

⁴ См.: Булгаков С. Н. Свет невечерний. Сергиев Посад, 1917. С. 96.

⁵ См.: Трубецкой Е. Н. Смысл жизни. Берлин, 1922. С. 45 и далее.

⁶ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 30.

⁷ См.: Бердяев Н. А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 110—111.

А. А. МИХАЙЛОВ

ГНОСЕОЛОГИЯ ГЕРМАНА ЛОТЦЕ

Имя немецкого философа Рудольфа Германа Лотце (1817—1881) практически неизвестно нашему читателю. В его работах, в том числе в полузабытом трехтомном произведении «Микрокосм» (1856—1864), достаточно оперативно переведенном в XIX в. на русский язык, в лучшем случае усматривают модифицированный вариант монадологии Лейбница и некоторые идеи, предваряющие отдельные положения неокантианской методологии. Между тем имеются достаточные основания для радикальной переоценки роли Лотце в философии конца XIX — начала XX в. В. Дильтей, Ф. Brentano, У. Джемс, В. Виндельбанд, Г. Фреге, К. Штумпф, Э. Гуссерль, Э. Ласк, Б. Баух — вот далеко не полный перечень тех мыслителей, кто испытал значительное воздействие учения Лотце. Особого внимания заслуживает малоизученная проблема рецепции идей Лотце американской философией первой половины XX в., и прежде всего Д. Сантаяной и А. Уайтхедом.

Все это позволило Г. Шнедельбаху назвать Лотце «ключевой фигурой истории философии XIX века»¹, в существенной мере предопределившей дух поисков последующей философии. Уже в 1856 г., в первом томе «Микрокосма», Лотце высказывает мысль, которая в значительной мере оказалась симптоматичной для духа развития философии второй половины XIX — начала XX ст. Речь идет о губительной, по мнению Лотце, тенденции развития научного знания, все более проявляющей себя в забвении наукой «великих целей человеческой жизни». В связи с этим он задается вопросом о том, насколько «прогресс знания ради знания представляет собой вразумительную и достойную цель человеческих усилий»². Подвергая сомнению непререкаемость авторитета и абсолютную ценность науки и самой философии, Лотце отнюдь не пытается выступать против них. Более того, он с предельной категоричностью отстаивает идею философии как науки. Однако, утверждает немецкий мыслитель, «духовная жизнь есть нечто большее, чем мышление», а философия всегда является «частью жизни»³.

С такого рода обозначением проблематики философии как производной от целостности человеческой жизни Лотце находится у истоков той традиции, предопределяющей характер развития философской мысли второй половины XIX — начала XX в., которую с полным основанием можно обозначить как проявление неклассических форм философствования.

Справедливо ради следует, однако, отметить, что истоки этой традиции восходят к Канту, с предельной четкостью обозначившему в своей «Логике» не только важность проблематики, проистекающей из ответа на вопрос «Что такое человек?», но и подчиненность этому антропологическому вопросу тех предваряющих его трех, которые были впервые им сформулированы в «Критике чистого разума» и предопределили архитектуру кантовской программы трансцендентальной философии⁴.

Применительно к лотцевской интерпретации задач, стоящих перед теорией познания, это означает отказ философии от картезианского идеала беспредпосылочности знания, поскольку в этом случае игнорируется фундаментальный для философского сознания факт нашей укорененности в действительности, в такой степени предопределяющей весь строй нашего мышления (как, впрочем, и характер поведения), что всякая попытка ее трансцендирования с целью обретения абсолютной и внеположенной по отношению к фактическому опыту точки отсчета является иллюзорной. Работа человеческого разума, по мнению Лотце, должна быть поэтому сконцентрирована на «самоосмыслении и тщательной рефлексии по отношению к своей собственной деятельности»⁵.

При этом речь идет не об обращении к трансцендентальной, конституирующей мир субъективности, репрезентирующей природу конкретного человека в качестве абстрактного принципа, предопределяющей в соответствии со способом своего собственного полагания характер интерпретации многообразия мира. Обретение конкретного, фактического человека возможно

посредством «регрессивного исследования», в ходе которого обнаруживаются конечные основания человеческого бытия, имплицитно сопутствующие познавательному опыту. Как полагает Лотце, мы находимся преимущественно в состоянии отгороженности и удаленности от этих оснований: «Мы, конечные существа,— пишет Лотце,— располагаемся не рядом с живительным корнем всего бытия, но где-то на удаленных от этого корня ветвях, и только многообразными окольными путями, с использованием имеющихся в нашем распоряжении всевозможных вспомогательных средств, мы можем надеяться на то, чтобы получить хотя бы приблизительное представление о системе (речь идет о системе понятий — А. М.), к которой мы принадлежим, и о том направлении, в котором происходит движение великого целого»⁶. Образы «корня» и «ветвей» наделены у Лотце особым смысловым содержанием, помогающим прояснить его представление о природе и задачах философского исследования: «Мы оказались не у истоков вещей и корней действительности, но вместе со всеми своими рефлексивными средствами позволили себя опутать их последними ответвлениями»⁷.

Признавая необходимость сохранения в философском знании канонов логической строгости мышления, Лотце отказывается от выведения содержания этого мышления из внеположенных по отношению к фактическому состоянию сознания принципов. Деятельность философского разума выступает для него не в качестве теории познания, обнаруживающей свою независимость от науки, но, скорее, как «самоосмысление», «тщательная рефлексия по отношению к своей собственной деятельности»⁸, которая всегда выступает в качестве включенной в мир и предопределяемой его структурами.

Мысль Лотце о том, что познавательное отношение между субъектом и объектом является отношением бытия и может быть осмыслено лишь в рамках философии, предстающей в форме метафизики, представлялась не столь уж очевидной в середине XIX в., когда борьба философии, ориентированной на конкретные эмпирические исследования, только набирала силу.

Анализ отношения Лотце к кантовскому идейному наследию создает впечатление, что он пытается в посткритическую эпоху отдать предпочтение докритическому Канту. В работах Лотце содержится ряд высказываний, которые как будто подтверждают это предположение. Так, например, он высоко оценивает идеи физической монадологии, изложенные в кантовской работе «Применение связанной с геометрией метафизики в философии природы» (1756). И тем не менее связь воззрений Лотце с философией Канта оказывается более глубокой, чем это кажется на первый взгляд. Лотце, в частности, разделяет идею примата практического разума, созвучную его попыткам обосновать метафизику, исходя из этики. Он воспринял многообразные импульсы телеологических построений «Критики способности суждения», в том числе и аналитику прекрасного. Однако применительно к теории значения Лотце наиболее продуктивным является кантовское учение об априоризме, которое подвергается достаточно существенным модификациям.

Смысл этих модификаций предвосхищает искажение природы априоризма, осуществленное позднее неокантианством, стремившимся к примирению трансцендентальной философии с конкретно-научным знанием. Г. Миш, отстаивавший идеи философии жизни, во введении в «Систему философии» Лотце отмечал: «Лотце никогда не допускал той путаницы, которая проистекала из нерасчлененности учения Канта и основанного на психологии естествознания. Он всю свою жизнь боролся против психологизированной теории познания... Он слишком хорошо был знаком со старой доброй традицией критицизма, проводившей различие между априорностью значимости и врожденностью...»⁹

Своеобразие лотцевской трактовки априори заключается в редукции содержания этого понятия к самоочевидности. В связи с этим несущественным является вопрос о происхождении истины: проистекает ли она из опыта или принадлежит сфере духа. Важно то, каким образом она мыслится — как нечто необходимое или не необходимое. Познавательные акты априорны, поскольку «они возникают не индуктивным путем или из обобщения отдельных примеров, но прежде всего мыслятся в качестве общезначимых и тем самым предшествуют этим примерам в качестве определяющих их правил»¹⁰. Для непосредственного усмотрения этих общезначимых истин дух нуждается лишь в себе самом. Они являются истинными не в силу своей врожденности, но в результате того, что воспринимаются в качестве безусловно значимых. В то же время такого рода истины не есть нечто такое, чем мы уже обладаем. Их обнаружение — труднейшая задача познания, которая

реализуется в процессе устранения различных сопутствующих познавательной деятельности препятствий.

Трактовка априоризма как необходимого усмотрения содержательной значимости с неизбежностью приводит Лотце к проблеме природы нашего духа и его конституирующих моментов, которые вызывают к жизни применение определенных познавательных форм. Ни субстанциональная трактовка духа, ни, тем более, его восприятие через онтологическую призму вещного мира не кажутся Лотце приемлемыми. Дух интерпретируется им как должностное, предназначение, совокупность ценностей или смысл универсализма. Специфический способ обнаружения духовного в познавательной сфере характеризуется особым типом бытия, который Лотце проясняет посредством введения термина «значимость» (*Geltung*). Этот термин, согласно замыслу Лотце, способствует расширению содержания понятия «действительность». Если действительность вещи характеризуется бытием, события «происходят», отношения сохраняются в границах временного промежутка, то «действительность» суждений или предложений заключается в том, что они «значат». Иными словами, содержание всего того, с чем мы имеем дело в опыте, принадлежит принципиально иному миру, отличному от эмпирической действительности.

Противоположность между физическим и психическим уже не играет решающей роли применительно ко всему существующему, поскольку эта противоположность обнаруживает свою относительность в связи с фундаментальным для философии понятием бытия. Задавая вопрос о «бытии сущего», о «смысле бытия»¹¹, Лотце указывает на невозможность ответа на него посредством традиционных форм мышления, ибо мы всегда уже укоренены в бытии, в мире и всегда вынуждены исходить из предпосланной нашему мышлению идеи действительности. Вместе с тем этот вопрос не является бессмысленным, поскольку он очерчивает горизонт всех других возможных вопросов. Все вопросы выступают в качестве опосредованных нашей способностью истолкования смысла бытия. Таким образом, важнейшей задачей философского исследования для Лотце выступает обращение к фундаментальной для философии проблеме бытия. Однако такого рода обращение требует специфических средств, адекватных обозначенному предмету исследования.

На первый взгляд, лотцевская трактовка природы философского знания напоминает точку зрения Канта. Точно так же, как и Кант, Лотце обратился к исследованию форм познания, которые являются в то же время его предпосылками и условиями. Однако решение столь сходным образом формулируемой проблемы у Лотце существенно отличается от Канта. Здесь ощущается, скорее, влияние Лейбница, Гегеля и Гербарта. Близость к Гегелю особенно заметна в «Метафизике» (1841), несмотря на предубеждение, с которым Лотце относился к «Науке логики».

Философия произрастает, по Лотце, из присущего человеку стремления представить действительность в ее целостности и выразить эту целостность в формах познания. При этом познание ни в коей мере не следует противопоставлять притязаниям души или требованиям нравственности. Напротив, способность высказывать суждения, чувствование и целостное сознание в равной мере обнаруживают себя в философии в своем неразрывном единстве. В «Микрокосме» Лотце подчеркивает, что философия никогда не должна утрачивать связь с великими целями человеческой жизни¹². Даже будучи учеными, мы всегда оказываемся включенными в пропитанное эмоциональным фоном отношение к миру. Однако позицию философа еще в большей степени характеризует отношение к нравственным, религиозным и эстетическим ценностям.

Таким образом, Лотце отвергает философию, основывающуюся на спекулятивном методе. Признавая факт единства познания во всех сферах опыта, Лотце отказывается от идеи дедуктивного систематического знания. В то время как знание реализует себя в одних и тех же сферах, в основе которых лежит подчинение особенного всеобщему, рациональности философского знания полагаются определенные границы, ибо наиболее существенным для природы философии является соотносительность с представлением об абсолютном. В связи с этим представляется уместным применительно к философии говорить о «вере» как ее конституирующем моменте. Это означает, в свою очередь, что в философии невозможны общеобязательные решения проблемы.

Вслед за Гегелем Лотце проводит различие между рассудком, сферой применения которого является наука, и разумом, законодательная деятель-

ность которого распространяется на философию. Однако несмотря на высокую оценку монизма гегелевского учения, Лотце далек от позиции, разделяющей значимость метода в системе абсолютного идеализма. Для него метод предстает всего лишь в качестве упорядочивающего принципа, а не претендующего на универсальный характер средства обнаружения истины. Принципы исследования всегда должны соответствовать природе предмета и цели самого этого исследования.

В целом, можно выделить три вида аргументов, которые он выдвигает против философии Гегеля. Во-первых, Гегель наделяет служебные формы мышления реальным значением, которое им не присуще. Момент соответствия познания и действительности предстает у него в гипертрофированной форме — как непосредственное тождество мышления и бытия.

Во-вторых, отмечает Лотце, гегелевская философия характеризуется абсолютизацией формы в ущерб содержанию. С особой отчетливостью это обнаруживается на примере гегелевского определения абсолютного, развивающегося от логической идеи в начале системы до знающей себя идеи в ее конце. Усматривая в этой эволюции абсолютизацию лишенного всякого ценностного измерения формализма, Лотце пишет: «До тех пор, пока мы живы, мы будем бороться с этим рассудочно-ограниченным и в то же время столь опасным суеверием, которое игнорирует полные глубокого смысла цели реальной, согретой сердечным теплом жизни, с тем, чтобы усматривать смысл мира в... самообнаружении идеи»¹³.

И, наконец, третий упрек в адрес Гегеля можно обозначить как оппозицию к гегелевскому интеллектуализму. Духовная жизнь есть, по мнению Лотце, нечто существенно более значительное, чем мышление. «Сущность вещей,— пишет он в «Микрокосме»,— не заключается в мыслях и мышлении не в состоянии ее постичь; только целостный дух переживает, быть может, посредством иных форм своей деятельности и способов постижения, существенный смысл всего бытия и действия... Тень античности, ее пагубная переоценка логоса все еще простирается над нами и не позволяет обнаружить ни в реальном, ни в идеальном, насколько и то, и другое есть нечто большее, чем разум»¹⁴.

В стремлении преодолеть восходящий к античности логоцентризм философского мышления и гипертрофированный интеллектуализм Лотце оказался в центре философских дискуссий, которые происходили на рубеже XIX—XX вв. и которые были предопределены настойчивыми усилиями по возрождению доверия к метафизике. При этом содержание последней наполнялось существенно иным, онтологическим смыслом.

Как известно, для Канта вопрос о возможности метафизики или синтетических суждений априори был связан с отрицанием предмета познания, не зависящего от опыта и опытных наук. В ситуации, когда во второй половине XIX века эмпирические науки выступили с притязаниями на универсальное знание, гносеологически ориентированная метафизика, казалось, предстала в качестве окончательно скомпрометированной дисциплины. Поэтому попытки вдохнуть жизнь в метафизику были возможны, как отмечал Н. Гартман, лишь посредством преодоления «содержательной пустоты переживающих упадок неокантианства, позитивизма и психологизма»¹⁵. Такого рода преодоление не случайно отождествляет себя с онтологией, поскольку речь в данном случае идет о принципиальном несогласии философии редуцировать себя к теории познания или логике. Однако возрождение метафизики как онтологии есть нечто существенно иное, чем просто обращение к классическим онтологическим учениям, с одной стороны, или неизбежным для всякой философии онтологическим допущением, с другой.

Кант отказывается от употребления термина «онтология», отдавая предпочтение «трансцендентальной философии», поскольку, по его мнению, всякая попытка ориентации философии на знание мира и вещей самих по себе, вне опосредования этого знания природой человеческой субъективности, с неизбежностью приводит к догматизму абстрактных философских систем. Однако тем самым Кант оказался вынужденным осуществлять философское исследование в рамках, задаваемых вынужденными условиями познания. Целостность сущего, действительность несут на себе отпечаток познавательной устремленности субъекта, обедняющей значимость проблематики бытия. Трансцендентальное исследование оказывается ограниченным предварительным прояснением субъективных условий, при которых нечто может превратиться в предмет философского анализа.

Кант и вся последующая философская традиция оказались не в состоянии продемонстрировать механизм включения внеположенного, трансцен-

дентного нашему сознанию предмета в наш познавательный опыт, в результате которого может возникнуть общезначимое, претендующее на истинность знание. Перевод анализа в трансцендентальную плоскость хотя и позволил обнаружить важнейшие конститутивные, имманентные всякому познавательному процессу элементы, тем не менее не мог способствовать решению сформулированной самим Кантом проблемы, поскольку привел к своеобразному онтологическому раздвоению реальности на мир вещей самих по себе и мир явлений.

После Канта и в еще большей степени в последующем философском мышлении на первый план выдвигается задача радикальной трансформации онтологии, претендующей в новом свете осмыслить и всю проблематику традиционной теории познания. Г. Лотце явился одним из тех, кто впервые в европейской философии выразил суть и смысл этих изменений, предвосхитив многое из того, что происходит в философии XX в.

¹ Schnädelbach H. Philosophie in Deutschland 1831—1933. Frankfurt a/M., 1983. S. 206.

² Lotze R. H. Mikrokosmos. Leipzig, 1923. Bd. I. S. XXVIII.

³ Lotze R. H. Die Philosophie in den letzten 40 Jahren (1880) // Lotze. Logik. Leipzig, 1912. S. XCV.

⁴ См.: Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 332.

⁵ Lotze R. H. Logik. S. CXI.

⁶ Ibidem. S. XCIV.

⁷ Lotze R. H. Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele. Leipzig, 1852. S. 25.

⁸ Lotze R. H. Logik. S. CXI.

⁹ Цит. по: Falkenberg R. Hermann Lotze. Leipzig, 1913. S. 12—13.

¹⁰ Lotze R. H. Logik. § 357.

¹¹ Lotze R. H. Mikrokosmos. Leipzig, 1880. Bd. III. S. 473, 470.

¹² Ibidem. Bd. I. S. VII.

¹³ Ibidem. Bd. III. S. 44.

¹⁴ Ibidem. S. 244.

¹⁵ Цит. по: Schnädelbach H. Op. cit. S. 232.

В. А. ДУНАЕВ

* ПОЭТИКА ДИАЛОГА М. М. БАХТИНА

Для Бахтина, как и для других представителей диалогизма, человеческое бытие заключено между двумя полюсами: когнитивно-прагматическим отношением субъекта к «безгласной вещи» и встречей с «говорящим и вопрошающим» бытием другого человека. Именно это последнее со-бытие, бытие с другим в режиме призывов и откликов, является аутентичным диалогом.

Бахтин полагал, что наше знание диалога, хотя и глубоко познавательное, но не научно, точнее, оно «инонаучно», если воспользоваться формулировкой, позаимствованной Бахтиным у С. С. Аверинцева¹. Природа этой инонаучности наиболее полно обнаруживается в художественной метафоричности понимания встречи Я и другого. Таким образом, подлинный диалогизм бытия не просто раскрывается на материале эстетического видения в искусстве, но и осуществляется художественными средствами. Поэтика здесь предстает не просто как теория словесного художественного творчества, а как рабочий принцип метафорики, положенный в основу авторского слова о диалоге.

Не схематизируя бытие — со-бытие, Бахтин предпринимает попытку описания единого плана поступка как архитектонику общих моментов: его построения и их взаимного расположения². Все ценностные и пространственно-временные отношения со-бытия Я и другого стягиваются к трем эмоционально-волевым центрам поступка: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого. Здесь, собственно, уже налицо все основные элементы диалогической философии Бахтина. И в этих трех архитектурных точках действительного мира запечатлены три основных перспективы мышления о диалоге.

В силовом поле трех архитектурных моментов диалогической структуры бытия Бахтин раскрывает смысл основных определений участника событийного отношения: конкретности, целостности, неисчерпаемости, незавершенности, открытости³. Однако, поскольку по определению диалог есть