

УДК 1:(091)

**К ВОПРОСУ ФОРМИРОВАНИЯ ОСНОВНОЙ ПРОБЛЕМАТИКИ
КЛАССИЧЕСКОЙ НЕМЕЦКОЙ ФИЛОСОФИИ**

**TO A QUESTION OF FORMATION OF THE MAIN PROBLEMS OF CLASSICAL
GERMAN PHILOSOPHY**

**Т.В. Торубарова
T.V. Torubarova**

*Московский государственный технический университет им. Н.Э. Баумана,
Россия, 105005, Москва, ул. 2-я Бауманская, 5,;
Курский государственный университет, Россия, 305000, Курск, ул. Радищева, 33
Bauman Moscow State Technical University, 5 2nd Bauman St, Moscow, 105005, Russia
Kursk state university, 33 Radishcheva St, Kursk, 305000, Russia*

E-mail: ttorubarova@rambler.ru

Аннотация. В статье исследуется проблема конституирования ключевых аспектов, составляющих содержание абстракции научного мышления. Показывается специфика изучения познающего мышления в качестве способности отдельного индивида в контекстуальном преломлении традиций новоевропейского эмпиризма и рационализма. Отмечается, что антиномия эмпиризма и рационализма послужила одним из исходных пунктов для диалектической постановки вопроса о генезисе знания. Показано, что ключевой детерминантой, связанной с кристаллизацией основной проблематики классической новоевропейской метафизики, является методологический аспект картезианской науки. Анализируется роль Лейбница как непосредственного предшественника немецкой классической философии и прежде всего кантовского поворота в западноевропейском мышлении.

Resume. The article examines the problem of the constitution of the key aspects that constitute the abstractions of scientific thinking. Showing the specifics of studying cognitive thinking as the ability of the individual in the contextual breaking the traditions of modern European empiricism and rationalism. It is noted that the antinomy of empiricism and rationalism, has served as one of the starting points for the dialectical presentation of the question of the genesis of knowledge. It is shown that a key determinant associated with the crystallization of the main problems of modern European classical metaphysics, is a methodological aspect of Cartesian science. The role of Leibniz as a direct predecessor of German classical philosophy, and above all Kantian turn in Western European thinking.

Ключевые слова: наука; сознание; метод; эмпиризм; рационализм; метафизика.
Keywords: science; consciousness; method; empiricism; rationalism; metaphysics.

Диалектическая проблематика, которая в философии И. Канта и Г.В.Ф. Гегеля получает детальное развитие, формировалась в ориентации на научные вопросы познания мира. Знание о научном мышлении рассматривалось как одна из способностей человека. Возникла задача исследовать эту способность, которая выступала в качестве абстракции научного мышления. «Уже рационализм XVII-XVIII вв. абстрагировал познающее мышление в виде сознания, реализующегося в науке, т.е. в виде особым образом специализированной стороны духовной деятельности человека» [10: 13]. В учении Декарта-Лейбница о «врожденных идеях», об особом строе мыслей индивидов, не зависимых от субъективных состояний, раскрывалась структура этого сознания. Специфика научного мышления фиксируется выделением определенной структуры объективного знания. Реальный субъект выступает как отдельный, изолированный индивид с его способностью осуществлять постоянное усилие мышления. Фиксируются лишь непосредственно наблюдаемые действия отдельного индивида в процессе познания, которые сопоставляются с объектом, как он дан эмпирическому сознанию. «Это обычная интерпретация отношения знания к объекту в XVII-XVIII вв» [10: 15]. Как тогда объясняется происхождение научного знания? Непосредственной связью индивида с объектом выступает чувственность. Она и выделяется для расчленения познания. Предметно-практическая деятельность «не обнаруживает своего значения для познания до тех пор, пока проявляется исключительно в индивидуальных ее проявлениях» [10: 15]. Знание сопоставляется с объектом, который берется лишь «в виде эмпирической данности в чувственном опыте отдельного субъекта» [10: 15]. Такая абстракция производится в эмпиризме от Т. Гоббса до французских материалистов. В такого рода познавательном опыте, структура научного знания не эксплицируется. Все сводится к рассмотрению вопроса о формировании материала сознания в ходе воздействия объекта на чувственность. В сенсуализме слово выступает в качестве формы логического знания. Мышление оказывается словесно выраженным чувственным опытом. В нем нет ничего, кроме

чувственных образов. Слово как знание соотносится непосредственно с чувственным образом. Слово – общий знак чувственного образа. В отличие от чувственности, мышление, благодаря словам, отражает общее. Но вне мышления существуют лишь единичные вещи, единичные объекты восприятия. Тогда возникает вопрос: как при такой номиналистической трактовке мышления описать научное сознание как деятельность, отражающая общие связи и структуры вещей, определяющие содержание научного знания? Само знание рассматривалось как принадлежность субъекта. Но в сенсуализме утрачивалась специфика научного знания. Рационализм же эту специфику абсолютизировал. Пытаясь понять знание об объекте, как оно существует в системе мышления, рационализм устранил независимое существование объекта познания. Согласно Р. Декарту и Г.В. Лейбницу «научные понятия», «идеи» врождены уму. Понятие о науке заменяется понятием о мыслящей субстанции [17: 239]. Конкретные формы знания являются «модусами» мыслящей субстанции. Связь субъекта, владеющего знанием, с внешним миром объектов осуществляется либо через «божественный интеллект» (Р. Декарт), либо через «предустановленную гармонию» (Лейбниц).

«Гносеологическая робинзоада» проникает в философию из массового сознания, присущего обществу на стадии свободной конкуренции. Традиция материализма обосновала происхождение содержания мышления из чувственного опыта, зависимости этого содержания от данных созерцания. Но он оставил в стороне вопрос о форме и способе получения этого содержания и о преобразовании его в научно-объективную картину мира. Последняя проблема выдвигалась на первый план развитием наук.

В такого рода контексте, важнейшим, становился вопрос о путях получения нового знания познающим субъектом. Решение его предполагало наличие теории о научном мышлении как таковом. Предметом философского изучения становится познавательная деятельность индивида. Ф. Бэкон понимал, что составление «таблиц инстанций» есть деятельность. Активность познания и обобщенность его содержания были эмпирически доступны философскому мышлению. Но учение о методе развивалось в отрыве от теории познания. Выработка метода новой науки – одна из важнейших задач философии Ф. Бэкона и Р. Декарта, Б. Спинозы и Г.-В. Лейбница. Уже Г. Галилей размышлял о «композитивном» методе, Ф. Бэкон развивал учение об индукции, Р. Декарт создавал правила «сведения к простому» и последующему восхождению от «простого к сложному». Но во всех этих учениях о методе фиксировали не структуру знания, не диалектику форм и содержания мышления, а поведение индивидуального исследователя. Как отмечает А.В. Ахутин: «Предельная трудность революционного изменения структуры мышления и состоит в том, что речь здесь идет не о смене системы взглядов, не о переустройстве «парадигм», «блоков», «концептуальных рамок», а о самоизменении субъекта вместе с его онтологическими презумпциями» [1: 362]. Учение о методе и трактовка мышления оказываются разнопорядковыми темами. Теория познания, с другой стороны, «строилась без учета обнаруженных в методологии науки фактов» [10: 40]. В сенсуализме раскрывался чувственный источник знаний. Процесс логического познания в его сложном отношении к чувственности не рассматривался. Анализировалась не наука, а действия и способности индивида, занятого наукой. У Декарта и Лейбница система знания – это «отношение идей», которое опирается на некоторые врожденные общие истины. У Дж. Локка – это «ассоциация идей», которая основывалась на чувственных образах. Любая сложная форма знания расчленялась на отдельные идеи; затем пытались объяснить связь между ними. «Усмотрение» этой связи субъектом называли познанием. Дж. Локк и Лейбниц берут связь элементов знания в ее готовом виде и сопоставляют ее с непосредственным объектом. Но форма знания не может быть сведена к объекту как конкретному содержанию знания и выведена из него. Объект в его чувственном виде безразличен к логической форме знания. Учение рассматривалось как состояние сознания отдельного субъекта. Связь элементов знания берется в готовом виде. Возникает вопрос, откуда эта связь? Рационализм отказывался выводить эту связь (знание) из отношения к чувственно данному объекту. Возникает представление о «врожденности» знаний. «Связь идей» выступает как связь готовых элементов. Каждый элемент – это «отдельная идея», которая берется в готовом виде. Сенсуализм сводил выработку логического знания к чувственным образам и их ассоциациям. Без вычленения активной деятельности мышления и фиксирования ее в диалектических понятиях проблема приобретает антиномический характер: «знание возникает из воздействия предмета» (эмпиризм), «знание коренится в той или иной форме в мышлении как таковом» (рационализм). Для решения антиномии необходимо, чтобы учение о методе и учение об общих законах предметов (онтология) входили бы в саму теорию познания. Эмпиризм выделял зависимость знания от наличия его объекта в чувственном, т. е. он подчеркивал опытную предметность знания. Но он не мог объяснить зависимость знания от самой системы мышления. Как отмечает Ахутин А.В.: «В ощущении природы как океана или как нового континента, в открытии внове, в неизвестность знакомого, готового и замкнутого образа мира – не просто расширение горизонта, в этом ощущении таится одно из фундаментальных определений самой идеи природы: природа есть *всегда еще иное* – неожиданное, непредвидимое, не предвосхищаемое, выходящее за границы любой человеческой меры и подлежащее трудному и внимательному познанию. Только в этом контексте и приобретает все свое значение понятие опыта, который выступает не как испытание и проверка, а как способ *послушания природе*, возможность для разума приспособиться к мерам и безмерности самой природы...» [2: 496]. Рационализм исходил из фактов структурности знания,

но отрицал зависимость знания, его характера от объекта чувственного опыта. Один и тот же вопрос получал равно обоснованные решения. Еще раз подчеркнем, что познающий субъект берется как изолированный индивид. Наличие у него знание сопоставляется лишь с чувственно-эмпирическим объектом. Отношение объекта и знания понимается как причинная механическая связь двух различных явлений: объекта и субъекта. Требовалась иная категория связи S (субъекта) и O (объекта), чем причинность. Скрытым оставалось то обстоятельство, что объективным источником знания является не простая чувственная данность предмета, но расчлененный объект деятельности познающего субъекта. Знание рассматривалось как состояние сознания. А объект познания не рассматривался как объект особой деятельности. Знание и его структуру рассматривали как проявление особой «мыслящей субстанции». Антиномия эмпиризма и рационализма послужила одним из исходных пунктов для диалектической постановки вопроса о генезисе знания. С И. Канта начинают исследовать мышление в его категориальном составе. Кант рассматривал категории в качестве форм мышления, т. е. способов «определять предмет для многообразия возможного наглядного представления» [4: 181].

Таким образом, одним из ключевых - был вопрос об эвристической структуре научного знания, которую можно «вычитать» у Декарта. Основной проблемой - статус познания внешнего мира. От Дж. Локка до И. Канта общепринятым было допущение, что основной формой научного знания может быть только система объективных законов, в которой все положения носят логически необходимый характер. Полагали, что научные истины должны быть вечными и неизменными и с логической точки зрения имеют характер необходимых положений. Возникла проблема, как философски обосновать такой идеал научного знания. Как определить само понятие необходимости? «Что в реальности соответствует форме необходимости?» - спрашивал Д. Юм. Каким образом мы можем получить научное, т. е. объективное знание о мире, воплощающее в своем содержании логику необходимости. Вплоть до И. Канта необходимость оставалась методологическим идеалом. Дж. Локк был знаком с впечатляющим успехом механики И. Ньютона. Но он столкнулся с конфликтом между парадигмой математических демонстраций, идеалом логически необходимого знания, с одной стороны, и чувственным опытом с другой. Проблема познания регулярностей эмпирического порядка завела впоследствии в тупик Д. Юма. Важнейшими были следующие методологические понятия: понятие математической формы, рациональной и необходимой связи, системы и закона, а так же понятия опыта. Рационализм и эмпиризм не смогли решить проблему обоснования научного знания. Им не удалось раскрыть логическую его структуру. В лице Д. Юма эмпиризм пришел к скептицизму. Вот почему И. Кант считал себя не только защитником наследия Ньютона, но и ниспровергателем метафизики Дж. Локка и Лейбница.

Следующий ключевой детерминантой, связанной с кристаллизацией основной проблематики новоевропейской метафизики, является методологический аспект картезианской науки.

В исследованиях Р. Декарта мы можем условно выделить три важнейших аспекта. Во-первых, поиск метода научного познания. Во-вторых, его исследования и открытия в конкретных научных дисциплинах (динамика, оптика, физиология), а так же в математике и в натурфилософии. В-третьих, вопрос о том, каков собственный базис объективного научного знания. В каждом из этих аспектов познавательные структуры включали в себя конфликтные, противоречивые требования. Ссылка на опыт, требования экспериментального основания науки сталкиваются с требованием теоретического обоснования эмпирической основы знаний. Требование использовать метод гипотез для объяснения наблюдаемых явлений сочетается, сталкивается с требованием независимого «доказательства» гипотез. Гипотеза используется для объяснения эмпирических явлений, т. е. она как бы признана «спасти феномены». В этом ее познавательная роль. Но с другой стороны, сама гипотеза должна получить обоснования в системе логически необходимого знания. Требование построить всеохватывающую систему знания по форме математической дедукции, т. е. на основе некоторых исходных принципов, сталкивается с требованием объяснения фактов. Наконец, требование раскрывать внутреннюю структуру природных процессов, «механизм» элементов и сил сталкивается с методом эмпирического подхода, в котором имеют место сложные явления. Модель «необходимых связей», которая навязывалась математикой и логикой, не соответствовала методам изучения качественных явлений и процессов. Идеал знания получал свою основу только в сознании субъекта. Тогда возникла проблема объяснения существования внешнего мира. «Основное представление классики..., - как отмечает М. Мамардашвили, - это идея вневличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендирующей помещенного в него человека и обладающей при этом рационально постижимой структурой» [11: 109]. Но, формирование этого представления прошло тернистый путь противоречивых поисков, которые мы встречаем у Декарта. Важно понять, как эти противоречия преодолеваются в его системе, которая опирается на принцип *cogito* [16: 104-105]. Программа построения знания Декарта начинается с *cogito*, в котором обнаруживаются врожденные идеи, освещаемые «естественным светом» разума. Эти идеи выступают в качестве исходных принципов для дедуктивного объяснения всей сферы опыта.

Под всеобщей наукой Декарт понимал *mathesis universalis*. Он подчеркивал необходимость математических методов в научных исследованиях. В научном познании важно устранить «духовные субстанции» и «окультные силы». Следует начинать познание с самых простых «натур», то есть от простого к сложному. И вот тут предположительный элемент знания оказывался неустра-

нимым. В «Принципах» Декарт говорит, что мы свободны делать любые допущения, если их следствия согласуются с опытом. "Ведь, - пишет Декарт, - было бы нелепым, если бы мы из-за того, что не постигаем вещь, коя, как мы знаем, по самой своей природе для нас непостижима, сомневались в другой вещи, которую мы глубоко постигаем и испытываем на собственном опыте» [3: 330]. Природу объектов мы можем понять в терминах движения, протяжения и формы. Это самые «простые», наиболее привилегированные «натуры». Они допускают математическую трактовку и позволяют осуществлять операции «порядка» и «измерений», т. е. применять метод «пропорций» и «уравнений». С помощью геометрических форм мы можем представить ясно и отчетливо «идеи всех вещей». Таким образом, все объекты научного познания могут быть дедуцированы к протяжению. Материя в количественном аспекте есть протяженность. Единообразный мир материи, делимый до бесконечности на части подпадает под действие легко определенных законов движения. Таким образом, мы получаем «механизм» природных процессов, внутреннюю их структуру. Изучая конкретные вещи, мы вынуждены вводить дополнительные допущения. Все разнообразие тел может быть определено опытом, который вводит гипотетический элемент в систему научного знания. Из геометрической схемы невозможно дедуцировать физические процессы. Вот почему необходим метод гипотез, призванных объяснять сферу опыта. Программа построения объективного знания получит обоснование на следующих уровнях: 1) На логико-математическом уровне доказывается, что все физические процессы можно изучать в количественном аспекте, в аспекте измерения и порядка; 2) На физическом уровне вводится гипотетический компонент, объясняющий сферу опыта. Только через идею протяженности реальный внешний опыт ясно и отчетливо воспроизводится субъектом. Само по себе чувственное познание, если оно не освещается «очевидными» идеями, является смутным и ненадежным. С точки зрения мыслящего субъекта, ощущение есть лишь случай «смутного мышления». Идеи протяженности, формы, движения «врожденные» субъекту. Ведь «совершенно прямых линий», геометрических точек, идеальных кругов, треугольников и т. п. в физической реальности не встречается. Итак, развитие физики требует специальных гипотез. Их обоснование лежит в их объяснительной мощи. Благодаря методу допущений мы можем, например, трактовать человеческое тело в качестве «машины». Это допущение позволяет получать объяснения, обладающие силой «математических демонстраций». Скажем, циркуляцию крови мы можем объяснить как следствие самой организации частей.

Использование гипотез в физических и космологических исследованиях вызывало впоследствии резкое возражение со стороны приверженцев методологической программы И. Ньютона. Но сам Декарт понимал функцию гипотетического компонента в системе конкретных наук. Этот компонент позволяет расширять эмпирическую основу знания и, с другой стороны, он позволяет разнообразное содержание знания объединять в развивающейся эвристической структуре. Гипотетический компонент следует опирать на ясные и очевидные основания, т. е. идеи. Анализ позволяет нам уверенно двигаться от сложных наблюдаемых эффектов к их объяснительным принципам или гипотезам, от наблюдения естественных регулярностей к их предполагаемым причинам. Гипотеза понимается в античном смысле, т. е. как «предварительная аксиома», как исходное допущение. Гипотетический компонент подкрепляется либо ссылкой на «первые» принципы, либо на *cogito*, либо на бога, который по самой своей природе не может нас обманывать. Декарт уверял, что при желании он мог бы показать, что все его гипотезы могут быть получены из его «первых принципов» метафизики.

Таким образом, отметим следующее. Наиболее ясными и очевидными являются идея мыслящей и идея протяженной субстанции. Идея есть состояние мыслящего субъекта. Первичные принципы открываются «естественным светом» разума. Сам источник «естественного света» усматривается в божестве, которое не может обманывать. Но, в качестве мыслящего *cogito*, я ограничен, а познание требует непрерывного существования, непрерывного усилия мышления. Сохранение такого усилия гарантируется богом. Бог – это агент сохранения. Он гарантирует нерушимость закона сохранения количества движения. «...Бог Декарта вовсе не случаен. Он действительно необходим, но необходимость относится не к Нему Самому по Себе, ибо Он совершенно свободен, а является таковой ... поскольку из-за спины обращенного к тварному, *физическому* миру его Его свет является тем прожектором, который ограничивает естественный свет разума, тем самым не попадающего на линию бесконечного мирового прогресса, поскольку вещи, оказавшиеся в свете Божественного разума, есть вещи конечные. И если Бог «неопределен», то конечные вещи вполне «определенны». Они и есть *res cogitans* и *res extensa*, «два в одном»» [12: 394].

Наука в смысле *Scientia* есть «рациональное познание». Основной для Декарта является проблема того, как в форме теоретической системы мы можем воспроизвести конкретные характеристики отдельных вещей и процессов? «Я» в качестве мыслящего существа знаком со своим телом, которое раскрывается в науке о природе. Несмотря на гипотетический компонент, допускаемый Декартом в систему научного знания, конфликт между рациональным идеалом познания и содержанием чувственного опыта остается неразрешенным. Посмотрим, как этот конфликт осознается Дж. Локком.

Сферу научного познания Р. Декарт ограничивал системой ясных и отчетливых идей. Картезианская система опирается на принцип *cogito* и концепцию «врожденных» и «очевидных» идей. Первая книга Дж. Локка была направлена против доктрины «врожденных» идей. Весь материал

познания мы получаем из опыта. Но ясные и отчетливые идеи в качестве парадигмы познания не отвергаются. Возникает вопрос об отношении идей к высшим объектам опыта. Этот вопрос углубляет разрыв между математическими построениями и физической реальностью. Согласно Декарту, физическая реальность по «природе вещей» соответствует математическим построениям. Это одно из наиболее фундаментальных положений Декарта, на которое он опирает онтологическую редукцию материи к протяженности. Но математика не раскрывает конкретных свойств вещей, например, свойств золота или магнита. Согласно Дж. Локку, опыт должен учить тому, чему разум не может. Дж. Локк тоже сталкивается с неразрешенными противоположностями: 1) противоположность между идеями и внешними объектами; 2) различия между внутренней корпускулярной структурой «физических субстанций» и комплексом чувственно данных качеств; 3) различие между первичными и вторичными качествами; 4) противоположность между идеалом научного знания, воплощающего логику «необходимых истин», и содержанием опыта, в котором мы получаем знание лишь об отдельных вещах и др.

Идея у Дж. Локка определяется как понятие, как умственный образ. «Все идеи, - пишет он, - приходят от ощущения или рефлексии» [9: 154]. Наличие необходимых (логических) связей между идеями не подтверждается наличием необходимых связей объектов опыта. Вслед за Бойлем Локк признает, что материя обладает внутренней корпускулярной структурой, которая определяет качества тел. Локк считает, что научное познание должно быть познанием необходимых связей. Для объяснения реальных явлений, мы можем пользоваться какими - угодно гипотезами, но гипотезы не могут претендовать на статус научного знания. У нас есть идея субстанции, идея ее внутренней корпускулярной структуры, но мы познаем субстанцию только через ее качества. Разум есть «локус» идей. Разум способен познавать лишь с помощью идей. Содержание их определяется содержанием чувственного опыта. Но, каков механизм производства идей, если между идеями и чувственными качествами вещей нет совпадения? Непосредственно разум познавать не может. Необходимые связи постигаются только на уровне идей. Но относительно внешних объектов идеи это лишь предположения, гипотезы. Разум заполнен лишь образами внешних объектов. Отношение «субъект-объект» становится самым фундаментальным в теории познания. Внешний мир можно описать в терминах первичных качеств. Идея – это образ объекта, а объект – это внешняя причина идей. То есть между субъектом и объектом устанавливается каузальная, механическая связь. «Простые идеи» порождаются воздействием внешнего мира. Тогда «сложные» идеи – это всего лишь гипотезы, они субъективно обусловлены. Исходным пунктом познавательной ситуации должен быть телесный субъект, воспринимающий внешние объекты. Принцип *сogito* сменяется тезисом: «Я вижу объект». Этот тезис лежал в основании субъективного идеализма Дж. Беркли. Возникает концепция «явлений», которая была впоследствии детально развита И. Кантом. Появление простых идей ничем не обязано активности разума. Из них разум создает сложные идеи, благодаря их сравнению, абстрагированию, объединению и т. д. Но в сфере сложных идей разум выходит за границы ощущений. Это положение будет развито И. Кантом [13: 17]. В основе концепции Локка лежат следующие положения: 1) Разум – это простое вместилище и не содержит первоначально никаких идей; 2) Разум может лишь объединять или разделять идеи; 3) Идеи должны соответствовать внешним объектам, их качествам.

Простые идеи – это основные эпистемические «единицы» в концепции Локка. Они составляют весь материал познания. Реальны лишь субстанции и их атрибуты. Отношения и необходимые связи относятся к сфере разума. О пространстве Локк говорит как о «простой идее». Идея пространства рассматривается в двух аспектах: 1) пространство как расстояние между телами; 2) как вместилище, как «безграничный океан необъятности». Пространство как «пустой океан» является воображаемым, а не позитивным реальным бытием. Одно дело телесная субстанция, другое дело протяженность. В «Оптике» бесконечное пространство И. Ньютон называл «сенсориумом» бога. У И. Канта идея пространства превращается в априорную форму созерцания.

Ясность достигается только в области простых идей. Познание – это раскрытие согласованности между простыми идеями. Впоследствии, доктрина «простых» идей преобразуется у Д. Юма в доктрину «впечатлений», между которыми нет необходимых связей, как и между «простыми» идеями у Локка. Следовательно, познание реальности носит гипотетический характер, так как реальная сущность вещей непосредственно непостижима. Корпускулярная структура материи не раскрывается в чувственном опыте. Необходимые связи могут быть между идеями, но из этих связей невозможно построить *scientia*. Общие идеи, говорил Локк, продуцируются абстрагирующей способностью разума. Поэтому значением абстрактных терминов могут обладать лишь общие идеи. Вся познавательная ситуация у Локка включает в себя три уровня: слова, идеи и вещи.

Вслед за Дж. Локком Дж. Беркли считал, что значением каждого термина является содержание той или иной идеи. Это положение Д. Юм оценивал в качестве одного из величайших и значительных открытий. Беркли подчеркивал инструментальный характер идей. Поскольку существование внешних тел отождествляется с их восприятием, следовательно, понятие атома, пространства, силы становятся проблематичными. Протяженность – это не физическое качество вещей, а математическая гипотеза. Гипотезы призваны объяснить наблюдаемые реалии, но они не раскрывают сущность вещей. Они носят чисто инструментальный характер. На этом основании долгое время не признавали систему Н. Коперника. В силу инструментальности гипотез не возникает вопроса об их истинности. Абстрактные термины не представляют ничего реального в «природе ве-

щей». Они лишь инструментальные гипотезы. Понятие материи есть всего лишь гипотеза. Реально существуют лишь конкретные вещи. Эмпиризм Локка Дж. Беркли довел до крайности. Понятие силы, закона, необходимой связи и т. п. это лишь гипотезы, впрочем, как и принцип гравитации. Ньютон подчеркивал, что в «экспериментальной философии» не может быть места гипотезам. Понятие гипотезы скрывало множество конфликтов методологического порядка.

Д. Юм пытался выяснить генезис идеи каузальности. «Чтобы начать по порядку, - пишет Юм, - нам надо исследовать идею *причинности* и посмотреть, из какого источника она происходит» [14: 170]. Он признавал эту идею в качестве необходимого «естественного принципа нашего понимания». Ощущение, чувства и эмоции – основной материал нашего разума. Юм считал, что каждая реальная вещь индивидуальна. Между ними мы не обнаруживаем в опыте никаких необходимых и причинных связей. Наука об индивидуальных вещах невозможна. Следовательно, все наши представления о причинных и законах основываются на привычке и вере. Эмпиризм достигает своего предела в скептицизме.

В переходе к философии Канта, Лейбниц одна из ключевых фигур. Его философская система опирается на следующие положения:

1) Принцип непрерывности: переход от состояния и форм субстанций проходит непрерывно. Между каждой индивидуальной субстанцией (монадой) все связи существуют лишь между атрибутами. Нет атрибутов, внешних любой субстанции. В этом смысле нет «внешних» объектов. Противоположность внешнего и внутреннего исчезает.

2) Субстанции являются центрами активности и пассивности на уровне силы, восприятия и апперцепции.

3) Принцип полноты: нет ни атомов, нет пустого пространства, действие на расстоянии невозможно.

4) Действие каждой субстанции осуществляется в соответствии с принципом предустановленной гармонии.

У Лейбница больше дефиниций, чем объяснений. Вопрос о бытии он сформулировал таким образом: «Есть в природе порядок (Ratio), по которому предпочтительно существует нечто, а не ничто» [8: 234].

Лейбниц устранял противоположность между «идеями» и внешними объектами, между внешним и внутренним. Таким образом, уже у него в скрытом виде содержится принцип тождества бытия и мышления, лежащий в основе систем Шеллинга и Гегеля. Лейбниц считал, что для понимания природного универсума уподобление природы «механизму» явно недостаточно. Природе следует представлять скорее как живой организм, чем механизм. В природе нет скачков. Все различия – это различия в степени, образующую «единую цепь» бытия.

Лейбниц верил, что открытие дифференциального исчисления позволит объединить математику и физику и раскрыть внутреннюю структуру вещей. Между субстанциями нет взаимодействий. Единство их обеспечивается предустановленной гармонией. Возражая Локку, Лейбниц подчеркивал, что наблюдение недостаточная основа для познания. Для Лейбница вообще проблема восприятия не существует. Каждая монада представляет мир со своей точки зрения. Вся сущность заключена во внутреннем, а не внешнем. Законы природы раскрывают лишь поверхностные характеристики вещей. Они относятся к областям простого единообразия.

Монадологическая интерпретация бытия проистекает из всей проблематики философии Нового времени. Бытие понимается в новоевропейской философии в горизонте идеи субстанции и субстанциальности как единства всего сущего. Такое понимание единства диктуется интерпретацией картезианского «Ego cogito». Поскольку «Ego cogito» после Декарта выступает в качестве несомненного основания истинного познания, постольку само сущее интерпретируется Лейбницем по аналогии с жизнью, с душой и духом. Такого рода интерпретация всего сущего имеет серьезные последствия для всей новоевропейской философии, и это особенно наглядно просматривается в философии Гегеля, А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. С помощью своей концепции «формы», или «души», Лейбниц раскрывает идею единства в том смысле, что оно соответствует, прежде всего, тому, что называется в каждом из нас как живых существах «я». Такого рода единство, присутствующее «я», или «личности», не может иметь место ни в телесной материи самой по себе, ни в искусственных механизмах. Сама субстанция постигается как изначальное стремление к самосовершенствованию, как неделимое и сравнимое с «Ego». Т. е. принцип активности, присущий каждой субстанции, постигается по аналогии с нашим «я», с тем, что присуще человеческой душе. Постигание субстанциального бытия опирается на опыт человеческой «самости», человеческого стремления, образующего сущность человеческого «я». Это не означает, что субстанциальные формы, которым присуща «vis primitiva», есть просто души. Они есть то, что соответствует пониманию души в метафизике Лейбница. Аналогия субстанциальной формы и души полагается в основу базисной структуры монады как субстанции. В «Монадологии» Лейбниц разъясняет: «...а мысля о себе, мы мыслим также и о бытии, о субстанции, о простом и сложном, о невещественном и о самом Боге, постигая, что то, что в нас ограничено, в нем беспредельно» [5: 418].

Хотя Лейбниц постоянно подчеркивает свое отличие от Декарта, он вместе с тем, подобно Декарту, усматривает как раз в «Ego cogito» такое фундаментальное измерение, из которого должны проистекать все остальные метафизические понятия. Для всей метафизики Нового времени

ключевой оказывается проблема самосознания и саморефлексии. В этой связи весьма показательным является письмо Лейбница королеве Пруссии Софии-Шарлотте («О том, что независимо от чувств и материи»), Лейбниц здесь пишет: «Эта мысль о моем Я, которое сознает чувственные предметы, и о *моей собственной деятельности*, которая отсюда вытекает, прибавляет нечто к предметам чувств. Думать о каком-нибудь цвете и размышлять, что думаешь о нем, – две совершенно различные мысли, точно так же, как самый цвет отличается от меня, думающего о нем. А так как я понимаю, что и другие существа также могут иметь право сказать «я» или что это можно сказать за них, то отсюда я понимаю, что называется вообще *субстанцией*, и то же размышление о самом себе доставляет мне и другие *метафизические* понятия, такие как причина, действие, деятельность, сходство и т. п., а также понятия *логические* и *нравственные*. Поэтому можно сказать, что в уме нет ничего, что не происходило бы из чувств, – кроме самого ума, или того, что понимает» [7: 373-374]. Наконец, в том же письме: «*Бытие и истина* также не могут быть познаны посредством чувств... Итак, это понятие *бытия* и *истины* заключается в моем Я и в уме, а не во внешних чувствах и восприятии внешних предметов» [7: 374-375].

Однако все еще остается двусмысленной ключевая функция «Его» в постижении проблемы бытия и истины. Во-первых, как сам субъект, который ставит для себя проблему познания бытия и истины, причастен к субстанциальному бытию? Если субъект осознает себя в качестве парадигмы познания всего сущего, то он тем самым обеспечивает все сущее своим собственным бытием. Но он может также рассматривать себя только в качестве того, кто наделен способностью постижения всего сущего. Тогда структура бытия субъекта включает в себе способность понимания всего сущего и происходящего в качестве фундаментального измерения своей внутренней структуры. Выясняя возможность бытия и истины, Лейбниц, полемизируя с Локком, пишет в «Новых опытах о человеческом разумении»: «И я хотел бы узнать, каким образом у нас могла бы быть идея бытия, если бы нам самим не было присуще бытие, и мы не находили бы, таким образом, бытия в нас самих» [6: 87].

Проблема бытия ставится Лейбницем в контексте картезианского принципа «Его cogito». Скрытая предпосылка этого принципа заключается в том обстоятельстве, что мы как мыслящие существа не имели бы никакой идеи бытия, если бы мы сами не осознавали себя заранее в определенной экзистенции, если бы мы не обнаруживали бытие внутри самих себя. Чтобы иметь идею бытия, Лейбниц, следуя в этом Декарту, утверждает, что мы сами также должны уже быть. Но Лейбниц имеет в виду не просто эту тривиальность, а нечто гораздо большее. Речь идет о том, рассуждая метафизически, что по самой внутренней сути нашей природы мы вне идеи бытия и без такой идеи не можем вообще быть тем, что мы есть. Другими словами, понимание бытия оказывается конститутивным элементом человеческого существования [15]. Суть не в том, согласно Лейбницу, что мы получаем идею бытия в ориентации себя на постижение всего сущего. Т.е. не гносеологическая ориентация определяет сущность человеческого бытия, а то обстоятельство, что изначально недифференцированное присутствие мира и наша внутренняя к нему причастность определяет сущность человеческого бытия. Идея бытия принадлежит мыслящему субъекту лишь постольку, поскольку такой субъект наделен стремлением к ясному и отчетливому пониманию бытия всего сущего. Бытие и сознание, тем самым, неотделимы друг от друга, причем сама идея бытия оказывается наиболее трудной и предельной проблемой в философии. Лейбниц ставит и решает эту проблему, обращаясь к субъекту. Из этого обращения проистекает его монадологическая интерпретация бытия всего сущего. Лейбниц отмечает, что, поскольку природа вещей единообразна, наша человеческая природа не может отличаться бесконечно от простых субстанций, из которых образуется весь универсум. Лейбниц создает особую структуру картезианского «Его cogito» для интерпретации субстанциального бытия. Он существенно изменяет картезианскую структуру, чтобы иметь основания для монадологической интерпретации всех уровней бытия.

Монада есть активное, т.е. живое, неделимое, т.е. простое, отражение. М. Хайдеггер в этой связи отмечает: «Зеркало (того же корня как латинское *speculare, speculum*) означает делать видимым» [16: 120]. Но как живое зеркало монада делает универсум зримым, или видимым, через влечение и как влечение. Она отображает универсум как представление; лишь такого рода активность осуществляет каждый раз особенную демонстрацию мира. Отображение мира не есть статичное копирование, но, прежде всего, влечение как таковое, влечение к каким-либо новым предустановленным возможностям, присущим самой монаде. Монада как зеркало является простой в силу того обстоятельства, что она заранее имеет перспективу единого и единственного универсума. Из различных монадических перспектив становится зримым само многообразие. Всякая отдельная человеческая экзистенция в метафизике Лейбница получает монадически-перспективную интерпретацию.

Лейбниц являлся непосредственным предшественником немецкой классической философии и прежде всего кантовского поворота в западноевропейском мышлении. Его метафизика представляла собой переходный этап перед кантовской, поскольку она мыслила формообразование вещей онтологически, как результат деятельности бесконечного множества субстанций, составляющих универсум. Понадобилось еще одно усилие мысли, чтобы представить предметный мир как результат деятельности на основе априорных форм чувственности и категорий рассудка самого субъекта.

Список литературы References

1. Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб: Наука, 2005.
Akhutina A.V. Rotary times. St. Petersburg: Nauka, 2005. (in Russian)
2. Ахутин А.В. Эксперимет и природа. Санкт-Петербург, «Наука», 2012.
Akhutina A.V. Eksperimet and nature. St. Petersburg, "Science", 2012. (in Russian)
3. Декарт Р. Первоначала философии // Соч.: В 2 т. Т.1. М.: Мысль, 1989.
Descartes R. Principles of Philosophy // Vol. : The 2m. V.1. M.: Thought 1989. (in Russian)
4. Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1907.
Kant I. Critique of Pure Reason. SPb., 1907. (in Russian)
5. Лейбниц Г.-В. Монадология // Соч. в 4-х томах. Т.1. М.: «Мысль», 1982.
Leibniz G.-V. Monadology // Vol. 4 vols. V.1. M.: "Thought", 1982. (in Russian)
6. Лейбниц Г.-В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии // Соч. в 4-х томах. Т.2. М.: «Мысль», 1983. (in Russian)
Leibniz G.-V. New experiments on the human understanding of the system pre-established harmony poster // Vol. 4 vols. V.2. M.: "Thought", 1983. (in Russian)
7. Лейбниц Г.-В. Переписка с королевой Пруссии Софией-Шарлоттой и курфюрстиной Софией // Соч. в 4-х томах. Т.3. М.: «Мысль», 1984.
Leibniz G.-V. Correspondence with the Queen of Prussia, Sophia Charlotte and Sophia kurfyurstinoy // Vol. 4 vols. V.3. M.: "Thought", 1984. (in Russian)
8. Лейбниц Г.-В. Порядок есть в природе // Соч. в 4-х томах. Т.1. М.: «Мысль», 1982.
Leibniz G.-V. The order is in the nature // Vol. 4 vols. V.1. M.: "Thought", 1982. (in Russian)
9. Локк Джон. Опыт о человеческом разумении // Соч в 3-х т.: Т.1. М.: «Мысль», 1985.
John Locke. Essay Concerning Human Understanding // Works in 3 t.: V.1. M.: "Thought", 1985. (in Russian)
10. Мамардашвили М.К. Формы и содержание мышления. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2011.
Mamardashvili M.K. Form and content of thought. SPb.: Azbuka Azbuka-Atticus 2011. (in Russian)
11. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Издательство «Логос», 2004.
Mamardashvili M.K. Classical and non-classical ideals of rationality. M.: "Logos" Publishing House, 2004. (in Russian)
12. Неретина С.С., Огурцов А. П. Реабилитация вещи. СПб.: Издательский дом «Мирь».2010.
Neretina S.S., Ogurtsov A.P. Rehabilitation things. SPb. : Publishing House "Mir" .2010. (in Russian)
13. Торубарова Т.В. О сущности человеческой свободы в немецком классическом идеализме. СПб.: Изд-во «Наука», 1999.
Torubarova T.V. On the essence of human freedom in the German classical idealism. SPb.: Publishing house "Science", 1999. (in Russian)
14. Юм Давид. Трактат о человеческой природе, или попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // Соч. в 2-х томах. Т.1. М.: «Мысль», 1966.
David Hume. Treatise of Human Nature, or attempt to use experiential method of reasoning to moral subjects // Vol. 2 vols. V.1. M.: "Thought", 1966. (in Russian)
15. Rescher N. Leibniz' s Metaphysics of Nature. Oxford. 1981.
16. Heidegger M. What is thing? Indiana. 1967.
17. Williams B. Descartes: the project of pure enquire. Routledge, 2005.