л. Рейнгольда. Его час пробил в конце 80-х гг. За несколько лет, прошедших с выхода «Критики чистого разума», идеи Канта получили широкое распространение. Особую роль в популяризации критической философии сыграли И. Шульц, Л. Г. Якоб и К. X. Э. Шмид, уже в 1786 г. издавший словарь кантовских терминов. Все эти процессы и получили новый импульс от Рейнгольда. В 1786—1787 гг. он опубликовал «Письма о кантовской философии», где акцентировал нравственную ценность идей Канта. Рейнгольд, однако, не остановился на разъяснении заслуг Канта и вскоре начал «интерпретационную» стадию в развитии кантианства. Он захотел сделать теории Канта более понятными и с этой целью предпринял попытку систематизировать его воззрения на природу человека, отталкиваясь от самоочевидных предпосылок. Главной из них Рейнгольд счел «факт сознания». Его выражением является так называемый закон сознания: «представление в сознании отличается субъектом от субъекта и объекта и соотносится с обоими». Из способности представления Рейнгольд хотел вывести все теоретические и практические способности души, которые, как он считал, были не систематично рассмотрены Кантом.

Рейнгольд, однако, не учел критику Канта Якоби и, как и Кант, считал правомерным понятие вещи в себе. За это он был раскритикован Г. Э. Шульце. Помимо нападок на теорию вещи в себе, в 1792 г. Шульце показал, что «закон сознания» Рейнгольда не может быть первоначальным основоположением, как тот хотел. Ведь этот закон предполагает более фундаментальный логический закон тождества. Сам Рейнгольд не смог удовлетворительно ответить Шульце. Более продуктивные решения предложил И. Г. Фихте.

**2. Наукоучение Фихте и натурфилософия Шеллинга**

Иоганн Готлиб Фихте (1762—1814) стал одним из самых известных последователей Канта, хотя сам Кант, поначалу одобрявший энергичного юношу, затем решительно отмежевался от его идей.

Фихте родился в Рамменау, учился в университетах Йены и Лейпцига. Так и не получив степени, он некоторое время работал домашним учителем в Цюрихе. Поворотным пунктом в судьбе Фихте оказалось его знакомство в 1790 г. с сочинениями Канта. Он сразу почувствовал себя кантианцем и стал искать встречи с автором полюбившейся философской системы. Встреча состоялась в июле 1791 г., но Кант не выказал при этом никакого энтузиазма, и Фихте был разочарован. Тем не менее ему все же удалось получить одобрение знаменитого философа.

В 1792 г. он анонимно (правда, не намеренно) опубликовал работу «Опыт критики всякого откровения», выдержанную в духе критицизма и принятую многими за произведение самого Канта. После того, как Кант публично поддержал «Опыт», назвав при этом имя настоящего автора, Фихте сразу стал знаменит. Вскоре он, несмотря на радикальные политические взгляды и восхищение Французской революцией 1789 г., получил приглашение занять кафедру философии в Йенском университете (во многом благодаря рекомендации Гёте), на которой он проработал с 1794 по 1799 г. В качестве пособия для студентов он опубликовал в 1794 г. эссе «О понятии наукоучения или так называемой философии», а также «Основу общего наукоучения» – трактат, ставший одним из центральных произведений всего цикла работ о «наукоучении». В 1795 г. выходит «Очерк особенностей наукоучения по отношению к теоретической способности», дополняющий теоретическую часть «Основы общего наукоучения», в 1796-м – «Основы естественного права», продолжающие практическую часть упомянутой работы. В дальнейшем Фихте прилагал большие усилия для разъяснения и популяризации основных положений своей системы. Эмоциональные лекции Фихте пользовались большим успехом у студентов.

Впрочем, его административная деятельность не вызывала столь же единодушного одобрения. Со временем Фихте стал неудобен для университета, и первый же подвернувшийся повод (публикация статьи атеистического содержания в редактировавшемся Фихте журнале) был использован властями для устранения его из Йены. В 1800 г. он переезжает в Берлин, где читает частные курсы по философии и публикует работы «Назначение человека» и «Замкнутое торговое государство». Во время оккупации Пруссии наполеоновскими войсками в 1808 г. он обращается с «Речами к немецкой нации», призывая соотечественников к освободительному движению. В 1810 г. Фихте публикует одну из важнейших работ позднего периода своей философии – «Факты сознания» и становится профессором нового Берлинского университета, где преподает вплоть до самой смерти от тифа в 1814 г.

Учтя критику Шульце Рейнгольда, Фихте предложил считать первым основоположением философии тезис «Я есть Я». Отождествление Я с самим собой осуществляется в спонтанном акте самосознания, самополагания Я, соединяющего в себе теоретическое и практическое начало. Но Фихте не ограничивается одним основоположением. Рефлексия Я на самого себя предполагает отражение Я от не-Я, которое тоже должно полагаться Я. Второе основоположение философии, или «наукоучения», как Фихте называл свою систему, звучит так: «Я безусловно противополагается не-Я». Противоречие, возникающее при полагании Я самого себя и своей противоположности, отчасти разрешается в третьем основоположении «Я противополагает в Я делимому Я делимое не-Я». Делимость, т. е. конечность, Я и не-Я объясняет возможность их сосуществования в любом акте сознания. Однако противоречие снимается не полностью, так как остается неясным, что удерживает Я и не-Я от соприкосновения и взаимоуничтожения, т. е. коллапса сознания. Решая этот вопрос, Фихте приходит к выводу, что Я и не-Я удерживаются в состоянии подвижного равновесия бессознательной деятельностью воображения.

Допустив подобную деятельность, Фихте вынужден различить несколько видов Я. В обыденном языке этим словом именуется «эмпирическое» Я, не знающее о том, что Я полагает не-Я, т. е. мир явлений. Более глубокий уровень Фихте именует «интеллигентным Я». Оно расколото на сознательную и бессознательную деятельности, и именно оно полагает эмпирическое Я и эмпирическое не-Я. Поскольку в идеале полагания не-Я вообще не должно происходить, Фихте говорит и об «абсолютном Я», которое выступает целью всех практических устремлений эмпирического Я. Эти устремления выражаются в желании человека подчинить себе не-Я, т. е. мир явлений, или природу, и создать собственный моральный миропорядок. Однако эта цель недостижима. Абсолютное Я остается идеалом, в целом эквивалентным понятию Бога. Рефлективность человеческого Я означает, что его деятельность наталкивается на некое трансцендентное препятствие, «вещь саму по себе» как «перводвигатель» Я. Заявив об этом в «Основе общего наукоучения», в более поздних работах Фихте попытался элиминировать это понятие из своей системы. Вначале он говорил о случайности рефлексии Я на самого себя, позже совмещал «вещь саму по себе» из «Основы» и понятие Бога и трактовал интеллигентное Я как несовершенный образ Абсолюта.

Фихте уделял много внимания вопросам о назначении человека (каждый, считал он, должен внести уникальный вклад в дело нравственного преображения мира), а также о нравственном и общественном прогрессе. Он выделял пять этапов человеческой истории: 1) «невинность», когда разум выступает в виде инстинкта; 2) «начинающаяся греховность»; 3) «завершенная греховность», когда люди отказываются от разума вообще; 4) «начинающееся оправдание» и 5) «завершенное оправдание и освящение», «когда человечество уверенной и твердой рукой создает из себя точный отпечаток разума».

Оставаясь в целом в рамках кантовской схематики, Фихте вместе с тем был автором ряда важных новаций. Он обозначил принципиальное для немецкой классической философии отождествление субъективности с деятельным началом и впервые продемонстрировал широкие спекулятивные возможности диалектического метода, движения к новому знанию через противоречие: тезис – антитезис – синтез. Большой интерес вызвала его идея о том, что законченная философская система должна замыкаться в круг. Размышляя о грядущем царстве разума, Фихте создал социалистическую утопию «замкнутого торгового государства». Государство, по Фихте, должно иметь большие контрольные функции, планировать производство и распределение. Помешать плановой экономике может только международная торговля, развивающаяся по своим законам. Поэтому Фихте и предлагает создать замкнутое торговое государство, которому будет принадлежать монопольное право на коммерческие отношения с другими странами. В поздний период Фихте все больше стал говорить о религиозной функции государства.

При всем разнообразии философских интересов Фихте практически полностью игнорировал натурфилософские темы. И именно в этом усмотрел главный недостаток «наукоучения» Фихте его талантливый последователь Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг.

В отличие от Канта и Фихте, Шеллинг был сыном обеспеченных родителей. Он родился в Леонберге в 1775 г., получил образование в Тюбингене, где завязал дружеские отношения с Гегелем и Гёльдерлином. В 1793 г. он встретился с Фихте, попал под влияние его идей и опубликовал несколько работ, выдержанных в фихтеанском духе. Правда, уже в них заметен ряд тенденций, из которых впоследствии выросла оригинальная философия Шеллинга. Он обнаружил интерес к Спинозе, и позже Шеллинг говорил, что видит свою заслугу в соединении «реалистического» учения о природе Спинозы с динамичным идеализмом Фихте. Процесс создания Шеллингом собственной системы продолжился в 1797 г., когда вышли в свет «Идеи к философии природы», а затем и другие натурфилософские работы. Одновременно Шеллинг работал над уточненным вариантом фихтевского наукоучения – «трансцендентальной философией».

Став в 1798 г. по рекомендации Фихте, Шиллера и Гёте профессором Иенского университета, Шеллинг читает курсы по трансцендентальной философии, а в 1800 г. публикует знаменитую «Систему трансцендентального идеализма». В этот период он входит в кружок йенских романтиков. Позже философ перебирается в Мюнхен, где получает место в Баварской академии наук, а в 1808 г. становится генеральным секретарем Академии художеств, занимая эту должность до 1823 г. В последние годы пребывания в Йене Шеллинг вместе с Гегелем издавал «Критический философский журнал», пришедший на смену шеллинговскому «Журналу умозрительной физики».

В 1801 г. в этом «Журнале» появилась работа Шеллинга «Изложение моей философской системы», обозначившая поворот в его философском творчестве. Здесь Шеллинг представил свою систему абсолютного тождества (подвергнутую в 1807 г. резкой критике Гегелем) и учение об Абсолюте, очищенное от лишних элементов, мешавших его полному развертыванию в прежних работах. Он доказывает, что различие субъекта и объекта, идеального и реального существует только «в явлении», в единичном, тогда как «в себе» они тождественны. Шеллинг говорил, что «Изложение» открывает ряд публикаций по «идеальной философии». Но он пытался переработать в свете новой концепции и свои натурфилософские идеи, и философию искусства. Учение об Абсолюте получает развитие в диалоге «Бруно» (1802), двух частях «Дальнейшего изложения моей философской системы» (1802), «Философии и религии» (1804) и «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы». Этот трактат, вышедший в 1809 г. в качестве первого тома его «Философских сочинений», стал последней значительной работой, опубликованной самим Шеллингом, хотя вплоть до самой смерти в 1854 г. философ продолжал писательскую и лекционную деятельность. Особый резонанс имели его берлинские лекции 40-х тт. На этих лекциях присутствовало немало людей, которым суждено было оказать большое влияние на последующую мысль, – Ф. Энгельс, С. Кьеркегор, М. А. Бакунин и др. После смерти Шеллинга сын философа опубликовал Собрание сочинений своего отца в 14 т.

Студенческие работы Шеллинга посвящены толкованию мифов, прежде всего библейских. В конце жизни он заявил, что в этом и состоит подлинная «позитивная философия». Но большую часть своей философской деятельности он посвятил попыткам рациональной реконструкции сущего. Воодушевившись поначалу идеями Фихте, вскоре он осознал необходимость их радикальной трансформации. Фихте говорил о том, что человеческое Я (в его сверхиндивидуальном аспекте) полагает не-Я, или природу, но не уточнял механизмы этого полага-ния. Судя по фихтевским иллюстрациям, создавалось впечатление, что природа для него – большой кусок железа или лавы и что ее значение ограничивается поставкой материала для деятельности субъекта. Шеллинг не мог примириться с такой трактовкой и решил дополнить наукоучение, или, как он стал называть его, «трансцендентальную философию», натурфилософской частью. Позже он выделил «натурфилософию» в особую дисциплину, с которой он предлагал начинать построение научной метафизики.

Идея Шеллинга состояла в том, что если идти от Я, как это делал Фихте, то, рассуждая о природе, придется словно пятиться назад. Более логично начать с природы, дедуцировать ее свойства и лишь затем перейти к анализу человеческого сознания. Но чтобы эффективно реконструировать природные механизмы, надо положить в основание правильное понятие природы. Ее нельзя трактовать как простую сумму материальных объектов. Природа есть «тождество продукта и продуктивности, объекта и субъекта. Важно только помнить, подчеркивал Шеллинг, что речь идет об абсолютном субъекте. Этот субъект стремится к тому, чтобы стать объектом для самого себя, увидеть себя в своей абсолютности. Но сразу это невозможно. Чтобы осознать себя, он должен обратить свою деятельность, допустить самоограничение. Результатом оказывается то, что он постигает себя не в качестве бесконечного субъекта, а как нечто конечное, как объект, первоматерию. Иными словами, подвергая себя самоограничению, абсолютный субъект превращается в нечто иное. Но он не может остановиться на этом и противопоставляет себя материи уже в качестве субъекта. Однако первый образ субъекта как такового – свет оказывается неадекватным и отбрасывается, перемещаясь в мир объективности. Так происходит дедукция природных сил. Соединение материи и света порождает динамический процесс, моментами которого оказывается магнетизм, электричество и химизм. Первоматерия становится веществом. Субъект же обнаруживает себя как жизнь. Но и этот образ впоследствии объективируется.

Исчерпав природные формы, абсолютный субъект постигает себя в квазипсихологических категориях как познание и свободную волю. Свобода оказывается самым адекватным рефлективным образом Абсолюта. Однако, пока ей противостоит мир необходимости, подлинной абсолютности не достигается. Абсолют как таковой должен быть понят как тождество свободы и необходимости, сознательного и бессознательного. Но такое самопостижение Абсолюта возможно лишь как итог нерефлективного интеллектуального созерцания.

Отказавшись от Я как исходного пункта философии, Шеллинг утратил возможность апеллировать к самодостоверности исходных посылок. Его рассуждения приобрели квазигипотетический характер и потребовали от него поисков внешних подтверждений. Таким подтверждением является, по мнению Шеллинга, искусство. Художественное творчество гениев воплощает в себе единство сознательного и бессознательного, и созданные ими шедевры представляют собой объективное подкрепление тезиса о возможности интеллектуального созерцания тождества сознательного и бессознательного в Абсолюте.

Тема Абсолюта со временем все больше занимала Шеллинга. В ее трактовке он ориентировался скорее на мистическую традицию, чем на стереотипы школьной философии. Говоря об Абсолюте, или Боге, как тождестве, он в то же время показывал его внутреннюю дифференцированность. В Боге, доказывал Шеллинг, надо различать основу его существования и самого существующего Бога. Темная основа Бога находится в нем самом, но не совпадает с самим Богом. Эта раздвоенность проходит через все бытие. Сам мир и человек возникают как побочный продукт божественного самосозидания, словно искра, проскакивающая между двумя полюсами Абсолюта.

Это обстоятельство объясняет уникальное место человека в мире. Человек является образом Бога, но, в отличие от Бога, лишен гармонии светлого и темного начала и обречен на то, чтобы постоянно выбирать между добром и злом. Правильный выбор, с точки зрения Шеллинга, состоит в том, чтобы человек не мнил себя самостоятельной единицей сущего. Претензии на самодостаточность смещают человека на периферию бытия, тогда как на деле он должен стремиться к слиянию с подлинным центром мироздания – Богом.

В ранних натурфилософских и теологических теориях Шеллинга заметен некий эволюционистский момент. Учение о стремящемся к адекватному самопостижению абсолютном субъекте можно истолковать как теорию саморазвивающегося Бога. Сам Шеллинг счел ее крайне экстравагантной и позже отказался от нее. Он стал говорить, что все эти рассуждения есть не более чем логическая реконструкция, не имеющая отношения к реальному бытию. Последнее должно постигаться не в отрицательной, а в положительной, «позитивной» философии. Она имеет эмпирический характер, но нацелена не на объекты обыденного опыта, а опять-таки на божественное Бытие, познаваемое при посредстве мифов и Откровения.

Теологические устремления Шеллинга были подхвачены его знаменитым последователем – Гегелем. Но если Шеллинг тяготел к теософии (хотя на словах отмежевывался от нее), то Гегель хотел ухватить природу Абсолюта чистым мышлением, дисциплинированным так называемым спекулятивным методом. Отличие гегелевской позиции от установок Шеллинга сводится к тому, что последний в той или иной степени сохранял верность критической философии Канта, запрещавшей говорить о безграничных возможностях человеческого разума в познании, тем более в познании Абсолюта. Гегель же сделал Абсолют прозрачным для разума.

**3. Абсолютный идеализм Гегеля.**

Георг Вильгельм Фридрих Гегель был сыном финансового чиновника. Он родился в 1770 г., получил образование в штутгартской гимназии и Тюбингенском теологическом институте, где учился вместе с Шеллингом, который оказал на него большое влияние, хоть и был младше на пять лет. В студенчестве Гегель восхищался Великой французской революцией 1789 г. (впоследствии он изменил свое мнение о ней).

В 1793 г. Гегель завершил образование в институте, после чего работал домашним учителем в Берне и Франкфурте. В этот период он создал так называемые теологические работы, опубликованные лишь в XX в., – «Народную религию и христианство», «Жизнь Иисуса», «Позитивность христианской религии». С 1801 г. преподавал в Йенском университете; сотрудничал с Шеллингом в издании «Критического философского журнала» и написал работу «Различие между системами философии Фихте и Шеллинга». После захвата Йены наполеоновскими войсками философ, чудом спасший рукопись своей «Феноменологии духа» (1807), работал редактором «Бамбергской газеты», а затем директором гимназии в Нюрнберге. В этот период Гегель публикует «Науку логики» (1812—1816). В 1816 г. возвращается к университетской деятельности. В 1817 г. он издает учебник «Очерк энциклопедии философских наук», а затем обосновывается в Берлине.

В Берлине Гегель становится «официальным философом», хотя и не во всем разделяет политику прусских властей, публикует «Философию права» (1820), ведет активную лекционную деятельность, пишет рецензии, готовит новые издания своих работ. У него появляется множество учеников. После смерти Гегеля от холеры в 1831 г. они издают его лекции по истории философии, философии истории, философии религии и философии искусства.

Созданная еще в Йене «Феноменология духа» обращает на себя внимание не только завершением фазы шеллинговского влияния на Гегеля, но и мощной разработкой темы историчности человеческого духа, идущего к свободе и абсолютному знанию через противоречия и самопреодоление. Продолжением этой работы стала «Наука логики» («большая Логика»), Позже Гегель отказался от субъективистского феноменологического введения в свою систему, посредством которого, постепенно снимая различия субъекта и объекта в сознании, он доказывал тождество бытия и мышления (предполагающееся в «Науке логики»). В трех частях «Очерка энциклопедии философских наук» он подробно излагает свою систему: начиная с науки логики (соответствующий трактат называют «Малой логикой»), он продолжает философией природы и завершает систему философией духа.

«Логика» Гегеля имеет мало общего с традиционной логикой. Ее предметом являются формы абсолютного мышления, или сам Абсолют, рассматриваемый как таковой, до творения мира и конечных духов, т. е. как «абсолютная идея». Как и Шеллинг, Гегель начинает с самых абстрактных образов Абсолюта и постепенно продвигается к конкретному понятию о нем. Продвижение от одних определений мысли к другим происходит путем самоотрицания и снятия противоположностей в синтезе, всегда более содержательном, чем простая сумма тезиса и антитезиса. Гегель говорит, что этот метод не навязан извне, а диктуется самой природой мышления. Впрочем, он не отрицает, что мышление часто понимают неправильно, как «рассудок». На деле рассудок, не признающий противоречий и раскалывающий мир на изолированные конечные части, есть лишь один из моментов подлинного, т. е. «спекулятивного», мышления. Он должен быть дополнен «диалектическим», или «отрицательно-разумным», и «спекулятивным», или «положительно-разумным», моментами. Диалектическое искусство – это умение найти противоречие в любом конечном определении мысли, а спекулятивное, по Гегелю, заключается в способности синтеза противоположностей.

Первые же шаги Гегеля в «Науке логики» наглядно демонстрируют суть его спекулятивного метода. Он начинает с понятия «чистого бытия», пустой мысли. Эта бессодержательная мысль приравнивается к «ничто». Бытие переходит в ничто. Подвижное единство бытия и ничто Гегель называет «становлением». Итогом становления оказывается «наличное бытие», которое, в отличие от чистого бытия, уже имеет некую качественную определенность. Определенность, т. е. конечность наличного бытия, мыслима только при мыслимости того, что находится за его границами. Происходит снятие границ при сохранении тождества сущего: качество переходит в количество, а затем объединяется с ним в категории меры, позволяющей Гегелю сформулировать закон перехода количества в качество.

Сходные приемы используются Гегелем и в других разделах «Науки логики»: учении о сущности и учении о понятии. Учение о сущности как сфере «рефлективных определений» Гегель называет самым сложным разделом логики. Он начинается «видимостью», т. е. «мерой», отрефлексированной как несущественное или безосновное бытие. Рефлексия бытия в себя дает «тождество», в котором, однако, заложено начало «различия». Углубление различия дает «противоречие», разрешающееся в «основание», обосновывающее «существование», которое развертывается в «явление», позже сливающееся с «сущностью» в тотальности «действительности».

В движении от одних определений мысли к другим Гегель часто руководствуется этимологическими интуициями, будучи уверен, что немецкий язык наделен истинным спекулятивным духом. Особенно много таких моментов в учении о сущности. К примеру, переход от понятия противоречия к понятию основания Гегель доказывает ссылкой на то, что противоположности «уничтожаются» (gehen zu Grunde), a Grund и есть основание. Этимология слова «существование» (Existenz) указывает, по Гегелю, на «происхождение из чего-то, и существование есть бытие, происшедшее из основания». Если поэзия есть чувство языка, то эти и подобные примеры позволяют говорить о философии Гегеля как о своеобразной поэзии понятий.

Учение о «понятии» как свободно развивающейся «действительности» открывается учением о субъективных понятиях, суждениях и умозаключениях (лишь эта часть «Науки логики» напоминает о традиционном предмете этой науки). Гегель считает, что всякое истинное понятие содержит три основных момента: единичность, особенность и всеобщность. Он отвергает отождествление понятия с общим представлением. Понятие есть такое общее представление, которое вбирает в себя особенность и единичность. Триединая природа понятия раскрывается в суждениях (к примеру, суждение «это роза» выражает тождество единичности и всеобщности) и, полнее всего, в умозаключениях. Следующей ступенью на пути к абсолютной идее Гегель называет «объект» как понятие, «определенное к непосредственности». Объект раскрывается через «механизм», «химизм» и «телеологию». Синтез «понятия и объективности» дает идею, а единство моментов идеи, «жизни» и «познания» – «абсолютную идею», дедуцирование которой завершает логику.

Все эти категории «Логики» не имеют прямого отношения к каким-либо природным или духовным феноменам. Они эксплицируют структурные моменты абсолютной идеи. И в природе все эти феномены встречаются лишь потому, что она является «инобытием» идеи.

Основные формы собственно природного существования обсуждаются Гегелем во второй части системы. Таковыми он считал пространство, время, механические и химические взаимодействия стихий, а также жизнь. В жизни природа переходит «в свою истину, в субъективность понятия», т. е. в дух. Гегель отрицал развитие в природе. Зато сфера духа буквально пронизана историзмом.

Философия духа Гегеля состоит из трех частей: философии субъективного, объективного и абсолютного духа. Философия субъективного духа распадается на антропологию, предметом анализа которой является человеческая душа в ее «природном», еще неокрепшем существовании, феноменологию, анализирующую историю сознания в его продвижении через самосознание к разуму (в широком смысле), а также психологию, рассматривающую иерархию душевных способностей от чувственности до практического разума. Философия объективного духа изучает формы социального бытия человека. Исходное понятие этой части философии духа – тождественная с практическим разумом свобода, объективирующаяся в собственности. Собственность предполагает систему права. Субъективное осознание права, рассматривающееся в противопоставлении ему, Гегель называет моралью. Синтез морали и права – нравственность. Элементарной ячейкой нравственности оказывается семья. Целью существования семьи является рождение ребенка, который со временем создает собственную семью. Множественность семей образует «гражданское общество» как сферу «частных интересов». Для их упорядочения возникают различные корпорации и полиция.

Гражданское общество не является для Гегеля высшей формой социальной жизни. Таковой он считает государство. Государство выражает единство устремлений народа. Его устройство должно отражать эту особенность. Наилучший вариант – монархия. Гегель считал прусскую монархию близким к идеалу государством. Он полагал, что всякое государство имеет собственные интересы, которые выше интересов отдельных граждан. В случае внутренней необходимости оно может вступать в войну с другими государствами, которую Гегель считал естественным явлением в истории.

Историю он понимал как самораскрытие «мирового духа», как прогрессивное движение человечества к осознанию и реализации свободы. На этом пути человечество прошло несколько важных стадий. В восточных деспотиях был свободен только один (монарх), в греко-римском мире – некоторые (граждане), в германском же мире, приходящем с воцарением христианства, свободны все.

История развивается помимо воли людей. Они могут преследовать собственные интересы, но «хитрость мирового разума» направляет вектор движения в нужную сторону. В каждый период истории мировой дух выбирает для реализации своих целей какой-то определенный народ, а в этом народе – выдающихся людей, как бы воплощающих смысл эпохи. Среди таких людей Гегель упоминал Александра Македонского и Наполеона,

Мировой дух как предмет субъективной рефлексии, т. е. единство субъективного и объективного духа, становится абсолютным духом. Существуют три формы постижения абсолютного духа: искусство, религия и философия. Искусство выражает Абсолют в чувственных образах, религия – в «представлениях», философия – в спекулятивных понятиях.

Искусство, согласно Гегелю, бывает «символическим», когда образ и предмет лишь внешне относятся друг к другу, «классическим», когда они гармонично сочетаются, и «романтическим», когда у художника возникает понимание невыразимости идеи в образах. Высшей формой искусства, по мнению Гегеля, является классическое искусство, нашедшее совершенное выражение в античной культуре (кстати, Гегель очень ценил и античную философию, особенно греческую).

Самой адекватной формой религии Гегель считал христианство, «абсолютную религию». Гегель внес значительный вклад в христианскую теологию, пытаясь дать новое обоснование важнейших догматов христианства и оспаривая кантовскую критику доказательств бытия Бога.

Что же касается философии, то итоговой системой философии он называет собственный абсолютный идеализм. Гегель уверен, что вся история философии представляет собой последовательное раскрытие содержания Абсолюта. Смена философских систем в идеале соответствует «последовательности выведения логических определений идеи». По его мнению, нет ложных философских систем, есть лишь более или менее адекватные теории Абсолюта. Философия имеет также важное социальное значение. Гегель говорит, что она «есть ее эпоха, схваченная в мысли». Впрочем, философия никогда не успевает за историей, «сова Минервы вылетает в сумерках».

В любом случае, однако, философия является высшей формой знания об Абсолюте. Более того, в известном смысле она оказывается органом самосознания Абсолюта, и лишь в этом самосознании Абсолют становится абсолютным духом, Богом. Бог нуждается в мыслящем человеке не меньше, чем человек нуждается в Боге. Заключая свою систему философией, Гегель замыкает ее в круг. Он начал ее с чистого бытия, абстрагируясь от себя как философа, а закончил выведением философа, мыслящего чистое бытие, а затем и Бога.

Именно на проблемах богопознания сосредоточили основное внимание так называемые ортодоксальные гегельянцы. Но среди последователей Гегеля были и мыслители (младогегельянцы), считавшие возможным придать его идеям иное, атеистическое звучание.

**4. Антропология Фейербаха.**

Одной из самых заметных попыток перевернуть Гегеля «с головы на ноги» стала философия Людвига Фейербаха (1804– 1872). После обучения в Гейдельбергском и Берлинском университетах, с 1828 по 1830 г., Фейербах преподавал в Эрлангене, откуда был уволен после публикации вольнодумных «Мыслей о смерти и бессмертии». Оставив университет, Фейербах вел уединенную жизнь «свободного философа». Именно в этот период он создает свои главные труды: «Сущность христианства» (1841), «Основные положения философии будущего» (1843), «Лекции о сущности религии» (1851).

Подобно Гегелю, Фейербах уделял много внимания теологическим вопросам. Однако он не считал, что Бог обладает реальным существованием. Дух вообще вторичен, первична же Природа. Божественный дух есть лишь проекция родовой человеческой сущности, образуемой разумом, волей и «сердцем», т. е. эмоциями. Отчуждение человеком своей собственной сущности происходит в несколько этапов. Осознав зависимость своей жизни от неизвестных природных сил, древние люди чувствовали необходимость как-то совладать с ними. Антропоморфизировав их, они пытались наладить диалог с природой. Поначалу божественные сущности, стоящие за природными явлениями, мыслились людьми в грубой телесной форме. Постепенно, однако, они очищали представления о богах от случайных элементов, и в божественном все больше проступала бесконечная единая родовая сущность человека. Этот процесс достиг апогея в христианстве и обслуживающей его философии Гегеля.

Совершенствование представления о Боге, считал Фейербах, не проходит бесследно для человека. Чем более совершенным мыслится Бог, тем менее совершенным кажется себе человек. Религия в своем развитии словно вычерпывает человеческую природу из человека, превращая его почти в ничто, сосуд греха и тления. Однако этот процесс не может длится вечно. Наступает время, когда люди начинают понимать, что Бог есть их собственная сущность, исторгнутая из них и помещенная ими же на небеса. И осознание этого обстоятельства создает предпосылки для преодоления отчуждения человека от самого себя. Отчужденная человеческая сущность должна быть совлечена с небес и возвращена самому человеку. Это не означает отказа от религии. Она остается, но становится религией человека.

Человек должен стать Богом другому человеку. Божественность человека может проявиться лишь в «диалектике Я и Ты», выявляющей его родовую природу. Главным «родовым» отношением между людьми Фейербах считал любовь между мужчиной и женщиной. Он придавал любви фундаментальное значение. Именно любовь, по мнению Фейербаха, лучше всего опровергает солипсизм, т. е. может свидетельствовать о существовании бытия за пределами Я. Любовь как главное чувство должна стать смыслом жизни. Мышление вторично и должно учиться у чувств. Спекулятивное же мышление, по Фейербаху, вообще бесполезно. «Моя философия, – говорил он, – в том, чтобы не иметь никакой философии». Иными словами, «истинная философия заключается не в том, чтобы создавать книги, а в том, чтобы создавать людей». Антропология Фейербаха стала переходным пунктом от спекулятивной метафизики первой трети XIX в. к марксизму и философии жизни, доминировавшей наряду с позитивизмом в культурном пространстве Европы второй половины XIX столетия.

**Заключение.**

В истории мировой философской мысли этап, именуемый “немецкой классической философией”, обычно оценивается как грандиозный оригинальный период в развитии человеческого духа, вершина философского миропонимания. Отмечается тот факт, что философия выступила в это время в качестве “критической совести культуры”, а ее ведущие представители не просто сумели проникнуть в суть коренных интересов современников, но и встали на их защиту, включились в борьбу за решение серьезных исторических задач.

Вклад немецкой классической философии в мировую философскую мысль заключается в следующем:

1. учения немецкой классической философии способствовали разработке диалектического мировоззрения;

2. немецкая классическая философия значительно обогатила логико-теоретический аппарат;

3. рассматривала историю как целостный процесс, а так же обратила серьезное внимание на исследование человеческой сущности.