

Трансцендентальная аналитика, выступающая каноном оценки эмпирического применения рассудка, состоит из аналитики понятий, где речь идет о категориях, и аналитики основоположений. Последняя, в свою очередь, включает в себя учение о схематизме чистого рассудка (совершенно новый раздел, ничего подобного до Канта не было) и учение об основоположениях чистого рассудка. В первом рассматриваются чувственные условия применения чистых рассудочных понятий (категорий), во втором — те синтетические суждения, которые «априори лежат в основе всех остальных знаний». В них, собственно говоря, выражен тот идеал рациональности, который составляет само основание научного знания в его классическом понимании. Но для Канта вся суть здесь в том, чтобы определить те «условия, при которых предметы могут быть даны в соответствии с... понятиями (категориями), так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания, т. е. были бы только логическими формами, а не чистыми рассудочными понятиями» (с. 220). Кант, следовательно, не согласен признать категории «только логическими формами», лишенными всякого содержания.

Далее. Кант вовсе не отрицает, что предметом логики является истина или соответствие знания его предмету. Однако он не согласен, что логика может дать всеобщий критерий истины. Ведь знания многообразны и специфичны — в зависимости от того предмета, к которому они относятся; логика же может иметь дело только с всеобщей и необходимой формой знания вообще. Всеобщий критерий истины, чтобы быть правильным в отношении всех знаний безотносительно к их предметам, должен был бы отвлечаться от всякого содержания знания (отношения к его объекту). Истина же как раз и касается именного этого содержания. Поэтому-то достаточный и всеобщий признак истины не может быть установлен. Здесь снова очерчивается принципиальный момент расхождения между Кантом и Гегелем в понимании логического и, в конечном счете, отношения бытия и мышления. Если для первого «знание, вполне сообразное с логической формой, т. е. не противоречащее себе, тем не менее может противоречить предмету» (с. 160), то для второго такая позиция почти абсурдна, ибо логическая форма и есть внутренняя форма самого предмета, подвергнутого мышлению. Но тут возникает своеобразный парадокс. Дело в том, что логическая форма, по Канту, есть продукт абстрагирования, опосредствованного и языком, и реальным «разложением» самой практической деятельности человека до ее простейших, абстрактных элементов: она, по сути, есть только нормативная схема мыслимости любого содержания, безотносительно к его специфическому характеру и значению. У Гегеля же, который как раз требует опосредствования, эта форма есть форма действительности, подчиненная закону действительности; она «живет» в самом предмете, она есть его «разумность», в силу которой предмет открыт нашей мысли. Образно говоря, диалектика — это «язык» самого предмета, лишь артикулированный нашим мышлением. Трансцендентальная же логика — только смутный прообраз логики диалектической. И, однако, именно она открывает новое видение предмета и задач логики.

¹ Кант И. Соч. М., 1964. Т. 3. С. 83. В дальнейшем страницы этого издания указываются в тексте статьи (в скобках).

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 121.

В. Н. ФУРС

ПРОБЛЕМА СТРУКТУРНОЙ ОРГАНИЗАЦИИ ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ

(на материале анализа классической древнегреческой философии)

В сфере философского познания существует ряд проблем, которые составляют неотъемлемое достояние философии и так или иначе решаются каждым философом. К их числу принадлежит проблема специфики философского познания, места и роли философии в системе культуры. Представления философии о себе самой оказывают существенное влияние на характер постановки и решения философских проблем, определяют жизненную позицию философа. Масштабность и глубина происходящих в современном мире изменений в материальных условиях жизни и сознании

людей обостряют интерес к смысложизненным, философским проблемам. Повышение социальной ценности философского знания требует интенсивной рефлексии культурной специфичности философии.

В марксистской литературе разрабатываются представления о философии как особой форме духовного освоения действительности, специфика которой состоит в исследовании мировоззренческих проблем теоретическими средствами, анализируются особенности взаимодействия философии с другими формообразованиями культуры, прежде всего с наукой. Вместе с тем конкретные механизмы возникновения и развития философского знания остаются в значительной мере неясными, что связано с наличием определенной дистанции между теоретическим анализом природы философского знания и конкретными историко-философскими исследованиями. Сокращение этой дистанции способствует повышению продуктивности анализа проблемы специфики философского познания. К числу важных аспектов последней относятся характерные особенности строения философского знания. Здесь имеются в виду те закономерности организации знания, которые воплощают специфическую установку философии. Как представляется, задача исследования особенностей структурной организации философского знания может быть в значительной степени решена посредством рассмотрения узловых пунктов развития философии древнегреческой классики. Философия не появляется на культурной арене сразу в готовом виде, но проходит определенный этап становления, когда вырабатываются ее характерные черты как особой формы познания действительности. «Философы классической Эллады в редком богатстве основывали школы и направления, но это было одновременно соучастием в ддящемся процессе «основания» философии, которая оказалась окончательно «основанной», пожалуй, именно к историческому моменту «Метафизики» Аристотеля...»¹ Радикальные новации философов греческой классики представляют собой не только конкретные решения философских проблем, но и обозначают границы этапов процесса формирования философии как таковой. В настоящей работе предпринята попытка проанализировать специфику структурной организации философского знания на основе краткого рассмотрения ключевых пунктов развития классической древнегреческой философии.

Будучи генетически связанной с мифологией, философия возникает как качественно иной способ духовного освоения действительности и формируется в ходе преодоления мифологического образа мышления. С самого своего возникновения философия вырабатывает небывалое ранее видение реальности. Последняя в своих глубинных основаниях оказывается уже не иерархией антропоморфных существ и персонифицированных сил, а природой — «фюсис». Безличное «начало» законосообразно (через сущение и разрезание или через переход в противоположность) порождает все сущее. Утверждается объективная, неантропоморфная картина действительности: «Этот космос, один и тот же для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек, но всегда он был, есть и будет вечным живым огнем, мерами загорающимся и мерами потухающим»².

Однако мышление первых философов-ионийцев еще не преодолело свойственную мифологии образность, «начала» сохраняют чувственную определенность. Различие Парменидом умопостигаемого истинно сущего и рождающегося чувственного, которое есть лишь мнимо существующее (В 1)³, имело принципиальное значение для становления философствования как понятийного мышления. Философия, познавая все существующее в его глубинных основаниях, выходит за пределы чувственно данного, выявляет сущность происходящего в мире. Философское мышление получает возможность вести рассуждение, не обращаясь непосредственно к эмпирии, за счет оперирования идеальными объектами. Уже ученик Парменида Зенон строит свое исследование множественности и движения в форме особого связного рассуждения — доказательства. Дальнейшее развитие философской мысли в рамках «физиологии» состояло в поисках связи неизменного умопостигаемого бытия и изменчивости и множественности чувственно воспринимаемого мира. Ведь между глубинными основаниями существующего и эмпирией есть различие, но не должно быть разрыва, в противном случае само объяснение оказывается невозможным. Эмпедокл, Анаксагор и Демокрит как раз и предлагают различные варианты «примирения» открытия Парменида с реальностью множественности и движения.

Разложение традиционных форм регуляции полисной жизни, возрастание роли индивидуальной критической рефлексии в мотивации человеческой деятельности отразили в своем творчестве деятели греческого Просве-

щения — софисты. Большим достижением софистов является обобщение нового исторического опыта, приведшее к понятийной фиксации отличия человеческой субъективности от природных явлений: «произвольные» предписания законов установлены соглашением между людьми, тогда как необходимые веления природы возникают сами собой (80 В 44). (Точнее говоря, это различие имеется уже у Демокрита, но оно находится на периферии натурфилософской картины мира и не ведет к разрушению «физиологии», как у софистов.) Освоение человеческой субъективности как специфического элемента действительности ведется софистами старыми концептуальными средствами — мир в целом по-прежнему понимается как «фюсис», и, соответственно, человеческий субъект оказывается природным существом. Прагматический субъект не признает общезначимых ценностей и поэтому располагает лишь текучими «мнениями», что, естественно, приводит к отрицанию объективной истины: Протагор утверждает, что все истинно, Ксениад — что все ложно.

Релятивизм, к которому закономерно пришли софисты, свидетельствовал о кризисе догматического философствования «физиологов». Преодолев антропоморфность и чувственную конкретность образов мифологии, античная «физиология» осталась родственной мифологическому мышлению в том, что ее утверждения о действительности не опосредовались критической рефлексией процесса познания. Догматический характер той или иной картины действительности обусловлен неразличением материального и идеального, мышления и бытия, свойственным мифологии и сохраняющимся у досократиков. «Одно и то же есть мысль и то, о чем она мыслит», — именно это некритически принятое убеждение, впервые эксплицированное Парменидом (В 5), придает силу онтологическим построениям «физиологов». Софисты, выявив специфику человеческой субъективности, разрушают тем самым этот важнейший постулат досократики. То, что мыслится, рассуждает Горгий, не есть тем самым существующее, ведь нельзя считать все мыслимое существующим — помыслить можно и летающего человека, и едущие по морю колесницы (В 3. 77, 79). Однако открытие софистов состояло не в отрицании тождества бытия и мышления вообще, но в обнаружении незаконности некритического его принятия. Отныне проблема тождества бытия и мышления, т. е. проблема предметной истинности знания, становится неотъемлемой составной частью философской проблематики. Анализ процесса познания в плане тождества бытия и мышления является основанием признания законности представлений о действительности. Философское знание формируется как рациональное — не догматически принятое, а обоснованное критической рефлексией.

Постепенное формирование нового способа философствования осуществлялось в ходе критического преодоления софистического релятивизма в философских учениях Сократа, Платона и Аристотеля. Сократ, заявивший о своем безразличии к натурфилософским конструкциям, ориентирует свое исследование на поиск устойчивого в человеческой субъективности. Он обнаруживает, что в своей деятельности человек не может обойтись без некоторых обобщенных представлений: чтобы поступать по справедливости в конкретных случаях, необходимо знать, какова справедливость сама по себе. Тем самым оказывается возможным наличие у субъекта не одних лишь текучих мнений, но и знания, приобретающего устойчивость благодаря связанности общим в мышлении. Сократ не приписывает идеальным образованиям самостоятельного существования, но, выявляя логическую функцию идей-«эйдосов», подготавливает почву для радикальных онтологических новаций, осуществленных Платоном.

Платон совершает решающий шаг по преодолению кризисного состояния философии: он вырабатывает такую картину действительности, которой не страшна софистическая критика онтологических утверждений. Идеи, по мнению Платона, имеют не только субъективное значение для мышления, но и представляют собой подлинную реальность. Умопостигаемые идеи составляют предмет «знания», «мнение» же направлено на становящееся — вечно возникающее, но никогда не сущее⁴. В плане строения философского знания идеи в учении Платона играют двоякую роль: допущение существования идей представляет собой онтологическое утверждение, обосновываемое рефлексией познавательной деятельности (знать идею вещи — значит обладать не «мнением», а «знанием»). В то же время выявление идеи служит основанием самого различения «знания» и «мнения». Тем самым в учении Платона философствование осуществляется как рацио-

нальное мышление: онтологические представления обоснованы критической рефлексией.

Вместе с тем в философии Платона остается невыясненным способ бытия идеи в отдельной вещи. Коль скоро все отдельные вещи относятся к области становления и осваиваются «мнением», то налицо опасность отрыва объясняющих оснований эмпирической действительности от самой этой действительности. Платон вполне осознавал тупиковый характер такого варианта и в поздних диалогах — «Софисте» и «Пармениде» — предпринял попытку преодоления исходной ограниченности своей позиции посредством выявления и анализа диалектических отношений идей. Однако диалектика идей, даже самая изощренная, не в состоянии связать идею с эмпирически наличной вещью, коль скоро последняя изначально отнесена к области становления. Поэтому использование учения об идеях для объяснения чувственно-конкретного при построении космологической модели в «Тимее» дает лишь «правдоподобное мнение», а не собственно «знание»⁵.

Получение знания — «эпистеме» об изменяющихся вещах считает возможным Аристотель, формирующий собственную позицию через критическое преодоление взглядов Платона. Сама аристотелевская критика теории идей Платона — еще не полное отрицание последней. Традиционно считается, что Аристотель творчески использует и развивает основные идеи Платона. Критика платоновской философии отражает коррекцию исходной установки мыслителя: в центре внимания Аристотеля — не отличие идеи от вещи (эта тема уже разработана Платоном), а способ бытия эйдоса в изменяющейся вещи.

По мнению Аристотеля, философия, в отличие от других наук, имеющих дело с сущим особого рода, изучает сущее как сущее и то, что ему присуще как таковому⁶. Поскольку же сущее в первичном смысле есть сущность, философия изучает начала и причины сущностей. Сущность есть нечто изменяющееся и должна быть понята как таковая. Все изменяющееся переходит в противоположность. Для объяснения перехода не-сущего в сущее (и наоборот), приобретения или утраты определенности (формы) необходимо принять существование субстрата возникновения и уничтожения — материи. Сама по себе материя есть нечто неопределенное, но будучи способной приобрести форму, она суть возможность. Изменение и представляет собой осуществление сущего в возможности: соединение материи с формой. Коль скоро изменение именно таково, существуют предельные основания всякого возникновения, которые сами не возникают: Ум (форма форм) и последняя материя.

Прочие умозрительные науки, исследующие сущее особого рода, не дают никакого обоснования сути предмета, а исходят из нее, принимая ее как предпосылку, т. е. не исследуют критически собственные основания. Что же касается философии, то в сферу ее задач входит и анализ процессов познания. Исследование начал умозаключения, выявление наиболее достоверных начал исследуемого предмета также есть дело философа, подчеркивает Аристотель⁷. Критическая рефлексия очищает представления о действительности от «мнения», оставляя лишь достоверное знание — «эпистеме». Как «знание», так и «мнение» восходят к чувственному восприятию. Для получения «эпистеме» необходимо посредством «наведения» (индукции) восходить от единичного к общему, от очевидности частного — к усмотрению «нусом» (умом) начал доказательства. С этого пункта, собственно, и начинается наука, представляющая собой доказательное знание. Доказательство (научный силлогизм) суть умозаключение из самодостовверных посылок. В науке нет места произвольным утверждениям: начала надлежит принять (через «нус»), все остальное — доказать. Логический анализ выявляет бездоказательные положения, логические критерии выступают при этом основанием отличия «знания» от «мнения». Силлогистика представляет собой учение о методе рационального мышления, а философское знание, развертываемое коррелятивно правилам метода, характеризуется не просто связностью, но систематическим построением, и образует теорию. (Представления о методе возникли и до Аристотеля — таковы «майевтика» Сократа и «диалектика» Платона, но лишь у Стагирита фиксация метода мышления привела к созданию развернутого, детально разработанного учения.)

О завершении процесса становления философии как специфической формы познания свидетельствует наличие развитого философского самознания — Аристотель определяет специфику философского исследования, фиксируя место философии в ряду наук вообще и «умозрительных» наук

в частности. В своей последующей эволюции философия выступает как специфическая, относительно самостоятельная область профессиональной духовной деятельности.

Таким образом, характерные особенности философского мышления, формирующиеся в историческом развитии философии древнегреческой классики, находят свое отражение в специфике структурной организации философского знания. Свойственная философии установка на выработку рационального знания о действительности обуславливает неперенное наличие в зрелой философии комплекса логико-гносеологических представлений, служащих основанием оценки обоснованности онтологических утверждений. В процессе исторического изменения философии тот или иной основной элемент системы философского знания может получать большее или меньшее развитие, но в принципе не может быть элиминирован из состава философского знания.

¹ Аверинцев С. С. Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда // Новое в современной классической филологии. М., 1979. С. 46.

² Материалисты Древней Греции. М., 1955. С. 43.

³ Фрагменты приводятся по изданиям: Маковельский А. О. Досократики. Казань, 1914—1919. Ч. I—III; Маковельский А. О. Софисты. Баку, 1940—1941. Вып. I—II. В дальнейшем индексы используемых фрагментов приводятся в статье (в скобках).

⁴ См.: Платон. Сочинения. М., 1971. Т. 3. Ч. 1. С. 469.

⁵ Там же. С. 471.

⁶ См.: Аристотель. Сочинения. М., 1975. Т. 1. С. 119.

⁷ Там же. С. 125.

Н. Н. ЖОГОЛЬ

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ ПРОБЛЕМЫ МОРАЛЬНОЙ ЦЕННОСТИ В ФИЛОСОФИИ А. БЕРГСОНА

Актуальность аксиологической проблематики обусловила формирование в современной буржуазной философии нового аспекта анализа концепции А. Бергсона (1859—1941). Буржуазные исследователи видят в аксиологической сущности его философии «одно из наиболее фундаментальных средств для решения задачи века, которую Европа должна осуществить, чтобы выжить, не утратив своего собственного достоинства»¹.

Учитывая это, марксистская философия не может игнорировать необходимость критического анализа бергсоновского наследия с позиций аксиологической проблематики. В данной статье предпринята попытка выявить и осмыслить проблематику этого рода в связи с анализом взглядов Бергсона на мораль.

В исследовании морали Бергсон опирается на определенные представления о человеке, суть которых составляет идея целостности развертывания его жизненной активности. Чтобы достичь полноты бытия, человек, считает он, должен преодолеть то ограничение, которое налагает жизнь органическая на жизнь духовную. «Ослепленность» деятельностью, продиктованной пользой, влечет за собой **поверхностное** отношение к самому себе, так как активность, направленная на сохранение жизни, порождает то, что «мы живем больше для внешнего мира, нежели для нас самих; мы больше говорим, нежели мыслим, мы больше «объекты действия», нежели действующие лица. Действовать свободно — это значит овладевать самим собой»².

Будучи не в состоянии понять общественный характер деятельности, он рассматривает человека двупланово, в русле тенденции, сложившейся в классической немецкой философии. Если там путь от одного «я» к другому преодолевается посредством рациональной активности, то Бергсон избирает другой путь. Он считает, что наиболее специфичным для нашего **глубинного «я»** является «чистая длительность, в которой непрерывно движущееся прошлое постоянно наполняется абсолютно новым настоящим». Истинно свободный поступок предполагает проникновение в этот временной поток, для чего необходимо «сильным сосредоточением нашего «я» в себе самом сплотить наше постоянно ускользающее прошлое и ввести его полностью и нераздельно в создаваемое таким образом настоящее»³.

В поисках смысла существования, полноты бытия Бергсон приходит к