
Асмус В.Ф.

ПРОБЛЕМА ИНТУИЦИИ В ФИЛОСОФИИ И МАТЕМАТИКЕ

ОЧЕРК ИСТОРИИ: XVII – НАЧАЛО XX В.

Изд. 3-е, стереотипное
М.: Соцэгиз, 1963 – М.: Едиториал УРСС, 2004

Предисловие

Раздел I

ТЕОРИИ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ЗНАНИЯ В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ И В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ XVII-XVIII вв.

Глава первая. Проблема непосредственного знания в философии XVII в.

1. Учение об интуиции в рационализме XVII в.
2. Вопрос о непосредственном знании в материалистическом сенсуализме XVII в.

Глава вторая. Теории непосредственного знания в немецких метафизических учениях XVIII в.

1. Реакция против рационализма в Германии
2. Учение Гамана о непосредственном знании
3. Учение Ф.Г.Якоби о непосредственном знании

Раздел II

ТЕОРИИ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ЗНАНИЯ В НЕМЕЦКОМ ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ

Глава третья. Проблема интуиции в немецком классическом идеализме

1. Вопрос о непосредственном знании в философии Канта
2. Вопрос о непосредственном знании в философии Фихте
3. Вопрос о непосредственном знании в философии Шеллинга
4. Диалектика непосредственного и опосредствованного знания в философии Гегеля

Раздел III

АЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ИНТУИЦИИ В БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ИМПЕРИАЛИЗМА

Глава четвертая. Возникновение алогического интуитивизма. Шопенгауэр и его учение об интуиции

Глава пятая. Неинтеллектуалистические теории интуиции

1. Противоречивая оценка научного знания в буржуазной философии XX в.
2. Учение об интуиции в "философии духа" Бенедетто Кроче
3. Интуитивизм Анри Бергсона

Раздел IV

ВОПРОС ОБ ИНТУИЦИИ В МАТЕМАТИКЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.

Глава шестая. Ограничение применения интуиции в математике XIX в.

Глава седьмая. Теория множеств Кантора и интуиция актуально бесконечного

Глава восьмая. Проблема интуиции в философии математики Пуанкаре

Глава девятая. "Интуиционизм" и проблема интуиции в математике.

Заключение

Цитируемая литература

Книга известного российского философа, логика и литературоведа Валентина Фердинандовича Асмуса (1894-1975) посвящена истории разработки проблемы интуиции в философии и математике XVII – начала XX века. Свою задачу автор видит в точном различении "интуиции" как факта знания и философских теорий интуиции; в выявлении различий между философскими теориями интуиции, сменявшими друг друга в истории философии нового времени; в доказательстве несостоятельности теории "интуитивизма" и противопоставлении алогическому интуитивизму не только учений об интуиции, выработанных математиками и рационалистами XVII века, но и учений об интуиции, возникших в математике первой трети XX века.

Предисловие

Среди видов знания, различающихся философией, имеется так называемое непосредственное знание, именуемое некоторыми философами интуитивным знанием, или интуицией.

Непосредственным знанием эти философы называют знание, представляющее собой прямое усмотрение истины, то есть усмотрение объективной связи вещей, не опирающееся на доказательство.

Первоначальной формой такого знания, говорят они, является непосредственное усмотрение истины при помощи внешних чувств. Такое знание отличается, во-первых, непосредственным характером, оно не нуждается в доказательстве. Чтобы убедиться, например, в том, что я вижу нечто белое, мне нет необходимости доказывать истинность этого усмотрения. Истинность его открывается прямо. Во-вторых, во всех подобных случаях непосредственное усмотрение истины достигается при помощи чувств: зрения, слуха, обоняния, осязания и т.д. Непосредственное в отношении доказательства, это знание есть знание чувственное в отношении источника познания.

Так как из всех внешних чувств наиболее важным для познания является зрение, то всякое прямое, или непосредственное, усмотрение истины получило название "интуиции" – от латинского слова *intuitus*, буквально означающего "созерцание", "усмотрение", "видение", то есть усмотрение с помощью зрения. Поскольку же интуиция, о которой здесь идет речь, { { в оригинале отсутствует строка } } наглядных) элементах геометрии, об "интуитивных" предпосылках геометрии Евклида и т.д.*

* Разумеется, далеко не все математики пользуются термином "интуиция" только в этом – нефилософском – его значении. Многие ученые и целые школы математики (например, школа "интуиционизма", представленная Вейлем, Брауэром, Гейтингом и другими) связывают с термином "интуиция", помимо его нефилософского значения, другое – философское, и притом чисто идеалистическое, значение. Об этом речь впереди.

Точно так же если под "интеллектуальной интуицией" ученый понимает только прямое постижение умом истины, не выведенной из других истин посредством доказательства и не усматриваемой одними лишь внешними чувствами, то и против такого применения этого термина не может быть никаких принципиальных возражений. В этом случае термин "интеллектуальная интуиция" будет обозначать, как и термин "чувственная интуиция", только определенный факт знания или вид знания и отнюдь не будет необходимо связан с какой-либо философской теорией, *объясняющей* этот факт.

Но философия не только описывает, регистрирует виды знания и не только находит для каждого из них термин, она также дает и теоретическое объяснение каждого вида знания. Поэтому в истории философии термины "чувственная интуиция", "интеллектуальная интуиция" всегда применялись в связи с определенными философскими теориями интуитивного знания. В этих теориях точное описание реальных видов "интуитивного" (в указанном выше смысле) знания тесно переплетается с философским объяснением их.

Истолкование этих видов знания не могло не быть партийным. Как факт знания каждый вид интуиции – непререкаемая реальность, существующая в сфере познания для всех познающих. Но как *теория* фактов знания каждая теория интуиции есть теория *философская*: идеалистическая или материалистическая, метафизическая или диалектическая. Философских теорий интуиции столько, сколько существует гносеологических учений, объясняющих факты "непосредственного", или "интуитивной", познания.

Истории разработки этой проблемы в философии и математике XVII – начала XX в. и посвящается настоящая книга. Задача ее состоит, во-первых, в точном различении "интуиции" как факта знания и *философских теорий* интуиции. Если философ признает существование среди других видов знания также и знания интуитивного, то одно это признание еще ровно ничего не говорит о том, какова теория интуиции, характерная для этого философа, – материалистическая или идеалистическая. Судить об этом на основании одного только признания философом существования интуиции так же ошибочно, как ошибочно, например, судить о характере философии на основании утверждения философа, что всякое знание восходит в конечном счете к ощущению: это утверждение, как известно, может быть и материалистическим и идеалистическим.

Вторая задача настоящей работы состоит в выявлении различий между философскими теориями интуиции, сменявшими друг друга в истории философии нового времени. В первую очередь необходимо отличать рационалистические теории интуиции, а также теории интуиции, разрабатывавшиеся немецкими идеалистами и романтиками в конце XVIII – начале XIX в., от теорий так называемого "интуитивизма" – направления, возникшего в философском идеализме эпохи империализма. Теории интуиции, то есть философские учения об интуиции, развивали и Платон, и неоплатоники, и Декарт, и Лейбниц, и Кант, и Фихте, и их современники Гаман и Якоби, Шеллинг и Фридрих Шлегель, Гёте и Шопенгауэр, а в XX в. – Бергсон и Лосский, Гуссерль и Бенедетто Кроче и многие другие. Но было бы явной ошибкой считать всех их "интуитивистами" – такими, каким является, например, Бергсон. Не всякая теория интуиции есть теория "интуитивизма". "Интуитивизм" – совершенно особая историческая форма философского учения об интуиции.

Учения философов XVII в. об интуиции возникли на основе *рационалистического* понимания знания. В этих учениях нет *противопоставления* интуитивного мышления логическому мышлению. В них нет алогизма. Интуиция рассматривается в них как высший род знания, но знания все же интеллектуального.

Напротив, "интуитивизм" XX в. – форма критики интеллекта, отрицание интеллектуальных методов познания, выражение недоверия к способности науки адекватно познавать действительность. "Интуитивизм" – воззрение алогизма, течение, скептическое по отношению к науке и ее логическому аппарату.

В связи с этим *третья* задача настоящей работы – доказательство *несостоятельности* "интуитивизма". А так как учение об интуиции – на *рациональной* основе – возродилось в новейшей математике, где на него опираются весьма ценные достижения "интуиционистской" (конструктивистской) математики, то как *четвертая* задача книги явилась задача противопоставления упадочному, "алогическому" интуитивизму (типа Бергсона) не только учений об интуиции, выработанных математиками и рационалистами XVII в., но также и учений об интуиции, возникших в математике первой трети XX в. Поскольку учения эти (например, учение А. Пуанкаре) испытали влияние философского *идеализма*, возникла задача *отделить* собственно математическое – положительное, ценное – содержание математического понятия об интуиции и ее роли в математическом познании от превратных понятий философского идеализма, с которым теория интуиции связана вовсе не необходимо, а лишь в некоторые периоды истории мысли и лишь в лице некоторых его представителей.

Термин "интуиция" и философские учения об интуиции возникли еще в древнеиндийской и в древнегреческой философии. Чрезвычайно интересны также теории интуиции, созданные философами Возрождения, в частности Николаем Кузанским и Джордано Бруно. Однако ни античные теории интуиции, ни теории интуиции, возникшие в эпоху Возрождения, не

являются предметом данной работы. Настоящая книга рассматривает теории интуиции только начиная с рационализма XVII в.

Ограничение это оправданно. Характерная черта учений об интуиции, разрабатывавшихся в XVII в., состоит в том, что они возникли в тесной связи с гносеологическими проблемами, поставленными перед философией развитием математики и естествознания.

Рационалистические теории интуиции были попыткой выяснить основания, на которые опираются эти науки, а также характер достоверности результатов этих наук и их доказательств. Рассматривать теории интуиции, выдвинутые в XVII-XX вв., только как теории *философские*, без учета их обусловленности логическим характером современных им *математических, естественных и общественных наук*, нельзя. Именно в силу этой связи философских учений об интуиции с естественными и математическими науками история развития этих учений приобретает большой интерес.

Изучая историю развития философских теорий интуиции, мы убеждаемся, что теоретическим корнем содержащихся в них философских заблуждений был не только идеализм, отделявший усмотрения ума от живых, чувственных созерцаний, но также и метафизический метод мышления, абсолютизирующий различие между непосредственным и опосредствованным знанием и неспособный выяснить действительный путь развития знания. Вместе с тем изучение истории философских учений об интуиции покажет, какими общественно-историческими причинами было вызвано появление этих теорий и чьим классовым интересам отвечало их содержание.

Автор предлагаемой работы ни в какой мере не претендует не только на исчерпывающее, но даже на сколько-нибудь обстоятельное позитивное решение проблемы интуиции. В работе вопрос ставится, указывается принцип его решения, почерпнутый из учения классиков марксизма, и только. Для подробного и всестороннего рассмотрения вопроса об интуиции в нашей литературе пока что сделано слишком мало.

Проблема интуиции не привлекала внимания историков философии, может быть, потому, что они недостаточно оценивали важность различий между типами учений об интуиции, сменявших друг друга в развитии философии, а может быть, и потому, что они не отдавали себе полного отчета в значении, какое проблема интуиции имеет для теории науки. Как бы то ни было, но кому-нибудь все же необходимо начать работу, которой все равно не миновать.

РАЗДЕЛ I

ТЕОРИИ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ЗНАНИЯ В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ И В МЕТАФИЗИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ XVII-XVIII вв.

Глава Первая

ПРОБЛЕМА НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ЗНАНИЯ В ФИЛОСОФИИ XVII в.

1. Учение об интуиции в рационализме XVII в.

Теория познания и логика всегда развивались из стремления философски осознать и обосновать операции и формы познания, осуществляемые науками о природе и обществе. С изменениями в способе производства, в технике и главным образом в технике эксперимента изменялись и развивались способы и методы исследования, расширялся круг известных науке операций и методов познания. С развитием капиталистического производства, требовавшего расширения и углубления знаний о природе, а также совершенствования техники, возникли почти неизвестные античной науке методы экспериментального исследования явлений и связей природы. Пассивное наблюдение и умозрительная гипотеза уступили место активному экспериментальному исследованию и основанной на нем научной гипотезе. Возникает неизвестное древности понятие о законе природы. Движимая запросами развивающихся военного дела и средств сообщения с отдаленными странами и материками, растущей новой техники кораблестроения и кораблевождения, орошения и городского хозяйства, наука начинает сама указывать новые пути развития основным отраслям хозяйства. При этом связь и взаимодействие науки и растущего производства далеко не просты. Для достижения успехов естествознания, равно как и успехов техники, оказалось необходимым развитие таких отраслей науки, которые на первый взгляд казались независимыми от успехов техники и естествознания, но в действительности испытали огромное воздействие со стороны развивающегося производства. Наиболее необходимой для развития производства наукой была в то время математика. Без прогресса в области математики не могли развиваться механика, астрономия, баллистика, оптика и другие физические науки, необходимые буржуазному классу.

Разностороннее развитие естествознания и математики не могло, однако, ограничиться решением одних только практических задач, которые выдвигала перед наукой экономическая и политическая жизнь возникавшего капиталистического общества. Размежевание наук, выделение их из общего комплекса знаний вело к тому, что каждая из них не только стремилась оформиться как единое целое и определить свои задачи и методы, но и старалась дать философское – гносеологическое и логическое – обоснование этих задач и методов. Необходимость такого обоснования встала и перед математикой.

В XVII столетии ряд философов, часть которых были одновременно и математиками (Декарт, Локк, Лейбниц, Спиноза), исследуя своеобразие математического знания и пытаясь дать этому своеобразие гносеологическое и логическое объяснение, встретили при решении этой задачи трудность. Состоит она в следующем. Во-первых, суждение в математических науках обладает, по мнению этих философов, безусловной логической *всеобщностью* и *необходимостью*: любая доказанная в математике теорема справедлива не только для данного единичного объекта, а для любого объекта из класса объектов, который имеет в виду доказательство, и справедливость ее не может быть отрицаема. Во-вторых, особенность математических наук состоит, как полагали Декарт, Спиноза и Лейбниц, в том, что логическая необходимость доказываемых в них теорем не может иметь источник в опыте и в эмпирической индукции. Всякое положение, добытое при помощи опыта, не может быть *безусловно* необходимым. Оно может быть только вероятным. Но если это так, то откуда может почерпнуть математика эти свои логические признаки – всеобщность и необходимость? Если они не могут иметь основание в опыте, то в чем же тогда следует искать их основание?

Трудность эту некоторые философы XVII в. пытались преодолеть посредством проведения различия между непосредственным (интуитивным) знанием и знанием опосредствованным. Согласно их теории, математические истины в огромном своем большинстве опосредствованы доказательством. Но если мы будем продолжать восходящее движение мысли от доказанной теоремы к теоремам, на которые наука ссылается при ее доказательстве, а от этих последних в свою очередь к теоремам, лежащим в их основе, то это восхождение не может продолжаться беспрестанно. Рано или поздно мы дойдем до положений, которые в данной науке уже не

могут быть доказаны и принимаются без доказательства. Истинность этих положений якобы уже ничем не опосредствована. Их всеобщий и необходимый характер прямо, или непосредственно, усматривается умом.

Учение об интеллектуальной интуиции как непосредственном усмотрении с помощью ума необходимых и всеобщих связей вещей должно быть строго отличаемо и от учения о так называемых *врожденных* идеях и от учения об *априорном* знании.

Не всякое учение об интеллектуальной интуиции сочеталось в философии рационализма с признанием врожденных идей, то есть понятий, изначально присущих нашему уму. И действительно, учение об интеллектуальной интуиции есть учение о существовании истин особого рода – истин, достигаемых прямым интеллектуальным усмотрением. Напротив, учение о врожденности некоторых идей есть учение не о свойствах некоторых *истин*, а о свойствах некоторых *идей* – понятий. Для рационалистов XVII в. истина и идея, истина и понятие – вещи вовсе не тождественные: истина для них есть мысль о *связи* вещей, а идея – мысль о *предмете*. Истина всегда выражается в форме связи идей, но идея, то есть отдельное понятие, сама по себе не есть ни истина, ни заблуждение. Поэтому утверждение о том, что некоторые идеи не имеют источника в опыте, а прирождены нашему уму, вовсе еще не есть утверждение, будто существуют истины, прирожденные нашему уму. Иные рационалисты (например, Лейбниц), признававшие врожденность некоторой части наших идей, в то же время считали, что истина, то есть адекватное интеллектуальное усмотрение связи вещей, всегда в известной мере требует опыта, опирается на данные опыта и в этом смысле не может быть безусловно врожденной нашему уму. С другой стороны, некоторые сенсуалисты (например, Локк), признававшие интеллектуальную интуицию, то есть прямое усмотрение умом необходимых связей вещей, отрицали существование врожденных идей. По мнению Локка, есть интуитивно постигаемые истины, но нет никаких врожденных понятий. Поэтому и Лейбниц, видевший в интеллектуальной интуиции высший вид знания, вовсе не оспаривал тезиса Локка и предшествовавшего Локку эмпиризма, согласно которому в уме нет ничего, чего бы раньше не было в ощущении. Признавая этот тезис эмпиризма, Лейбниц по существу отказывался не только от признания врожденности истин, но также и от признания врожденности даже некоторых идей.

Отказ этот вылился у него в форму критики теории врожденных идей Декарта. По мнению Лейбница – впрочем, неточному, – Декарт утверждал, что некоторые идеи прирождены нашему уму в *совершенно готовом и законченном виде*. Этому взгляду Лейбниц противопоставил свое учение, согласно которому врожденные идеи существуют в нас только в виде известных склонностей и задатков ума, побуждаемых к развитию опытом и, в частности, ощущением. Однако задатки эти ни в коем случае не могут быть целиком сведены к опыту и к ощущению. Никакой опыт не может привести к знанию безусловно необходимых и безусловно всеобщих истин. Знание это осуществляется одним лишь умом, и хотя оно развивается в связи с опытом или даже по побуждению опыта, но из задатков одного только ума. Поэтому, принимая знаменитую формулу Аристотеля и эмпириков (в том числе и Локка) "нет в уме ничего, чего бы раньше не было в ощущении", Лейбниц добавляет: "кроме самого ума". Таким образом, Лейбниц считал, что в опыте есть все, что есть в уме, кроме способности ума возвышаться над случайным и частным до познания необходимого и всеобщего.

Подробно разбирать учения рационалистов и сенсуалистов о врожденности идей и условиях необходимого и всеобщего знания не является задачей данной главы.

Учение об интеллектуальной интуиции должно быть отличаемо также от гносеологического *априоризма*. Учение об интеллектуальной интуиции есть теория, возникающая как ответ на вопрос: способен ли ум мыслить некоторые истины непосредственно, без помощи

доказательства? Учение же об априорности некоторых знаний есть учение, возникшее как ответ на другой вопрос: существуют ли для ума истины, предшествующие опыту и от опыта не зависящие?

Теория интуиции есть теория, объясняющая непосредственный характер некоторых истин. Но непосредственность эта одними философами мыслилась как непосредственность знания, данного в опыте, другими – как непосредственность знания, предшествующего опыту, то есть априорного. Поэтому при решении вопроса о роли опыта в происхождении знания теории интуиции делятся на неаприористические и априористические. Так, например, большинство теорий чувственной интуиции вовсе не были теориями априористическими.

Напротив, теории интеллектуальной интуиции, создававшиеся рационалистами, были априористическими или по крайней мере заключали в себе элементы априоризма. И действительно, утверждаемая этими теориями невыводимость из опыта основных признаков достоверного знания – необходимости и всеобщности – неизбежно вела к признанию доопытного источника всех непосредственных истин, обладающих такими признаками.

Но если всякая рационалистическая теория интуиции заключала в себе элемент априоризма, то далеко не всякое учение априоризма сочеталось с теорией интеллектуальной интуиции. Были философы, которые допускали наличие в уме некоторых априорных знаний, но вместе с тем отрицали непосредственный, то есть интуитивный, воззрительный, характер этих априорных истин.

Таким философом был, например, Кант. Теория познания Канта априористична. Априористично также его учение о формах чувственной интуиции – о пространстве и времени. Однако, признавая интуитивный, воззрительный характер априорных форм чувственности, Кант отрицал способность человека к интеллектуальной интуиции. В учении Канта логический и гносеологический априоризм сочетается с отрицанием интуитивного характера знаний, априорно присущих интеллекту.

Что же представляет собой непосредственное, или интуитивное, знание, о котором говорили многие крупные философы XVII в., как идеалисты, так и материалисты: Декарт и Локк, Лейбниц и Спиноза?

Во-первых, интуитивное познание как *непосредственное* должно, согласно их учениям, отличать от рассудочного познания, опирающегося на логический аппарат определений, силлогизмов и доказательства. Так, например, Декарт (1596-1650) полагал, что основные аксиомы науки и философии – именно такие истины: непосредственные, интуитивные. Истины эти открываются путем прямого усмотрения разумом и не выводятся на основе правил логического определения. В своем труде "Разыскание истины посредством естественного света" Декарт писал: "Не станете же вы воображать, будто для приобретения... предварительных понятий необходимо принуждать и мучить наш ум, чтобы находить ближайший род и существенное различие вещей и из этих элементов составлять истинное определение" (33, 523*); "есть много вещей, которые мы делаем более темными, желая их определить, ибо вследствие их чрезвычайной простоты и ясности нам невозможно постигать их лучше, чем самих по себе" (33, 523-524). И далее: "К числу величайших ошибок, какие допускаются в науках, следует причислить, быть может, ошибку тех, кто хочет определять то, что должно просто знать" (33, 524).

* Здесь и далее первая цифра соответствует номеру, под которым цитируемое произведение значится в списке литературы, помещенном в конце книги. Вторая цифра – номер страницы этого произведения, на которой находится приводимая цитата. При цитировании

произведений на иностранных языках в ряде случаев указывается и соответствующая страница русского издания (эта, третья, цифра отделяется от второй цифры точкой с запятой).

Противопоставление интуиции как *способа непосредственного знания силлогистическому умозаключению* как способу знания опосредствованного четко проводится Декартом в его книге "Правила для руководства ума". Как только станет ясным, пишет Декарт, что познание той или иной вещи нельзя свести к индукции, "надлежит, отбросив все узы силлогизмов, вполне довериться интуиции как единственному остающемуся у нас пути, ибо все положения, непосредственно выведенные нами одно из другого, если заключение ясно, уже сводятся к подлинной интуиции" (33, 389). По мнению Декарта, нельзя составить ни одного силлогизма, дающего правильное заключение, если нет для этого материала, то есть если лица, составляющие силлогизм, не знают выводимой таким образом истины (см. 33, 406).

Спиноза (1632-1677), так же как и Декарт, считал, что дискурсивное определение одного из членов пропорции при условии, если даны остальные три, не дает адекватной пропорциональности этих чисел. Если бы такая пропорциональность была найдена, то ее "видели бы... интуитивно, а не в результате какого бы то ни было действия" (90, 9; 327). В "Кратком трактате" Спинозы тот же пример с пропорцией сопровождается следующим пояснением: имеющий самое ясное познание не нуждается ни в чем – ни в усвоенном понаслышке, ни в опыте, ни в искусстве умозаключения, "так как он своей интуицией сразу видит пропорциональность во всех вычислениях" (91, 303; 114). Наконец, в "Этике", приводя тот же пример, Спиноза отмечает, что интуитивное усмотрение четвертого члена пропорции гораздо более ясно, чем его дискурсивный вывод, "так как из самого отношения первого числа ко второму, которое мы видим одним созерцанием, мы прямо выводим четвертое" (90, 110; 439).

Такова первая черта интуитивного, или непосредственного, познания, как его понимали рационалисты XVII в., – *независимость от умозаключения и доказательства*.

Вторая черта интуиции состоит, согласно их учению, в том, что интуиция есть не просто один из видов интеллектуального познания, а его *высший* вид. Так, в системе Декарта высшим и наиболее достоверным основоположением признается аксиома: "Я мыслю, следовательно, я существую", Декарт подчеркивал, что убеждение в истинности этой аксиомы есть результат не умозаключения и не доказательства, а непосредственного усмотрения ума. Именно в силу непосредственности интеллектуального усмотрения интуиция и является, по мнению Декарта и других рационалистов, высшим видом знания. Особенно четко эта мысль выражена в учении Спинозы: "Только четвертым способом (то есть через *интуицию*. – В.А.) постигается адекватная сущность вещи, и притом без опасности заблуждения; поэтому такой способ преимущественно перед всеми другими будет готов к использованию" (90, 10; 328); в соответствии с этим Спиноза и в "Этике" наряду с познанием первого и второго рода различает еще "иной, третий, который мы будем называть *интуитивным знанием*". Этот род познания "ведет от адекватной идеи формальной сущности каких-нибудь атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей" (90, 110; 439).

Подобно Спинозе Лейбниц (1646-1716) также считал интуитивное познание наиболее совершенным родом знания. "Самое совершенное знание, – утверждал он, – то, которое в одно и то же время и адекватно и интуитивно" (71, 422). Лейбниц полагал, что "первичное отчетливое понятие мы можем познать только интуитивно", что "мы не имеем идей даже относительно тех предметов, которые мы познаем отчетливо, если мы не пользуемся интуитивным знанием" (71, 424). Так же обосновывает он свою точку зрения и в "Рассуждении о метафизике", где доказывает, что "только тогда, когда наше познание бывает

ясным (при смутных понятиях) или *интуитивным* (при отчетливых), – только тогда мы созерцаем полную идею" (71, 451).

Характерное для рационалистов обособление ума от чувственности объясняется не одним лишь идеалистическим пренебрежением их к чувственному знанию. Обособляя ум от чувственности, рационалисты XVII в. исходили и из *логических* соображений. Только непосредственное усмотрение *ума* (интеллекта) способно, по их мнению, удостоверить нас во всеобщем и необходимом значении математических аксиом и теорем. Опыт, не освещенный "естественным светом" разума, не включает в себе гарантий всеобщности и необходимости знаний, добытых эмпирически.

Этого положения придерживаются все рационалисты, но особенно четко оно было сформулировано в учении Лейбница. Так, в письме к королеве Софье-Шарлотте Лейбниц писал: "Чувства доставляют нам питательный материал для мышления, и у нас никогда не бывает мыслей, столь отвлеченных, чтобы к ним не примешивалось чего-либо чувственного. Но мышление требует еще иного, сверх того, что чувственно" (73, 506). "Так как чувства и индуктивные заключения, – читаем мы в том же письме, – не могут дать нам вполне всеобщие и абсолютно необходимые истины, а говорят лишь о том, что есть и что обычно бывает в частных случаях, и так как мы тем не менее знаем всеобщие и необходимые истины наук, – в чем и состоит преимущество, возвышающее нас над животными, – то отсюда следует, что мы почерпнули эти истины в какой-то мере из того, что находится в нас..." (73, 505-506).

Это учение безусловно идеалистично. Оно рассматривает ощущение только как толчок для усмотрений ума, не заключающих в себе по сути ничего чувственного. Хотя интеллектуальная интуиция есть "видение", "воззрение", "созерцание", термины эти здесь применяются не в своем исходном, чувственном, значении, а метафорически.

Больше того. Одним из результатов резкого обособления интеллектуальной интуиции от интуиции чувственной был *априоризм*. Если всеобщие и необходимые истины математических наук существуют и если они не могут быть почерпнуты из чувственных данных, то остается признать, что источник их (по крайней мере отчасти) находится в самом уме, то есть априорен. Именно так – в этом случае ошибочно – рассуждал и Лейбниц.

Не будучи чувственной, интуиция рационалистов остается целиком в сфере познания *интеллектуального*. Правда, рационалисты отличают интуитивное познание от познания *дискурсивного*, идущего к постижению истины путем умозаключений и доказательства. Но это различие между интуитивным и демонстративным знанием ("демонстрацией") есть различие только двух видов интеллектуального познания. Как и демонстрация, интуиция рационалистов принадлежит к роду *логического* познания. Поэтому учение рационалистов об интуитивном, непосредственном, характере исходных истин науки не включает в себе тенденций *алогизма* или *антиинтеллектуализма*. Даже в тех случаях (как это было у Декарта), когда рационалистическое учение об интуиции в известной степени ограничивало сферу применения силлогизмов, ограничение это ни в какой мере не умаляло прав логики и интеллекта вообще. Выдвигая наряду с формами дефиниции и силлогистического умозаключения другие формы и средства познания, рационалисты, развивавшие учение о нечувственной, интеллектуальной, интуиции, не сомневались в том, что эти формы и средства, пусть даже высшие, лежат в той же области интеллекта, входят в род логических средств познания. Интуиция и демонстрация выступают в них не как исключаяющие друг друга члены противоречия, а как связанные единством категории рода и вида: непосредственное, интуитивное, познание есть лишь наиболее совершенный вид интеллектуального познания.

Более того, сама мысль рационалистов XVII в. об интуиции как о высшей ступени достоверного познания вытекала из интеллектуалистического характера их теории познания. Согласно их учению, чувственная интуиция не может быть средством для обоснования логической всеобщности и необходимости истин, добываемых математикой – арифметикой и геометрией. Таким средством, утверждали они, не может быть и логическая связь умозаключения, так как ею гарантируется только необходимость логического перехода от одних признанных положений к другим, но никак не необходимая истинность самого утверждаемого положения. Ни отрицание *способности* чувственной интуиции к обоснованию принципов математического знания, ни отрицание *способности* логической связи умозаключения к обоснованию содержательной истинности исходных принципов, аксиом и посылок математического знания не есть признание того, что непосредственное усмотрение истинности этих принципов, аксиом и посылок во всей их всеобщности и необходимости может быть достигнуто с помощью какой-то внелогической, или внеинтеллектуальной, способности познания. Именно интеллектуальный – и только интеллектуальный – характер первоначальных простых интуиции делает их условием и основанием всеобщих и необходимых истин математики. Интуиция в представлении рационалистов XVII в. есть высшее проявление единства знания, и притом знания *интеллектуального*, ибо в акте интуиции разум одновременно и мыслит и созерцает. Его созерцание не есть лишь чувственное познание единичного, а есть *интеллектуальное* созерцание всеобщих и необходимых связей предмета, а мышление не есть пустое, формальное связывание понятий и посылок, взятых в отрыве от их содержательной истинности: через логический порядок и связь идей мышление постигает порядок и связь самих вещей. Мысль эту сжато выразил Спиноза в знаменитой седьмой теореме второй части "Этики": "Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей" (90, 80; 407).

2. Вопрос о непосредственном знании в материалистическом сенсуализме XVII в.

Было бы ошибкой полагать, что материалистические философы XVII в., выдвинувшие проблему обоснования логической необходимости и логической всеобщности достоверного – математического и естественнонаучного – знания, в силу метафизической ограниченности их философии смогли выработать только одно-единственное решение этого вопроса – решение, представленное рационалистическими теориями интуиции.

Историческое изучение показывает, что метафизический материализм XVII в. выработал и совершенно другое решение. Оно было предложено метафизическими материалистами, тяготевшими к *номинализму* – к номиналистическим теориям языка и к номиналистической логике. Классическим представителем этого направления был Гоббс (1588-1679).

Предложенное Гоббсом решение проблемы опирается отнюдь не на понятие об интуиции и потому вовсе не есть теория интуиции. Для Гоббса, Декарта и Спинозы общим является не учение об интуиции, а, во-первых, постановка вопроса об основах логической необходимости и всеобщности математики и математического естествознания; во-вторых, твердое убеждение в том, что опыт и основанная на опыте индукция никогда не могут дать знание, отличающееся подобно математическому знанию логическими свойствами необходимости и всеобщности. Эта предпосылка, общая как для рационалистов, так и для сенсуалистов XVII в., обусловлена метафизическим характером философии XVII в. Ни метафизики-рационалисты, ни метафизики-сенсуалисты (в том числе и материалистические сенсуалисты) не могли понять, каким образом из знания, порожденного опытом и обладающего относительной необходимостью и всеобщностью, может следовать знание, обладающее уже не относительной, а *безусловной* всеобщностью и необходимостью. А так как самый факт существования необходимого и всеобщего знания в математике и математическом

естествознании признавали и рационалисты и сенсуалисты, то перед ними встала неизбежная задача объяснить источник и основание этого знания.

Рационалисты дали один вариант решения этой задачи. Источником логической необходимости и всеобщности всех знаний математического типа они признавали интуицию, но не интуицию чувств, а интуицию ума. Таким было решение, предложенное Декартом, Спинозой, Лейбницем.

Гоббс выдвинул другой вариант решения этой задачи. Источником логической необходимости и всеобщности всех знаний математического типа он признавал не интуицию, а способность слов нашего языка быть знаками общих понятий. В самих вещах, по мнению Гоббса, общего нет. Но оно существует в языке как совокупность знаков, посредством которых обозначаются свойства, характерные для любых предметов класса, носящих общее им всем наименование.

Решение вопроса, предложенное и рационалистами, и Гоббсом, ошибочно. При этом корень ошибки рационалистов и Гоббса один и тот же – метафизический отрыв единичного от особенного и общего. У рационалистов ощущение, образ воображения отрываются от понятия, от интуиции ума. У Гоббса слово как знак понятия отрывается от самого понятия, отражающего связь общего с единичным. Поэтому рассмотрение рационалистических теорий интуиции необходимо дополнить рассмотрением объяснения, предложенного Гоббсом.

По Гоббсу, как бы часто ни наблюдалась в опыте связь между какими-либо явлениями, это наблюдение не может дать ни *достоверное всеобщее* знание, ни представление о связи между этими явлениями. Необходимый порядок природы не зависит от нашей воли, определить же посредством наблюдения *все* без исключения обстоятельства, вызывающие то или другое явление, мы не можем: таких обстоятельств всегда бесчисленное множество. Вот пример: "Хотя человек до настоящего времени постоянно наблюдал, что день и ночь чередуются, он, однако, не может отсюда заключать, что они таким же образом чередовались всегда или будут таким же образом чередоваться во веки веков" (8, 229). Отсюда Гоббс делает вывод, что "*из опыта нельзя вывести никакого заключения, которое имело бы характер всеобщности*. Если признаки в двадцати случаях оказываются верными и только в одном обманывают, то человек может ставить в заклад двадцать против одного за то, что предполагаемое явление наступит или что оно имело место, но он не может считать свое заключение безусловной истиной" (8, 230).

Из этих рассуждений видно, что Гоббс полностью разделял убеждение рационалистов в неспособности опыта к обоснованию всеобщих истин. Он согласен с рационалистами и в том, что всеобщие истины все же существуют. Они существуют, по его мнению, прежде всего в математическом знании.

Вопрос о возможности всеобщих и необходимых истин в науках Гоббс, как было уже сказано, решает с помощью номиналистической теории знаков. В этом он коренным образом расходится с рационализмом. Правда, он согласен с рационалистами в том, что математическое знание имеет неопытное происхождение и что опыт и эмпирическая индукция не могут быть средством для обоснования всеобщих истин. В то же время он не разделял их учения об *интуитивном* характере исходных положений математики. Гоббс в известной мере также априорист (в математике). Однако априоризм теории математики Гоббса конструктивный. Математика, согласно Гоббсу, – априорная наука, но не потому, что она обладает априорными интуициями, а потому, что дедуцирует из априорных построений, или конструкций.

Совершенно иным оказалось отношение к рационалистическому интуитивизму у корифея сенсуалистической теории познания XVII в. Локка (1632-1704).

Источник всех истин, по утверждению Локка, – идеи, возникающие в опыте вследствие воздействия вещей на чувства. Однако Локк строго отличает истину от идеи. Истина, по его мнению, не идея, а усмотрение соответствия или несоответствия наших идей между собой. Локк считал, что так как все идеи без исключения возникают только из опыта, то невозможны никакие врожденные идеи. Поскольку рационализм признавал врожденность идей, их неопытное происхождение, Локк был самым решительным противником рационализма.

Но так как истина, по Локку, не идея, а усмотрение соответствия (или несоответствия) между идеями, то отрицание врожденности идей вовсе не означает у него отрицания интуитивных истин. Локк признает, что соответствие между идеями в известных случаях усматривается умом сразу, прямо, непосредственно, интуитивно. Поэтому в вопросе о возможности интуитивного знания он разделял ряд положений рационализма.

Возникающее из опыта, и только из опыта, все наше знание, по заявлению Локка в "Опыте о человеческом разуме", "состоит в созерцании умом (mind) своих идей" (74, 433; 519). Различные способы восприятия умом соответствия или несоответствия идей порождают различные способы познания. Этим определяется также и степень ясности познания. Наиболее ясным видом познания Локк считал *непосредственное*, или *интуитивное*, познание. Так называет он тот вид познания, при котором "ум воспринимает соответствие или несоответствие двух идей непосредственно от них самих, без вмешательства других идей". Такого рода знание, по Локку, – "самое ясное и достоверное, какое только возможно для человеческой слабости". Эта часть познания "неотразима: подобно яркому солнечному свету она заставляет воспринимать себя непосредственно, как только ум устремляет свой взор в этом направлении. Для колебания, сомнения, изучения не остается никакого места: ум тотчас же заполняется ее ясным светом". С особой силой Локк подчеркивает, что при непосредственном созерцании, или интуитивном познании, ум "не нуждается... в доказательстве либо изучении, но воспринимает истину, как глаз воспринимает свет, только благодаря тому, что он на него направлен" (74, 433; 519). И от такого непосредственного созерцания, или интуиции, по мнению Локка, всецело зависит достоверность и очевидность "всего нашего познания". Кто требует от знания большей достоверности, тот "не знает сам, чего требует, и только показывает, что он хочет быть скептиком, не имея к тому способности" (74, 433; 520).

Значение, которое приписывает Локк интуитивному знанию, становится особенно понятным при сопоставлении локковской интуиции с тем видом знания, который он называет "демонстративным знанием", или "рассуждением". По Локку, всякое знание состоит в установлении соответствия двух идей. Однако далеко не во всех случаях это соответствие (или несоответствие) может быть воспринято умом непосредственно. Во всех случаях, когда ум "не может соединить свои идеи так, чтобы воспринять их соответствие или несоответствие непосредственным сравнением этих идей, сопоставлением и приложением их друг к другу, он старается открыть искомое соответствие или несоответствие через посредство других идей" (74, 434; 520). Такое опосредствованное восприятие соответствия или несоответствия идей и есть, по мнению Локка, "демонстративное" знание, а посредствующие идеи, помогающие раскрыть соответствие двух других, суть "доказательства".

Демонстративное знание вполне достоверно. Однако очевидность его "совсем не так ясна и ярка, как у познания интуитивного, и согласие [на него] дается не так скоро" (74, 434; 521). Правда, и при демонстративном знании ум в конце концов воспринимает соответствие или несоответствие рассматриваемых идей, однако достигается это не без труда и напряжения: для

усмотрения этого соответствия недостаточно одного мимолетного взгляда и требуется настойчивое внимание и искание.

Неизбежность медленного движения вперед по ступеням познания не есть, однако, единственный недостаток демонстративного знания по сравнению со знанием непосредственным. Другой его недостаток состоит, согласно Локку, в том, что этот вид знания не свободен от сомнения. Хотя при доказательстве, после того как соответствие или несоответствие установлено благодаря введению посредствующих идей, всякое сомнение устраняется, тем не менее до доказательства сомнение имело место. Напротив, при интуитивном познании ум *непосредственно* воспринимает соответствие или несоответствие идей.

Чем больше звеньев опосредствования в доказательстве, тем менее ясным оказывается его итог. Например, изображение, отраженное последовательно несколькими зеркалами, приводит к знанию, пока сохраняется сходство и соответствие с предметом. Но при каждом последующем отражении абсолютная ясность и раздельность первого изображения "уменьшается непрерывно, пока наконец после многих переходов в изображении не появится большая примесь тусклости и оно не перестанет быть ясным с первого взгляда, особенно для слабых глаз" (74, 435; 521).

Локк, таким образом, считал, что демонстративное знание уступает знанию интуитивному в отношении ясности и раздельности. Даже если бы каким-нибудь образом удалось устранить эти его недостатки, оно не могло бы существовать *само по себе*, без непосредственного, интуитивного знания. Интуиция может существовать без демонстрации, но обратное невозможно. Каждый шаг демонстративного знания должен обладать интуитивной очевидностью. При каждом шаге разума по пути демонстративного познания "существует интуитивное познание того искомого разумом соответствия или несоответствия с ближайшей посредствующей идеей, которое служит доказательством" (74, 435; 522). Если соответствие усматривается само по себе, то это интуиция, но если оно не может быть усмотрено само по себе, то для его обнаружения необходима какая-нибудь посредствующая идея.

Так решает Локк вопрос о сравнительной ценности и самостоятельности интуитивного и демонстративного видов познания. Но он не ограничивается их сопоставлением с точки зрения достоверности, ясности и отчетливости. Интуицию и демонстрацию он исследует также и с точки зрения *объема* знания, доступного каждому из этих видов познания.

Как уже отмечалось выше, всякое знание сводится Локком к усмотрению соответствия или несоответствия наших идей. Это усмотрение может быть достигнуто тремя способами: 1) через непосредственное сравнение двух идей, то есть через интуицию; 2) через рассуждение, исследующее соответствие либо несоответствие двух идей посредством привлечения других идей; 3) через *ощущение*, которое воспринимает существование единичных вещей. В согласии с этим познание может быть: 1) интуитивным, 2) демонстративным и 3) сенситивным, то есть чувственным.

По Локку, ни один из этих трех видов познания не может простирается на все наши идеи и на все, что мы хотели бы знать о них. В этом отношении ограничено также и интуитивное познание. Мы не можем, утверждает Локк, исследовать и воспринимать все взаимные отношения идей при помощи их *непосредственного сопоставления*. Так, имея идеи тупоугольного и остроугольного треугольников с равными основаниями, я могу воспринять интуитивно, что один треугольник отличается от другого. Но я не могу узнать интуитивно, равновелики их площади или нет: соответствие или несоответствие их площадей никак не может быть усмотрено непосредственным сравнением, ибо различие фигуры исключает

возможность точного непосредственного наложения сторон одного треугольника на стороны другого (см. 74, 440; 527).

Но и сфера демонстративного познания, по мнению Локка, ограничена. Наше познание не может простираться на всю область наших идей: между различными идеями мы не всегда можем найти промежуточные, или посредствующие, идеи, которые можно было бы во всех звеньях дедукции связать одну с Другой с помощью интуитивного познания. "А где этого нет, — замечает Локк, — там нет познания и демонстрации" (74, 440; 527). Таким образом, ни интуитивное, ни демонстративное познание не может простираться на все отношения *всех* наших идей. Еще уже, по Локку, область применения чувственного, или сенситивного, познания. Так как сенситивное познание "не простирается дальше существования вещей, представляющихся нашим чувствам в каждый данный момент, то оно гораздо уже предыдущих" (74, 440; 527).

Итак, Локк считал, что как с точки зрения достоверности, ясности и отчетливости познания, так и с точки зрения его объема, или границ его применения, непосредственное, или интуитивное, познание должно быть признано самым совершенным из всех возможных видов знания.

Очевидная близость учения Локка о непосредственном и демонстративном знании к соответствующему учению рационализма не должна, однако, быть поводом для забвения важного *принципиального различия* между ними. Учение Декарта об интуиции тесно связано с априоризмом и идеализмом его теории познания. Напротив, у Локка интуиция, понимаемая как непосредственное и вместе с тем интеллектуальное усмотрение истины, отнюдь не есть усмотрение априорное. По его учению, возможность непосредственного усмотрения согласия или несогласия идей обусловлена наличием в уме самих идей. Но источником идей может быть только опыт, то есть воздействие на органы чувств вещей, существующих объективно, независимо от сознания. Поэтому, соглашаясь с учением Декарта об интуиции как наиболее совершенном, достоверном, ясном и отчетливом виде знания, а также разделяя его учение об интеллектуальном характере непосредственного знания и о более широкой области его применения сравнительно с областью применения чувственного познания, Локк подвергает критике учение Декарта о врожденности идей.

Столь же существенным было различие между Локком и философами-рационалистами и в решении вопроса об истине. Для рационалистов в связях идей повторяется порядок и связь вещей. Выше была приведена известная формулировка Спинозы, выражающая отождествление порядка и связи идей с порядком и связью вещей. В учении Локка этого отождествления нет. Истина сводится Локком к одному лишь соответствию или несоответствию идей. Теория истины становится у Локка теорией *концептуалистической*.

Глава Вторая

ТЕОРИИ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ЗНАНИЯ В НЕМЕЦКИХ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ УЧЕНИЯХ XVIII в.

1. Реакция против рационализма в Германии

В XVIII в. во Франции, в Голландии, а затем и в Германии возникло течение, направленное против рационализма и рассудочной философии Просвещения. Это течение было сложным явлением и отражало противоречивые тенденции теоретической мысли того времени. Для представителей этого направления характерна прежде всего борьба против материализма и

натурализма французской просветительской философии, против ее атеистических тенденций, против теорий, выдвигавших на первый план в познании рассудок. Это течение основывалось на идее о том, что даже в области познания, где, казалось бы, рассудку принадлежат все права, мышление не может ограничиться одними лишь рассудочными формами; что познание наиболее сложных предметов осуществляется не только посредством рассудка, но также с помощью чувств и разума – высшей по сравнению с рассудком способности познания.

Против рационализма выступали писатели и мыслители, которые сами отдавали немалую дань рационалистическому Просвещению, например Руссо (1712-1778). Он был одновременно и просветителем, и борцом против некоторых черт Просвещения, и рационалистом (сводившим веру к тому минимуму, который может быть допущен рассудком), и борцом против рационализма. Руссо видел в чувстве самостоятельный и даже основной элемент духовной жизни человека. Чувство, естественность, природу, непосредственность он противопоставлял рассудку, извращениям цивилизации, мысли, опосредствованной рассуждением, доказательством.

Руссо высказывал сомнение в способности философии познать истину (которая для него была прежде всего нравственной истиной) посредством логического рассуждения и доказательства. Рассуждение, то есть способность формального определения и формального доказательства, он противопоставлял разуму, познающему предметную истину. Предаваясь рассуждению и стремясь к знанию, опосредствованному рассуждением, наша душа, говорил Руссо, ослабляет и извращает то самое суждение, которое она должна была бы совершенствовать. Орган рассуждения – рассудок, но рассудок не дает нам самого необходимого знания: рассудок действует в нас только посредством чувств, но чувства даны нам не для знания (ибо они сообщают слишком мало материала), а лишь для нашего самосохранения. До тех пор пока мы опираемся только на рассудок и на опосредствованное знание, мы не можем познать ни дух, ни материю.

Призыв Руссо к чувству, содержащийся как в его художественных произведениях, так и в философских, социальных и педагогических трактатах, оказал огромное влияние не только во Франции, но и за ее пределами. Однако Руссо не оставил систематически разработанной теории непосредственного знания. Вопросы теории познания и логики почти совершенно не привлекали его внимания.

В особую теорию представления о непосредственном знании начинают складываться во второй половине XVIII в. в Германии. Движение против рационализма и против рационалистических теорий опосредствованного знания возникло здесь не только под влиянием Руссо, но прежде всего в непосредственной борьбе против той формы рационализма, которая в XVIII в. получила широкое распространение в самой Германии, а именно против рационализма учеников Христиана Вольфа, в особенности против берлинской группы просветителей. Немецкие рационалисты-вольфианцы довели до крайности притязания доказательного, основывающегося на формах рассудка знания. Они далеко отклонились от принципа Паскаля, требовавшего от ученого понимания того, что должно быть доказано и чего не следует доказывать, забыли принцип Декарта, который требовал понимания того, что в науке должно быть определено, а чего определять не следует.

Против французского и немецкого рационализма выступили в Германии Иоганн Георг Гаман, затем его ученик и друг Фридрих Генрих Якоби. Однако борьба, начатая ими, оказалась не только борьбой против материализма, атеизма и рационализма Просвещения. Объективно она явилась одним из теоретических условий возникновения идеалистической диалектики в немецкой философии XVIII в. Критикуя опосредствованное, рассудочное знание и формально-логическое мышление, движущееся в конечных несовместимых противоречиях рассудка,

Гаман и Якоби противопоставили ему другой вид знания, основывающийся на способности *разума* открывать единство противоположностей. Это единство разум открывает там, где рассудок видит только несовместимые противоречия. Однако такое усмотрение единства и совпадения противоположностей доступно, по учению Гамана и Якоби, только непосредственному знанию, или интуиции.

Мысль Гамана и Якоби о том, что высшим видом знания является знание, усматривающее единство противоположностей в живом, реальном предмете, оказала влияние на развитие идеалистической диалектики Фихте-старшего, Шеллинга и даже Гегеля.

Односторонность Гамана и Якоби в критике опосредствованного знания побудила Канта и Гегеля выступить против этих мыслителей. Исходя из совершенно различных оснований и совершенно различного понимания природы знания. Кант и Гегель вопреки Гаману и Якоби утверждали, что опосредствованное знание, основывающееся на логических формах рассудка и разума, совершенно необходимый и ценнейший вид знания. Они полагали, что знание, принимающее форму науки, не может быть *только* непосредственным знанием и что в достижении такого знания важная роль принадлежит опосредствованным формам мышления: понятию, суждению, умозаключению.

В настоящем разделе делается попытка осветить вопрос об одном из теоретических источников диалектики в классическом немецком идеализме. Не разобравшись в очень сложных фактах борьбы вокруг вопроса о непосредственном знании в немецкой философской литературе конца XVIII и начала XIX в., трудно выявить даже главные черты истории классической немецкой диалектики. Парадоксальность идейного развития Германии во второй половине XVIII в. состояла в том, что философия непосредственного знания Гамана и Якоби, в основе своей, несомненно, антирационалистическая, способствовала возникновению и развитию самого прогрессивного явления в немецкой классической философии – диалектики. Парадокс этот кажется необъяснимым только до тех пор, пока не вскрыта крайняя противоречивость учения Гамана и Якоби о непосредственном знании.

2. Учение Гамана о непосредственном знании

В Германии в XVIII в. первым сторонником учения о превосходстве непосредственного знания стал Гаман (1730-1788). Учение это Гаман излагал не в законченных философских работах, а в статьях, отрывках, письмах, рецензиях, почти всегда написанных по поводу прочитанных им книг или интересовавших его явлений философской и литературной жизни. Причудливые по форме, крайне своеобразные по содержанию, эти статьи отличались полемической направленностью.

Сам Гаман не скрывал, что главной движущей силой в его полемике и литературной деятельности была ненависть к Просвещению, которое он, как правоверный лютеранин, начитавшийся Библии, называл "Вавилоном". "Ненависть к Вавилону является настоящим ключом к объяснению моего авторства", – писал он Якоби (см. 43, 199).

По всем основным вопросам исторического, политического, религиозного мировоззрения Гаман был убежденным консерваторм, сторонником сохранения существующего порядка, противником всяких радикальных, не говоря уже о революционных, преобразований. Он яростно нападал на берлинских деятелей Просвещения за то, что они не дорожили исторически сложившимися, по сути феодальными, учреждениями и установлениями. Он нападал на просветителей за то, что их философия прямо-де подстрекала к бунту против существующего политического порядка, то есть против прусской монархии. Он обвинял их и в том, что они не только подрывали, как ему казалось, устой протестантского благочестия, но

и вообще стояли на пороге полного безверия. Критикуя вольфианство и берлинское Просвещение, он видел в них только натурализм, бездушный механицизм и плоский рассудочный рационализм. Он был далек от понимания того, что в борьбе со схоластикой XVII, а отчасти XVIII в. рационализм сыграл важную роль как попытка научного, хотя и метафизического, обоснования метода, необходимого для объяснения явлений природы, для развития математического и физического познания.

Борьба Гамана против немецкого (и французского) Просвещения, направленная прежде всего против натуралистических тенденций философии и этики немецких просветителей, была двойственной. Уже Х. Вольф со своими многочисленными учениками попытался обосновать этику не протестантским учением о первородном грехе, об испорченности человека, не предписаниями Библии, а законами самой природы. Не противопоставляя закона природы закону бога, Вольф тем не менее утверждал, что для различения добра и зла воля бога не требуется.

Против элементов натурализма, содержащихся в учении Вольфа и вольфианцев, Гаман восставал с позиций ортодоксального лютеранского богословия. В этом реакционность его критики. Однако он критиковал в философии Просвещения не только чрезмерные притязания рационализма, но и вырождение этого рационализма в плоскую рассудочность и метафизичность. Поэтому предмет гамановской критики – философия не Вольфа, не Баумгартена, а их продолжателей – берлинских просветителей. Главой этой берлинской группы просветителей был Николаи, а ее литературным органом – журнал "Allgemeine deutsche Bibliothek". Другим видным представителем берлинцев был Моисей Мендельсон. Гаман осуждал их тенденцию провозглашать формально-логический рассудок высшим критерием и орудием познания.

Не менее резко нападал Гаман на берлинских просветителей за отвлеченный и неисторический дух их мышления, за боязнь вступить в борьбу с галломанией, насаждавшейся прусским королем Фридрихом II, за презрительное отношение к немецкой национальной литературе. Гаман вскрывает противоречие между характерной для берлинцев проповедью свободы научных и философских мнений и деспотизмом, нетерпимостью, с какими они стремились распространять свои доктрины. Узкому, сектантскому духу берлинского Просвещения, его деспотической агрессивности Гаман нанес удар в своем сочинении "Голгофа и Шеблимини". Гёте, большой почитатель Гамана, находил, что педанты берлинского рационализма были осмеяны в этом сочинении с неподражаемым остроумием.*

* Характеристика Гамана, а также оценка влияния его идей на Гёте и других его современников содержатся в автобиографии Гёте "Wahrheit und Dichtung", в 12-й ее книге.

В полемике Гамана против берлинцев переплетались различные мотивы: страх перед едва прикрытым, как казалось Гаману, атеизмом берлинских просветителей и презрение к поверхностности, рассудочности их мышления. В мышлении берлинских просветителей он видел "насильственное низведение всех реальных вещей до голых понятий, сведение к атрибутам чистого мышления – к феноменам..." (48, 107).

Однако подлинными образцами одностороннего и абстрактно бессодержательного рационализма Гаман считал не писания берлинцев, а философские учения Декарта, Спинозы, отчасти даже Канта. В основе отрицательного отношения Гамана к Спинозе лежало прежде всего отвращение к его атеизму, а также крайне абстрактный характер учения Спинозы о субстанции. В своей переписке Гаман выражал сожаление о Спинозе как о философе, который требует "доказательства существования его собственного тела и материального мира" (43, 48). Мысль о необходимости подобных доказательств, общая у Спинозы и Декарта,

представлялась Гаману крайне надуманной – измышлением праздного ума, дурной шуткой математической изобретательности для произвольного построения философских Библий (см. 43, 516-517).

Чрезвычайно сильной была также гамановская критика философии Канта. Земляк Канта, глубоко почитавший его как человека, связанный с ним тридцатилетней искренней дружбой, Гаман резко критиковал кантовскую "Критику чистого разума". Он написал работу "Метакритика пуризма чистого разума", в которой подверг критическому разбору философию Канта. По глубине и проницательности критических суждений "Метакритика" Гамана выше, чем гораздо более известная, по далеко не столь важная по значению "Метакритика к критике чистого разума" Гердера. Кроме "Метакритики", Гаман написал рецензию на "Критику чистого разума". Обе эти работы Гамана были опубликованы только после его смерти. Гаман упрекал Канта в том, что его философия "мистическая", а не "реальная". "Я немного озадачил его тем, – писал он, – что одобрил его "Критику", однако отверг содержащуюся в ней мистику. Он совершенно не знал, каким образом он пришел к мистике" (47, 227).

Основной замысел Канта – исследование условий возможности априорных синтетических суждений – казался Гаману более чем сомнительным. Возражая Канту, он утверждал, что сама возможность или невозможность метафизики зависит от решения вопроса, который у самого Канта никак не может считаться решенным. Это вопрос о том, что именно могут познать рассудок и разум независимо от всякого опыта. Много ли может быть познано при помощи одного только разума, если у разума отнимут весь материал знания и ту опору, какую дает знанию опыт? Гаман считал необоснованным само предположение Канта о возможности знания всецело априорного, не зависящего ни от какого опыта.

Крайне проблематическим представлялось ему и существование форм, не зависящих (как утверждал Кант) ни от какого содержания, мыслимого посредством этих форм (см. 47, 47). Именно изучение теоретической философии Канта окончательно убедило Гамана в том, что всякая отвлеченная философия, пытающаяся основываться на чистом мышлении, несостоятельна.

Оригинальность гамановской критики в том, что Гаман критиковал Канта не за недостаточность идеализма, а, напротив, за недостаточность "реализма", за дуализм, за попытку разорвать ощущение и мышление, чувственность и рассудок, знание непосредственное и знание опосредствованное. В Канте Гаман видел образец для всех тех философов, которые "с давних пор дали развод истине, разъединив соединенное природой и, наоборот, соединив несоединимое" (46, 45). В то время как ощущение и мышление представляют "два ствола человеческого знания, происходящие из одного общего корня", философы, подобные Канту, упорно, но без основания разделяют их. "Не засохнут ли оба ствола из-за дихотомии их общего корня?" – спрашивал Гаман (48, 10-11).

Защищая эту точку зрения, Гаман находил, что даже его последователь Якоби допускал ту же самую ошибку, признавая отвлеченность и раздвоенность рассудочного мышления, против которой сам же Якоби вместе с Гаманом активно боролся. Так, Якоби утверждал, что всякая философия стоит перед альтернативой: или идеализм, или реализм (под "реализмом" Якоби и Гаман понимали веру в объективное существование вещей, не зависящее от сознания); или вера, основанная на ощущении, или разум; или тождество, или противоречие.

По Гаману, эта альтернатива ложная. "Идеализм" и "реализм" так же не должны противопоставляться друг другу, как недопустимо сведение "идеализма" к "реализму" или "реализма" к "идеализму". "Мои близнецы, – писал Гаман об "идеализме" и "реализме", – являются не противоположными крайностями, а союзниками и близкими родственниками"

(43, 493-494). "Философия состоит, – писал он, – не из идеализма и реализма, как [состоит] наш организм из тела и души... Только школьный ум делит себя на идеализм и реализм; истинный же разум ничего не знает об этом вымышленном различии, не основанном на *природе вещей* и противоречащем *единству*, лежащему в основе всех наших понятий... Каждая философия состоит из достоверного и недостоверного знания, из идеализма и реализма, из чувственности и умозаключений... Сложные, составные существа не способны к простым ощущениям, еще менее к простому познанию. Ощущение в человеческой природе так же не может быть отделено от разума, как разум от чувственности" (43, 504-505).

Попытка Гамана поставить философию вне противоположности "реализма" (материализма) и идеализма лишена всякого основания. Однако он прав, когда не противопоставляет чувственную интуицию рассудку, непосредственное знание опосредствованному. Гаман признает единство того и другого. В этом отличие Гамана от последующих сторонников непосредственного знания, которые, рассматривали непосредственное знание как *единственный* способ истинного постижения реальности. Поэтому, признавая недостаточность рассудка, который рационалисты объявляли единственным или по крайней мере главным инструментом познания, Гаман доказывал, что непосредственное познание не может существовать без познания дискурсивного – познания, опосредствованного рассуждением и доказательством. Гаман прямо предостерегал против мысли, будто отказ от форм опосредствованного знания может сам по себе сделать наше убеждение более сильным. Он полагал, что рассудочное мышление, как таковое, не противоречит ни ощущениям, ни бытию. Не только чувственное, но и рассудочное познание, по Гаману, "основано на отношениях вещей и их качеств к орудиям нашей чувствительности и к нашим представлениям" (43, 515).

Впоследствии Гегель, весьма неодобрительно относившийся к Гаману, высказал, однако, мысль, по сути близкую к его взгляду на единство непосредственности и опосредствования, – мысль об их единстве в "спекулятивном", то есть истинно философском, как его понимал Гегель, познании. И в критике философии Канта Гаман кое в чем предвосхитил Гегеля. Разделив сферы чувственности и рассудка, Кант пытался вновь привести их к единству в учении о синтезе. Однако на деле он только связывал их, но не преодолел их разобщенности. То, что в своей трансцендентальной эстетике Кант – сенсуалист, а в трансцендентальной логике – интеллектуалист, Гаман расценивает как неоправданную дихотомию, которая должна быть уничтожена истинной философией. Столь же несостоятельным представляется Гаману кантовское противопоставление *материи* и *формы* познания. Видя в этом противопоставлении основное заблуждение Канта, Гаман полагал, что эту ошибку Канта опровергает уже сам факт существования *языка*, в котором разум находит свое чувственное бытие (см. 48, 4-5).

Свое учение о непосредственном знании Гаман противопоставляет рационализму Декарта и Спинозы, "критике" Канта и слишком отвлеченному, по его мнению, сенсуализму французских материалистов (их "эпикуреизму").

Согласно его точке зрения, основная проблема философии – проблема реальности внешнего мира – решается не путем доказательства, а обращением к непосредственному знанию. Однако это непосредственное знание не интуиция ума (*intuitus mentis*) Декарта и других рационалистов, а вера, убеждение. К убеждению в реальном существовании мира внешних вещей приходят, по мнению Гамана, не с помощью доказательства, рассуждения, интеллектуального созерцания, а только с помощью *веры* (*Glaube*). Но что такое эта вера?

Понятие "веры" Гаман заимствовал у Юма, полагавшего, что не доказательство, а вера есть средство, приводящее к убеждению в реальности вещей. До тех пор пока мы остаемся в

пределах теоретического, доказывающего познания, для нас достоверен лишь поток наших отдельных впечатлений. Мы еще не знаем, существует ли объективная связь между этими впечатлениями, мы не знаем также, имеется ли у них объективная основа. Но практическая жизнь, как полагал Юм, труд, производство, работа впрямь были бы невозможны, если бы мы ограничились 'только тем, что дает нам знание, опирающееся на рассудок. Для практической жизни и деятельности нужно убеждение в реальном существовании как самих вещей, так и их связей. Это убеждение дает нам вера (belief), и только она одна. Таким образом, не опосредствованное знание, не доказательство, а вера выступает у Юма в качестве критерия реального существования вещей и их связей.

Подобно Юму Гаман считает веру основой убеждения в реальном существовании внешних вещей. То, чего не может дать отвлеченная философия со всем аппаратом своих доказательств, дает, по его мнению, вера.

Однако в понятие "веры" Гаман в отличие от Юма вкладывал двоякий смысл. В английском языке есть два слова для выражения понятия "вера": belief и faith. Первое означает веру в понимании Юма, второе – веру в смысле религиозной веры, то есть веру в реальность бога. У Юма эти понятия не смешиваются. Belief Юма – гносеологическое понятие, а не понятие религиозной веры. Напротив, у Гамана слово Glaube выступает то в первом из этих двух значений, то во втором. "Вера" Гамана есть непосредственное осознание реального существования нас самих и всех вещей. Положение, удостоверяемое верой, Гаман противопоставляет положению, обоснованному доказательством. "То, чему верят, – пояснял Гаман, – не нуждается в доказательстве, и, наоборот, можно неопровержимо доказать какое-нибудь положение и все же не верить в него" (45, 36). Веру в этом смысле слова Гаман называет также "опытом" (Erfahrung). Именно "вера" имеет дело с существованием, с бытием, с историей. В конечном счете все предпосылки получают значимость только посредством "веры" (см. 46, 326). Понятая в этом смысле, "вера" противопоставляется Гаманом всем операциям умозаключения и доказательства. Самому Гаману "вера" казалась неподвластной критике: "Вера не продукт разума и потому не может подлежать нападкам с его стороны, ибо вера так же мало возникает на основе умозаключений, как вкус и зрение" (45, 36). "Существование малейшей вещи основывается, – утверждал он, – на непосредственном впечатлении, а не на умозаключении" (48, 419). Убеждение в том, что непосредственное представление субъекта об объекте его впечатлений правильно, и есть, по Гаману, "вера". Без такой "веры" мы не можем познавать и внешний мир, природу (см. 44, 121).

Однако сама "вера" коренится, по мнению Гамана, в наших ощущениях. Не только все наше *знание*, утверждает он, основывается на ощущениях, на них же основывается и вера: "Сама сокровищница веры покоится на этом же фундаменте" (44, 127).

Если бы в своем истолковании "веры" Гаман ограничился сказанным, то его учение было бы теорией, утверждающей, что в основе всех опосредствованных истин, добываемых рассудком при помощи умозаключений и доказательств, лежат истины, непосредственно открывающиеся в *чувственной* интуиции.

Нельзя сказать, чтобы Гаману было чуждо такое понимание непосредственного знания, ощущений и веры. Больше того, признавая истины, непосредственно уясненные на основе ощущений, истинами первичными, Гаман отнюдь не отрицает возможности находить истину также и с помощью усмотрений ума и операций рассудка. От умаления роли ума Гаман предостерегал своего ученика Якоби. Гаман отвергал не разум, а одностороннее превознесение разума, тезис о превосходстве его над чувством, над ощущениями. Именно в этом смысле, и только в этом, он говорил, что разум – "источник и всей правды и всех заблуждений; он древо познания и добра и зла" (43, 513).

Рассматривая ощущение как основу рассудочного мышления и "веру" как доверие к непосредственным данным чувственного восприятия, Гаман в понятие "вера" вкладывает явно сенсуалистический смысл. Но "вера" одновременно оказывается у него и доверием к *религиозному* преданию, субъективным убеждением в реальности существования *бога*, органом постижения божественного творца и его откровения. Понимаемая в этом уже чисто *религиозном*, а не гносеологическом смысле вера есть, по Гаману, единственно доступная человеку связь между человеком, миром и богом. И Гаман утверждает, что без такой веры мы "не можем понимать ни творения, ни природы" (44, 121).

Двоякое толкование понятия "вера" в учении Гамана обусловлено, конечно, не двояким значением самого немецкого слова Glaube, а противоречивостью философского мировоззрения Гамана. В его мировоззрении сочетается наивная вера лютеранина с пронизательностью мыслителя, воздающего должное чувственным восприятиям, опыту. Именно эти восприятия и опыт делают для нас постижимым существование вещей внешнего мира. Свой основной принцип философского мышления – принцип совпадения противоположностей – Гаман, по собственному признанию, заимствовал у Джордано Бруно. В принципе совпадения противоположностей (*principium coincidentiae oppositorum*) он видел величайшую мысль итальянского философа. Этот принцип Гаман противопоставлял законам противоречия и достаточного основания, которые были невыносимы для него уже с университетских лет, ибо он "встречал противоречия везде, во всех основах материального и духовного мира" (43, 49). Совпадение противоположностей представлялось Гаману единственным достаточным основанием всех противоречий, средством их разрешения и уравнивания, а также средством, способным "положить конец вражде между здравым разумом и чистым неразумием" (47, 183).

Было бы, однако, ошибкой, если бы мы, переоценив эти признания и утверждения Гамана, стали искать в них начала осознанной, систематически развитой объективной диалектики. Правда, Гаман признавал объективное сосуществование противоречий в вещах и явлениях материального мира. В этом он безусловный предшественник Гегеля. Гаман подготовил критическое замечание Гегеля о тех философах, которые, по выражению последнего, слишком нежно относились к вещам и потому стремились во что бы то ни стало избавить вещи от каких бы то ни было противоположностей. Гаман предвосхитил мысль Гегеля о тождестве противоположностей, сосуществующих в вещах. Однако это тождество Гаман понимал совсем иначе, чем Гегель. Для Гамана совмещение противоположностей есть не столько характеристика *бытия*, сколько характеристика *самосознания*. Гаман сам был живым воплощением противоположностей – материализма и идеализма, эстетики реалистической и идеалистической, сенсуализма и интеллектуализма. Гаман нисколько не заботился о разрешении этих живших в нем противоречий. Их сосуществование в личном сознании Гаман отождествлял с объективным совпадением представляемых ими принципов. Противоположность материализма и идеализма он ошибочно рассматривал не как противоположность несовместимых и антагонистических теоретических систем, а как противоположность различных совмещающихся в *личном* сознании *личных* отношений к единому реальному и целостному бытию.

Поэтому вера Гамана, его лютеранство, не исключала его сочувствия и к некоторым сенсуалистическим, в том числе материалистическим, учениям. Он называл Френсиса Бэкона "своим философом" и признавался, что Бэкон ему "очень по вкусу" (44, 407). Он усердно, "с настоящим благоговением" изучал, особенно в молодости, Гоббса и заявлял, что считает себя более обязанным Гоббсу, чем Шефтсбери и Лейбницу (см. 43, 15). Епископу Беркли, в котором он видел предшественника Юма, он предпочитал Кондильяка. "С Беркли, – писал он, – я покончил... Кондильяк мне больше нравится" (43, 641). Такое предпочтение Гаман объяснял тем, что Кондильяк "основой своего учения... делает факты, а факты основаны на

вере" (43, 668). По той же причине Гаман ставил Юма выше Канта. Называя Канта "прусским Юмом" (47, 186), Гаман превозносил Юма за то, что тот, как казалось ему, в отличие от Канта "облагородил принцип веры и включил его в свою систему" (47, 187).

Напротив, к некоторым крупнейшим идеалистическим философам нового времени Гаман относился с неприязнью, часто приводившей его к утрате объективности в их оценке. Таким было, например, его отношение к Декарту. Величайшей философией в противоположность философии Декарта он считал такую, которая требует "из-за *cogito* не забывать благородного *sum*" (43, 196). В философии Декарта Гаман отвергал учение, согласно которому бытие вещей менее достоверно, чем существование актов мысли. Все эти утверждения не случайны. При оценке любого философского учения главным в глазах Гамана был не вопрос о принадлежности этого учения к материалистическому или идеалистическому направлению, а вопрос о его конкретном характере. Гаман отвергал, например, французский материализм не только зато, что это материализм, но и за то, что он приводит в психологии, в этике, в учении о личности, о воспитании, о религии к выводам натурализма и механицизма, к отрицанию спонтанного и творческого характера индивидуальности, к отрицанию роли чувств и дорогой сердцу Гамана веры. Точно так же он отвергал идеализм Декарта вовсе не за то, что это идеализм, а за то, что он приводит к сомнению в реальном существовании вещей внешнего мира, к одностороннему рационализму, к механистическому пониманию жизни. Так как для Гамана самое существенное-в конкретном содержании того или иного учения по интересующим его вопросам, то в его философии порой уживались положения, почерпнутые им из некоторых материалистических учений, с положениями, взятыми из систем идеализма. Сам он считал это не эклектизмом, а совмещением в его индивидуальном сознании положений, отвечающих его личным воззрениям на жизнь.

Но именно по этой причине гамановское восстановление тезиса Джордано Бруно о единстве противоположностей нельзя рассматривать как возникновение *теории* объективной диалектики. Мировоззрение Гамана остается индивидуалистическим и чуждым всякого стремления к созданию прочно обоснованной и последовательной теории. Гамановская философия непосредственного знания по своему замыслу принципиально атеоретична. Но Гаман не заметил, что его отрицательное отношение к теории и есть особого рода теория, что противоречия, реально сосуществовавшие в его личном сознании, будучи однажды сформулированными, превратились в противоположные полюсы некоторого *теоретического* воззрения и, как таковые, требуют принципиального теоретического разрешения. Такое разрешение могла им дать только сознательно примененная диалектика, до понимания которой Гаман не дошел.

Учение Гамана о непосредственном знании не является рационалистическим. Гаман не продолжатель учений об интуиции Декарта, Спинозы, Лейбница, а их антипод. Непосредственное знание одновременно наделено у Гамана и чертами интуиции *чувственной* и чертами интуиции *религиозной*. Так были созданы предпосылки для проникновения в учение о непосредственном знании тенденции *алогизма*, хотя Гаман заявлял, что со времени падения Адама всякая теософская гноза ему подозрительна, как запретный плод (см. 48, 253). Он не сочувствовал не только старому немецкому мистiku Якобу Бёме, но и современному ему мистiku Сведенборгу, сторонники которого образовали в 1787 г. настоящую секту.

3. Учение Ф.Г.Якоби о непосредственном знании

Возможности развития алогизма, заключавшиеся в двусмысленности гамановского понятия "веры", стали действительностью в учениях его продолжателей. Наиболее близким Гаману был его ученик и друг Якоби (1743-1819). Роль Якоби в истории немецкого идеализма конца XVIII и начала XIX в. весьма своеобразна. Разделяя идеи Гамана, Якоби, однако, развивал их в

направлении, не всегда получавшем одобрение самого Гамана. Последний, как мы видели, не был ни мистиком, ни противником опосредствованного знания. Напротив, Якоби выдвигал альтернативу: *или – или*. Или знание только опосредствованно – и тогда неизбежны такие-то последствия для философии; или же оно только непосредственно – и тогда столь же неизбежны другие, противоположные, последствия.

Сам Якоби был убежденным противником опосредствованного, рассудочного знания. Рассудок, утверждал он, не может быть органом истинного философствования. Предметом знания, опосредствованного формами рассудка, никогда не может стать подлинное бытие, то есть жизнь, индивидуальность. Предмет рассудка – лишь абстрактный, механический, мертвенный скелет или препарат подлинной жизни, лишь отвлеченная всеобщность, мертвая сущность. Рассудок всегда стоит перед опасностью ухода от жизни в область чистого знания, цель его уже не жизнь, а изолированное, в самом себе заключенное и для себя лишь существующее знание. Рассудок есть лишь способность рефлектирующего упрощения и обособления. Он даже не создает знания, а может лишь заключать его в готовые отвлеченные формы (см. 62, 65).

Понимаемому таким образом рассудку с его формами опосредствованного знания Якоби противопоставляет *чувство*. Он предпочитает чувство не потому, что думает, будто на чувстве основывается религиозная вера, и не потому, что, по его мнению, чувство – источник удовольствия. В чувстве он видит истинную силу жизни. Чувство ценно для него прежде всего как условие деятельности и как орган деятельности. Как такое условие и как такой орган, чувство, по Якоби, независимо от деятельности мысли. Это спонтанная способность человеческой личности к восприятию данных внутреннего и внешнего мира.

Как и учение Гамана, философия чувства Якоби была направлена против рационализма и рационалистического Просвещения. Якоби не только критиковал односторонность механистических методов рационализма и абстрактность Просвещения; он разгадал логику развития науки и философии, вооруженной средствами рационального знания – формами понятий и умозаключений. Он понял, что учение о природе логически приводит к натурализму, к освобождению от иллюзий воображения, чувства и веры. Но именно против этого результата Якоби восставал со всем воодушевлением, на какое он был способен. Общее направление всей его деятельности реакционно. Якоби был реакционером не только в своем отрицании форм рассудочного мышления и познания. Верно угадав связь между буржуазным освободительным и революционным движением XVII-XVIII столетий и успехами натуралистического мировоззрения и рационалистической философии, он враждебно отнесся к французской буржуазной революции, устранился идейного движения французских материалистов и атеистов, подготовившего эту революцию.

Обстоятельства жизни Якоби способствовали его знакомству с этим движением. Во время своего пребывания в Женеве он изучал французскую философию, работы Боннэ, общался с людьми, близкими к Руссо. В 1785 г. в Берлине вышло первое издание его "Писем к Мендельсону об учении Спинозы". Впоследствии начатая им полемика с Моисеем Мендельсоном привела к разрыву с берлинскими просветителями. Против них Якоби направил свое сочинение "О разуме, который вовсе не есть разум" (1788). В 1789 г. Якоби выпустил новое, расширенное издание писем о Спинозе. В качестве приложения к нему было напечатано извлечение из книги Джордано Бруно "О причине, начале и едином". В 1799 г. Якоби опубликовал "Послание к Фихте" ("Sendschreiben an Fichte") – одно из важнейших его философских произведений, а в 1801 г. вышло его сочинение "О попытке критицизма свести разум к рассудку".

Новый период деятельности Якоби начался после приезда его в Мюнхен, где в то время жил и работал еще молодой, но уже овеянный славой Шеллинг. Якоби стал президентом Мюнхенской академии. В 1811 г. он опубликовал работу "О божественных вещах и их откровении", вызвавшую чрезвычайно резкий ответ Шеллинга.

При изучении произведений Якоби, направленных против рационализма, против просветителей и критицизма Канта, необходимо учитывать двойственность его критических выступлений. Так же как и Гаман, Якоби одновременно и раскрывает в своей критике реакционную цель своих стремлений и выявляет действительно слабые стороны рационализма, рассудочной метафизической логики и теории познания. Историческое значение этой критики Якоби в том, что некоторые ее результаты использовали корифеи немецкой идеалистической диалектики Фихте и Гегель, несмотря на глубокое отличие их взглядов от философии Якоби.

Заслуживает внимания аргументация, которую Якоби применяет в своей критике опосредствованного знания. Знание это – доказывающее знание. Но всякое доказывающее знание предполагает в качестве своего важнейшего условия закон достаточного основания. В свою очередь закон этот выражает мысль, что всякое целое существует раньше любой своей части. В чисто логическом плане закон достаточного основания предполагает, что между основанием и следствием существует лишь отношение одновременности. При рассмотрении отдельных составных частей мира в качестве их основания может быть указан лишь мир в целом. В сущности в этом и состоит, по Якоби, цель всякого доказательства. Но так как основание всегда первичнее обоснованного, то отсюда Якоби заключает, будто всякая попытка доказать опосредствованным путем существование чего бы то ни было внутренне противоречива.

Закон достаточного основания Якоби сближает (так же как и Вольф) с законом тождества. По утверждению Якоби, всякое опосредствованное, то есть обосновывающее, мышление может связывать мысли только по закону тождества. Но так как всякое обоснование в свою очередь может сводиться только к чему-то уже обоснованному, то в границах доказательства мы никогда не имеем непосредственного знания. А это, по Якоби, значит, что доказывающее, всегда опосредствованное знание никогда не может проникнуть за пределы связей природы и выйти из области механицизма. Именно отсюда Якоби делает вывод, что всякое демонстративное, опосредствованное знание с необходимостью ведет к фатализму (см. 63, 223).

Анализ закона достаточного основания и закона тождества Якоби использует для противопоставления чувства знанию. Как и Юм, он настаивает на том, что отношение между основанием и следствием надо строго отличать от отношения между причиной и действием. По его мнению, эти отношения не совпадают, не тождественны. Понятие об отношении основания и следствия есть не принцип для познания происхождения вещей, а лишь принцип их умозрительного рассмотрения (*principium compositionis*). Напротив, понятие о причинном отношении всегда содержит в себе понятие о последовательности во времени и есть принцип для познания порождения (*principium generationis*).

В понятии причинности Якоби видит только результат отвлечения от проявлений нашей деятельности. По Якоби, только действующие существа могут сформировать понятие причинности и овладеть им. Напротив, существа лишь созерцающие никогда не могли бы образовать это понятие.

Но именно потому, что понятие причинности связано не с созерцанием, а с действием, оно покоится, согласно учению Якоби, не на знании, а на *чувстве*. Мысль эту Якоби высказывает

в своей работе, посвященной Давиду Юму (см. 62, 193, 199, 200, 219). Ни самодеятельность, ни свобода, по его мнению, недоказуемы: их действительность дана нашему сознанию непосредственно. Непосредственность нашего интуитивного постижения свободы не умаляет его достоверности. И точно так же, хотя причинность и последовательность во времени непостижимы посредством понятий, они тем не менее обладают достоверностью.

Интересна для всей последующей истории немецкой идеалистической диалектики эволюция философской терминологии Якоби. Непосредственную достоверность Якоби называет то верой (Glaube), то чувством (Sinn). При этом она всюду противопоставляется опосредствованному знанию. Но начиная с 1801 г. в том же значении, что и термин "вера", "чувство", то есть в значении непосредственной достоверности, Якоби употребляет термин "разум" (Vernunft). При этом "разум" систематически противопоставляется "рассудку" (Verstand).

Развивая эти положения, Якоби приходит к выводу: кто на место непосредственного знания ставит знание опосредствованное, кто подменяет "разум" "рассудком", тот уже не может постигнуть действительную причинность явлений природы, не может постигнуть свободу человека, не может вырвать его из оков детерминизма. Мысль эта была развита впоследствии всеми тремя корифеями немецкого диалектического идеализма: Фихте, Шеллингом и Гегелем.

РАЗДЕЛ II

ТЕОРИИ НЕПОСРЕДСТВЕННОГО ЗНАНИЯ В НЕМЕЦКОМ ДИАЛЕКТИЧЕСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ

Глава Третья

ПРОБЛЕМА ИНТУИЦИИ В НЕМЕЦКОМ КЛАССИЧЕСКОМ ИДЕАЛИЗМЕ

1. Вопрос о непосредственном знании в философии Канта

У Канта (1724-1804) были серьезные основания заняться вопросом о том, существует или не существует непосредственное (интуитивное) познание, а также определить отношение этого знания к чувственности, рассудку и разуму. Цели, какие преследовал Кант, разрабатывая этот вопрос, были глубоко отличны, а во многом прямо противоположны целям, из которых исходили Гаман и Якоби. Не удивительно, что Кант пришел к совершенно иным результатам.

У Гамана и Якоби теория непосредственного знания противоречива. Она была задумана для оправдания религиозной веры, но вместе с тем и для опровержения агностицизма и субъективной формы идеализма. В опосредствованном знании рассудка и в его формах – в понятиях, умозаклчениях и доказательствах – Гаман и Якоби не только усматривали путь, ведущий к безбожию и "натурализму" (то есть к материализму), но, кроме того, ошибочно видели путь, ведущий к подрыву здравой веры в реальность вещей внешнего мира, к отрицанию способности постигнуть возможность свободы, к фантазмагории субъективного идеализма. Учение о непосредственном знании (об интуиции "чувства" и "веры") и должно было явиться, по замыслу Гамана и Якоби, средством преодоления скептицизма и субъективного идеализма. В соответствии с этим замыслом Гаман и Якоби начинают рассматривать "веру" как гносеологический источник достоверного знания о реальности. Они

оправдывают и возвышают гносеологическое значение *чувства*, а Якоби начиная с 1801 г. отождествляет непосредственное знание с *разумным* знанием, интуицию – с усмотрением *разума*. Чувство, сближенное с разумом, противопоставляется у него как высший орган знания рассудку, который, в качестве орудия *опосредствованного* мышления, заводит-де мысль на пути агностицизма, материализма и атеизма.

Совершенно иным был замысел Канта. В теоретической части своей философии Кант хотел не устранить философский скептицизм, а, напротив, оправдать и обосновать его в форме "критицизма"; не объяснить, каким образом разум познает подлинную природу вещей ("вещей в себе"), а подвергнуть "критике" именно разум, доказать, что разум вовсе лишен этой способности. Он стремился не развенчать (как это делал Якоби) *рассудок* в качестве органа *опосредствованного* знания, а доказать, что единственно доступное человеку теоретическое знание может быть знанием только явлений, а не "вещей в себе" и что оно достигается только сочетанием форм рассудка с формами чувственности.

В вопросе о непосредственном знании Кант разошелся не только с рационализмом XVII в., но и с Гаманом и Якоби. В противоречие с учением рационалистов, а также Якоби Кант пришел к выводу, что и *разум* и *рассудок* лишены способности непосредственного (интуитивного) усмотрения истины.

Правда, Кант не отрицает, что непосредственное (или интуитивное) созерцание возможно. Однако, по его мнению, оно доступно человеку не как непосредственное созерцание *ума*, не как *интеллектуальная* интуиция, а только как интуиция *чувственная*.

Взгляд этот Кант применяет прежде всего по отношению к *математике*. Математика, утверждает он в "Критике чистого разума", обладает аксиомами именно потому, что с "помощью конструирования понятий она может в созерцании предмета а priori и непосредственно связать его предикаты, например в положении, что три точки всегда лежат в одной плоскости" (65, 480). Всеобщий и необходимый характер суждений математики Кант выводит из того, что математическое знание опирается на формы *чувственной* интуиции – на пространство и время. Эти интуиции одновременно и *чувственны* и *априорны*.

Роль чувственной интуиции в математике столь велика, говорит Кант, что математика "ничего не может достигнуть посредством одних лишь понятий...". Математика "тотчас спешит [перейти] к созерцанию, рассматривая понятие in concrete". Однако рассматривает она это понятие "не эмпирически, а в [созерцании], которое а priori установлено ею, то есть конструировано..." (65, 470). Конструировать математическое понятие – это значит "выразить а priori соответствующее ему созерцание" (65, 469).

Но не только *математическое* знание предполагает, по Канту, в качестве одного из необходимых условий существования чувственного созерцания, то есть чувственного интуитивного знания: "Все наше знание относится в конечном счете к возможным созерцаниям, так как только посредством них дается предмет" (65, 472). Если мы хотим получить суждение, расширяющее наши знания о понятии, то мы "должны выйти из этого понятия и [перейти] к созерцанию, в котором оно дано" (65, 473). Должна существовать возможность сведения понятия – в последней инстанции – к созерцанию, или к чувственной интуиции, чтобы это понятие могло быть знанием *предмета*.

Однако интуиция эта может быть, утверждает Кант, *только чувственной*. Он полагает, что даже оформленные пространством и временем чувственные интуиции сами по себе еще не дают знания. По Канту, научное, то есть всеобщее и необходимое, знание впервые возникает лишь тогда, когда чувственное содержание подводится под формы рассудка при помощи

различных видов синтеза, высшей формой и высшим условием которого является априорное единство самосознания. Так как ощущения без понятий слепы, а понятия без ощущений пусты, то достоверное научное знание возникает лишь при условии синтеза чувственных интуиции с рассудочными формами опосредствованного знания.

Но именно потому, что здесь речь идет о *сложных*, формах синтеза (категориальный синтез, схематизм времени, трансцендентальное единство апперцепции), Кант тем решительнее отрицает у человека способность *интуитивного рассудка*, то есть такого рассудка, который соединял бы *в одном и том же* познавательном акте наглядность познания с выражением этого же познания через *понятия*. Рассудок, согласно Канту, только *мыслит, умозаключает, доказывает*, но ничего не представляет наглядно, ничего *не созерцает*, ничего не познает *интуитивно*. Рассудок "не есть способность созерцания" (65, 85). Чувственность дает нам созерцания, постигает интуитивно, но ничего не мыслит. А так как, по Канту, кроме чувственного созерцания, существует только один способ познания – именно познание *через понятия*, то "познание всякого, по крайней мере человеческого, рассудка есть познание через понятия, не интуитивное (*nicht intuitiv**)" а дискурсивное" (65, 85).

* Это место доказывает (впрочем, ясную и из всего контекста рассуждений Канта) тождественность у Канта терминов "созерцание" и "интуиция". Эта тождественность характерна также для Фихте, Шеллинга и Гегеля. В немецком философском языке понятие "интуиция" обозначается обычно посредством термина "Anschauung" ("созерцание").

Это утверждение не есть еще последнее слово Канта по рассматриваемой проблеме. Поставив вопрос о способности рассудка, или интеллекта, к интуитивному постижению предмета, Кант поясняет, что речь идет о способности к такому постижению именно человеческого и никакого другого интеллекта. Дело в том, что, по воззрению Канта, мысль о возможности интуитивно познающего рассудка, то есть рассудка, способного иметь созерцания, сама по себе не заключает никакого противоречия. Больше того, мысль эта даже необходима. Она следует из основного требования, или запроса, познания. Формулируя это требование, метафизически мыслящий в этом вопросе Кант вплотную подошел к проблеме, правильно поставить и разрешить которую может только диалектика: это проблема диалектики общего, особенного и единичного.

Согласно Канту, в рассудочном познании, с одной стороны, частное не может получить определение из общего и, следовательно, не может быть из него выведено. Но, с другой стороны, необходимо должно существовать *соответствие* Между частным (в эмпирическом многообразии природы) и общим (в понятиях и законах рассудка); иначе как было бы возможно подводить частное под общее?

Чтобы можно было мыслить это соответствие – соответствие между эмпирическим *порядком природы* и рациональной способностью *суждения о нем*, – мы должны, пр Канту, гипотетически представить себе некий рассудок, в котором эмпирические законы самой природы соответствовали бы способности нашего суждения. Такой рассудок был бы в отличие от нашего *интуитивным*. В то время как для нашего *дискурсивного* (оперирующего умозаключениями и доказательствами) рассудка соответствие между частными эмпирическими законами природы и его собственными формами должно казаться *случайным*, гипотетически мыслимый *интуитивный рассудок* идет от созерцания целого к созерцанию частного, и потому его созерцание целого не заключает в себе ничего случайного.

Таким образом, само сознание случайного характера соответствия между законами нашего дискурсивного рассудка и эмпирическим порядком природы неизбежно приводит нас, по

Канту, к идее некоторого интуитивно мыслящего и интуитивно постигающего интеллекта. Кант называет его "прообразным интеллектом" (*intellectus archetypus*) (см. 67, 406-408).

Но хотя идея о возможности интуитивно постигающего рассудка сама по себе, как полагает Кант, не только не заключает в себе противоречия, но даже необходимо возникает в нас, однако мыслимый посредством нее интуитивный рассудок, по убеждению Канта, никак не может быть *нашим, человеческим* рассудком. Предметное многообразие, которое мы мыслим посредством понятий, не может, как таковое, заключаться в формах самого рассудка: оно приходит через ощущения, и наш рассудок не *создает* его, а только *мыслит*. "Рассудок, – говорит Кант, – в котором посредством самосознания было бы уже вместе с тем дано все многообразие, был бы созерцающим *рассудком* (*würde anschauen*); между тем наш рассудок может только *мыслить*, а созерцание он должен обрести в чувствах" (65, 110).

Так как рассудок "все познает исключительно посредством понятий", то даже тогда, когда начиная с широких родовых понятий мы путем последовательного деления нисходим к понятиям все более и более низшим, рассудок наш, сколько бы он ни производил подразделений, "никогда не может познавать посредством одного лишь созерцания, а всегда опять-таки посредством низших понятий" (65, 435).

Итак, согласно Канту, наш человеческий рассудок только *понятиен, дискурсивен*, а не *интуитивен*. Созерцания принадлежат не к области рассудка, а к области *чувственности*.

Способность интуитивного познания настолько, по Канту, недоступна нашему человеческому рассудку, что всякое желание созерцать вещи при помощи рассудка равносильно желанию "обладать способностью познания, совершенно отличающейся от человеческой не только по степени, но даже и по способу и характеру созерцаний (*der Anschauung und Art nach*), следовательно, [желанию] быть не людьми, а существами, о которых мы не знаем даже, возможны ли они и тем менее каковы они" (65, 225). Кант полагает, что в конечном счете "способность интеллектуальной интуиции..., по-видимому, принадлежит только первосуществу (*Urwesen*), но никоим образом не принадлежит существу, зависимому как в своем существовании, так и в актах своего созерцания" (65, 72-73). * Даже если бы мы допустили какой-либо иной, кроме нашей чувственности, способ созерцания, то и в этом случае, утверждает Кант, наши функции мышления не имели бы никакого значения по отношению к нему. Интеллектуальная интуиция во всяком случае "лежит вне сферы нашей познавательной способности" (65, 210).

* Ср. "Пролегомены", §57, где читаем: "Мне нужно мыслить особого рода умом, созерцающим предметы, но о таком уме я не имею ни малейшего понятия, так как человеческий ум дискурсивен и может познавать только через общие понятия" (66, 355).

Зачем понадобилось Канту так настоятельно и так подробно доказывать *чувственный* характер доступных человеку интуиции? Зачем настаивает Кант на неспособности человеческого *ума* к интеллектуальной интуиции, которую признавали не только Декарт и Лейбниц, не только Спиноза и Локк, но и современник Канта Якоби?

Могло бы показаться, будто рассуждения Канта клонятся лишь к отрицанию интуитивного рассудка (*Verstand*), но не предуказывают отрицательное решение вопроса о возможности интуитивно постигающего разума (*Vernunft*). В известной мере сам Кант дал повод к такой мысли, поскольку он сам подчеркивает, что речь идет именно о рассудке. Однако ниже будет показано, что Кант отрицал способность к непосредственному знанию не только за рассудком, но также и за разумом. Он оспаривал не только учение о непосредственном знании,

предложенное Декартом, Спинозой, Лейбницем и Вольфом, но также и учение, развитое Гаманом и Якоби.

Не означает ли эта позиция Канта, что он здесь больший эмпирик и сенсуалист, чем все эти философы?

Мотивы кантовского отрицания интеллектуальной интуиции сложны, противоречивы и выражают противоположные – прогрессивные и реакционные – тенденции философии Канта.

Отнесение интуиции к одной лишь чувственности и отрицание способности к интуиции за человеческим рассудком и разумом обусловлено у Канта его агностицизмом и метафизикой, отрывом чувственности от рассудка, а рассудка от чувственности.

И у рационалистов и даже у их антагониста Якоби учение о способности разума к интуиции вытекало из их убеждения, что разум познает не наши *представления* о вещах, а *самые вещи*, и познает их такими, каковы они сами по себе. Интеллектуальная интуиция рационалистов, непосредственное познание разума (о котором говорит Якоби) и есть орган такого познания.

Напротив, у Канта отрицание способности человека к интеллектуальной интуиции есть одно из обнаружений и даже завершение учения о непознаваемости вещей, как они существуют сами по себе.

Что чувственные интуиции пространства и времени не дают познания вещей самих по себе – это казалось Канту доказанным в его Трансцендентальной эстетике. Что категории, а также формы чувственности и рассудка тоже не дают такого познания – это казалось ему доказанным в его Трансцендентальной логике. Оставалось рассмотреть еще одну возможность. А что, если способность познания "вещей в себе", которой, согласно Канту, не обладают ни формы чувственности, ни формы рассудка, ни формы синтеза чувственности с рассудком, все же существует? Что, если способность эта принадлежит не чувственности и не рассудку, а разуму в качестве способности к интуиции?

Для завершения агностицизма Канту необходимо было доказать, что такой возможности не существует. Если бы интеллектуальная интуиция, рассуждает Кант, была доступна человеку, то это означало бы, что человеческий ум способен *непосредственно* познавать самые вещи, не нуждаясь для этого познания в чувственной основе. Признать это значило бы признать познаваемость "вещей в себе", несмотря на то, что ни чувственная интуиция, ни формы рассудка, по Канту, не дают их познания. Но именно этого признания и не хочет Кант! Поэтому он стремится доказать, что всякое теоретическое познание, по крайней мере в последней инстанции, всегда опирается только на чувственные, а не на интеллектуальные интуиции. Даже предметы математического познания предполагают, по утверждению Канта, *чувственные* интуиции пространства и времени. Но так как пространство и время являются для Канта не формами существования вещей самих по себе, а только формами *нашей* чувственности, да притом еще формами априорными, то доказать, что все знание опирается на формы *чувственной* интуиции – значит, по убеждению Канта, доказать, что наше знание есть знание не "вещей в себе", а явлений опыта. Признать пространство и время априорными формами чувственности означает во всем контексте идей Канта не только признать чувственный, наглядный, воззрительный характер математического знания, но и признать, что знание не простирается дальше той области, к которой применимы формы чувственной интуиции. А так как "вещи в себе" принадлежат к области невоспринимаемого чувствами, то ограниченность знания условиями чувственной интуиции есть лишь другое выражение основного гносеологического тезиса Канта – о недоступности "вещей в себе" теоретическому познанию.

Мы видим, таким образом, что решение вопроса о непосредственном знании, предложенное Кантом, в одном очень важном отношении представляет собой шаг назад сравнительно с учениями его предшественников. Учение рационалистов об "интеллектуальной интуиции" ("intuitus mentis" Декарта) выражало их убеждение в принципиальной познаваемости вещей для нашего ума. Понятие об "интуиции ума" предполагало, что наш интеллект способен непосредственно схватывать *сущность* вещей. В реальности нет такой стороны и нет такой глубины, которая была бы роковым образом запредельна для познания. Учение это было созерцательным, метафизическим, у некоторых рационалистов даже идеалистическим, но оно отнюдь не было учением агностицизма.

Напротив, в философии Канта познавательный оптимизм рационалистов отвергается. Если иметь в виду *весь* состав учения Канта, то подчеркивание чувственного, и только чувственного, характера доступной человеку интуиции имело целью ограничить познание областью явлений. Кантовское отрицание интеллектуального созерцания (интеллектуальной интуиции), как уже было сказано, есть отрицание познаваемости "вещей в себе". Кант сохраняет заблуждение рационализма – созерцательный априоризм в учении о всеобщем и необходимом характере достоверного знания, – но утрачивает достоинство учений рационалистов – мысль о соответствии между рационально постигаемым порядком и связью *идей* (ordo et connexio idearum) и объективным, независимым от ума порядком и связью *вещей* (ordo et connexio rerum).

Дистанция, отделяющая Канта от рационализма, увеличивается еще тем, что в учение о чувственной интуиции Кант вносит мысль об *априорном* характере созерцаний. У рационалистов априорными были только созерцания разума. Чувственность считалась у них областью *апостериорных* знаний и индуктивных обобщений. Другое дело Кант. Подчеркивая *чувственную* природу интуиции пространства и времени и утверждая вместе с тем, что эти интуиции являются условиями обоснования логической достоверности математики, Кант, для того чтобы "спасти" *безусловно* достоверный характер математического знания, должен был утверждать, будто достоверность истин математики определяется не эмпирическим содержанием интуиции пространства и времени, а только их *априорной формой*. Тем самым *форма* чувственного созерцания была противопоставлена его *содержанию*. В конечном итоге в учении Канта о непосредственном знании осталось не так уж много от рационализма. Существенная черта кантовского учения – агностицизм, ограничение знания в пользу *веры*.

Но, отступив в этом вопросе от рационализма, Кант не мог примкнуть и к лагерю философов чувства и веры. Для него всегда оставалось непреложным высокое значение науки и научных способов обоснования истины. Ограничив достоверное знание областью одних явлений, Кант внутри этой области оставил неприкосновенными требования строгой доказательности и рациональной формы знания. Эта черта мышления Канта отделила его от Гамана и Якоби. Кант не одобрял их тенденций не потому, что был агностик, а потому, что в противоречии с собственным агностицизмом он был поборником *научного* знания – математики и математического естествознания. Отрицая способность этих наук к познанию "вещей в себе", Кант с тем большей силой подчеркивал их безусловную достоверность в познании явлений. А так как логическими формами математического и естественнонаучного познания Кант считал формы рассудка и вообще все формы дискурсивного мышления, то он отрицательно относился ко всяким попыткам умалить роль рассудка в этом познании.

Именно поэтому Кант не мог стать идейным союзником Гамана и Якоби. Оба они критиковали опосредствованное мышление рассудка во имя непосредственного чувства и "веры". Так как рассудок дискурсивен, то оба они отказывались признать в нем орган познания подлинной реальности. Напротив, для Канта дискурсивные формы рассудка в соединении с формами чувственности – необходимая предпосылка самой возможности

достоверного *научного* познания (по Канту, познания одних лишь *явлений*). В противопоставлении непосредственного знания, интуиции чувства и веры рассудку Кант видел прямую угрозу научной философии, которая должна объяснить факт существования достоверного знания в математике и естествознании.

Но расхождение Канта с Гаманом и Якоби касается не только этого пункта. Кант не только защищает рассудок и его дискурсивные формы от критики Гамана и Якоби. Эти философы не ограничились критикой опосредствованных форм познания и рассудка. Они полагали, что для познания сущности вещей требуется другая – сравнительно с рассудком – способность знания. Они утверждали, что такая способность существует. Чего не может дать рассудок со своими доказательствами, то дает, по Гаману, непосредственная вера. Чего не может дать опосредствованное мышление рассудка, то дает, по Якоби разум и притом непосредственно. Как способность познания разум *выше* рассудка.

Учение это было совершенно неприемлемо для Канта. Кант не был согласен с Гаманом и Якоби ни в их критике рассудка, ни в превознесении непосредственного знания, ни в объявлении разума высшей *познавательной* способностью.

Несогласие Канта с учениями Гамана и Якоби о непосредственном знании не только следует из основных положений его теории познания. Кант нашел повод и для того, чтобы прямо высказаться по крайней мере относительно некоторых учений философов непосредственного знания.

Повод дал Канту сам Якоби. Еще до выхода из печати "Критики способности суждения" Канта не раз просили изложить его взгляд по вопросу о способности человека к интеллектуальной интуиции. Современников Канта интересовало его мнение по существу спора, разгоревшегося между Якоби и Мендельсоном. В пылу полемики с Мендельсоном Якоби неосторожно и без достаточного основания сослался на Канта как на своего единомышленника. 8 ноября 1785 г., 6 марта 1786 г. и – еще настойчивее – 11 июня 1786 г. Бистер, один из редакторов журнала "Berlinische Monatsschrift", просил Канта высказаться относительно спора. С другой стороны, до Канта дошла жалоба Мендельсона, который в письме к нему от 16 ноября 1785 г. выразил свое возмущение против Якоби. Кант, как это видно из его письма к Герцу от 7 апреля 1786 г., действительно намеревался опровергнуть ссылку на него Якоби. Кант считал эту ссылку лишенной оснований.

В этом же 1786 г. Кант наконец написал и послал Бистеру статью под названием "Что значит "ориентироваться в мышлении"?". Статья эта появилась в "Berlinische Monatsschrift" в октябре 1786 г. В ней Кант решительным образом отрицает способность человека доказать с помощью "интеллектуального созерцания" (то есть интеллектуальной интуиции) бытие бога. Если бы даже, рассуждает Кант, во всем, в чем бог непосредственно открывается человеку, "не встретилось ничего, что противоречило бы его понятию, то все же это явление, созерцание (*Anschauung*), непосредственное откровение или как бы там еще ни назвали такой способ передачи никогда не доказало бы бытие существа..., само понятие которого требует бесконечности величия ради отличия его от всего сотворенного; но этому понятию в то же время не адекватен никакой опыт и никакое созерцание" (68, 142-143). Конечный вывод Канта таков: относительно бытия высшего существа "никто не может быть впервые приведен к убеждению посредством какой бы то ни было интуиции" (68, 143).

Разъяснение это не было простым повторением доводов, посредством которых Кант опровергал пятью годами ранее (в "Критике чистого разума") все возможные *теоретические* доказательства существования бога. Там, в "Критике чистого разума", рассматривались доказательства, исходящие из *идеи* о боге, возникающей в *разуме*. Там все эти доказательства

сводились как к основному типу к онтологическому доказательству, представленному в истории философии рационалистами (Декарт, Лейбниц) или рационалистами-схоластиками (Ансельм). В итоге Кант приходит к выводу, что всякое *опосредствованное* теоретическое доказательство существования бога несостоятельно.

В статье, напечатанной в "Berlinische Monatsschrift", отвергалась не только возможность опосредствованного, но в отличие от "Критики чистого разума" также и возможность непосредственного теоретического усмотрения бытия бога. Здесь Кант расходился уже не только с рационалистами, но и с Якоби, вообще со всеми философами, уповавшими на интуицию, на непосредственное познание "высшей реальности". Не может быть – таков вывод Канта – ни *дискурсивного* доказательства бытия высшего существа, ни непосредственного, *интуитивного*, постижения бога*.

* В данном исследовании, посвященном проблеме *непосредственного* знания, конечно, нет необходимости подробно излагать мысль Канта, согласно которой бытие бога, невозможное как предмет *теоретического* доказательства, может и должно основываться на постулате *практического* разума.

Весной 1796 г. Кант послал в тот же журнал другую свою работу – "О замечаемом с недавнего времени возвышенном тоне в философии". Статья эта появилась в майской книжке журнала "Berlinische Monatsschrift", 1796, XXVII.

Непосредственным поводом к написанию этой статьи оказалась появившаяся в 1795 г. в Кенигсберге работа И.Г.Шлоссера "Письма Платона о Сиракузском государственном перевороте вместе с историческим введением и примечаниями".

Статья Канта отвергает утверждения платоника Шлоссера о возможности непосредственного, интуитивного, постижения сверхчувственного бытия. Попутно в этой статье опровергаются взгляды других сторонников мистического интуитивизма, например графа Леопольда Штольберга. "Если бы существовало, – говорит Кант, – познание сверхчувственного (каковое в теоретическом отношении, впрочем, есть подлинная тайна, раскрыть которую человеческий рассудок может только в практическом отношении), то такое познание все же происходило бы... из способности познавать посредством понятий; и это познание далеко уступало бы познанию, которое в качестве способности интуиции могло бы быть воспринято непосредственно через рассудок" (68, 389).

В этих возражениях Канта звучит не только нота агностицизма. В них, кроме того, звучит голос ученого и мыслителя, восстающего против подмены строгих форм научного мышления и доказательства понятием об интуиции и о непосредственном знании. Выступления Канта в "Berlinische Monatsschrift" – это выступления не только в защиту "критического" агностицизма, но и против философии, враждебной научному духу, – против философии непосредственного знания. Мотивы Канта сродни мотивам, которые десятилетием позже заставят Гегеля выступить (в "Феноменологии духа") против развитой Шеллингом и романтиками критики рассудка, в защиту идеи научной философии. Но для того чтобы состоялось выступление Гегеля, философия должна была высвободиться из пут кантовского агностицизма. Нельзя было вести борьбу против теорий непосредственного знания и интуиции, оставаясь на почве кантовской метафизики, кантовского обособления рассудка и разума, кантовского противопоставления вещей в себе и явлений.

2. Вопрос о непосредственном знании в философии Фихте

Откликами на споры, происходившие по вопросу о непосредственном знании в немецкой литературе 90-х годов XVIII в., завершаются в основном исследования Канта по вопросу об интуитивном познании. Общий итог его размышлений – критический, отрицательный. Кант направил свою критику против мысли о способности науки, опирающейся на формы чувственной интуиции, познавать "вещи в себе". Преследуя ту же цель, он отверг *интеллектуальную* интуицию, отверг гипотезу об интуитивно мыслящем рассудке и об интуитивно постигающем разуме.

В то самое время когда в "Berlinische Monatsschrift" печатались указанные статьи Канта, проблема интуитивного знания уже находилась в поле философского зрения Фихте в качестве важной проблемы. Однако способ ее постановки и решение ее оказались у Фихте совершенно иными, чем у Канта.

По отношению к вопросу об интуиции в философском развитии Фихте различаются два периода. В ранних редакциях "Наукоучения" и в примыкающих к ним статьях, написанных до 1804г., Фихте рассматривает интуицию как основной метод постижения. Чтобы войти в суть его философии, поясняет он, требуется не уразумение ее понятий, а постижение его основной интуиции. Мысль эту Фихте отчетливо выразил в письме к философу Рейнгольду: "То, что я хочу сообщить, есть нечто такое, чего, собственно, нельзя ни *сказать*, ни уловить в понятии и что может быть постигнуто лишь *интуицией*; то, что я говорю, должно лишь так воздействовать на читателя, чтобы в нем возникла требуемая интуиция" (36, 213).

Напротив, начиная с редакции "Наукоучения" 1804 г. центр тяжести размышлений Фихте перемещается с идеи о непосредственном, *интуитивном*, постижении на идею об опосредствованной дедукции, о логическом развитии научного знания из исходного принципа.

Не следует преувеличивать принципиальное различие между работами Фихте обоих периодов. Уже в "Наукоучении" 1794 г., во "Введениях в наукоучение", в небольших его статьях и письмах до 1804 г. легко обнаружить идеи, которые со всей резкостью выступят у него только в сочинениях, написанных в 1804 г. и позже. Следовало бы говорить о различии скорее в акцентах, чем о существенном переломе во взглядах. И все же оттенки, имеющиеся в учении Фихте о непосредственном знании и об интуиции, достойны внимания. Различная форма одного и того же по сути воззрения оказывала и различное действие. Суждения Фихте об интуитивном знании, его понятие об "интеллектуальной интуиции" не прошли бесследно в истории немецкого идеализма. Ранними редакциями учения Фихте об "интеллектуальной интуиции" было подготовлено в известной мере учение об "интеллектуальной интуиции" Шеллинга. Критикой непосредственного знания, содержащейся в сочинениях после 1804 г., предварялась критика непосредственного знания, развитая в "Феноменологии духа" и статьях Гегеля. Но это отношение Шеллинга и Гегеля к Фихте по вопросу об интуиции далеко не очевидно. Оно прикрыто резкой полемикой, которую оба они вели против субъективизма и идеалистического антропологизма Фихте, а также полемикой Гегеля против Шеллинга.

Поэтому мы рассмотрим *раздельно* взгляды Фихте на непосредственное знание, как они изложены в сочинениях обоих периодов.

В первый период Фихте пытался построить теорию науки, или теорию познания, – "наукоучение" (Wissenschaftslehre), исходя из сходного замысла Канта, но стремясь при этом преодолеть основное противоречие его учения. Кант утверждал, что содержание наших ощущений определяется действием на наши чувства вещей, сущность которых остается принципиально недоступной нашему познанию. Этому тезису противоречила другая основная

мысль Канта. Согласно этой мысли, наука может познавать в вещах только то, что обусловлено наложением априорных форм нашего сознания на природу.

Таким образом, уже в ощущении познание – как его понимает Кант – оказывается внутренне противоречивым: результат познания обусловлен как действием "вещей в себе" на чувственность, так и априорной, ни от каких вещей будто не зависящей природой сознания – априорными формами чувственности и рассудка.

Фихте пытался устранить это противоречие и построить учение о научном знании как системе логически связанных основоположений. Однако устранить противоречие Канта он пытался посредством последовательно, до конца проведенного *субъективного идеализма*. Уже в обосновании этого идеализма видная роль принадлежит *интуиции*.

Исходным понятием Наукоучения является понятие о действовании (Tathandlung). По Фихте, абсолютно первое и совершенно безусловное основоположение всего человеческого знания должно выражать собою действие. Оно лежит в основании всякого познания, и только оно одно делает его возможным.

Но это действие, по мысли Фихте, не может быть познано из *понятий*: оно есть предмет *только интуиции*. "То, что есть действие, – поясняет Фихте, – можно только созерцать, его нельзя вывести из понятий и сообщить через понятия... Действование (Handeln) отнюдь не есть бытие и бытие никак не есть действование; через посредство одного лишь понятия иного определения нельзя получить; для схватывания истинной сущности нужно обратиться к созерцанию" (37, 461).

Но интуиция не только вводит в основное воззрение системы Фихте понятие действия, порождающее все дальнейшие категории его учения. Интуиция оказывается также и *средством разрешения противоречий*, кроющихся в первичном и исходном действовании.

По замыслу Фихте все основоположения науки, образующие систему Наукоучения, должны быть выведены из деятельности абсолютного субъекта. Этот субъект называется у Фихте "Я". Самый объект как одно из необходимых понятий в системе Наукоучения "полагается" деятельностью "Я". Этот объект Фихте называет "Не-Я".

Согласно Фихте, исследование деятельности познания открывает в самом акте познания *противоречие*, необходимо требующее разрешения. Состоит это противоречие в следующем: Не-Я не порождает в Я созерцания, Я не порождает природы Не-Я. Оба они "должны быть совершенно независимы друг от друга" (37, 343). Ведь "Я созерцает (betrachtet) некоторое Не-Я, и ему при этом не присуще ничего, кроме созерцания. Оно полагает себя в созерцании, как таковом, совершенно независимо от Не-Я; оно созерцает по собственному побуждению без самонаименованного принуждения извне; в своем сознании оно полагает один признак за другим посредством собственной своей деятельности и с сознанием собственной своей деятельности" (37, 342).

Но в то же время Я полагает эти признаки "как отображения чего-то вне его сущего. В этом вне его сущем отображенные признаки должны действительно обретаться и притом отнюдь не в силу того, что они положены сознанием, а совершенно независимо от Я, согласно своим собственным законам, обоснованным в самих вещах" (37, 342-343).

Таким образом, между Я и Не-Я действительно существует противоречие: "...Оба они должны быть совершенно независимы друг от друга, и все же между ними должна существовать глубочайшая гармония" (37, 343). По Фихте, гармония эта действительно существует и

указанное им противоречие разрешимо. Оно разрешимо, так как познание реализуется в актах понимания (Intelligenz) при посредстве созерцания и сообразно законам этого созерцания (см. 37, 343). Созерцание это Фихте называет *интеллектуальным созерцанием*, или *интеллектуальной интуицией* (intellectuelle Anschauung). По разъяснению самого Фихте, оно есть свойственное философскому уму "созерцание самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я" (37, 463).

Если бы наш ум не обладал способностью интеллектуальной интуиции, то он оставался бы – так утверждает Фихте – совершенно пассивным, он был бы "недвижимой ареной, на которой одни представления сменялись бы другими представлениями, но не был бы деятельным началом, которое производило бы себя" (37, 465). "Я не могу находить себя действующим, – говорит Фихте, – не находя в каком-нибудь постигаемом чувственном созерцании объекта, на который я действую, и не порождая образ того, что я хочу создать..." (37, 464).

Сознание, раскрывающееся в актах "интеллектуальной интуиции", есть, по Фихте, "особое, а именно непосредственное сознание" (37, 465). В отличие от Канта, который допускал для человека только чувственные интуиции и видел в них условие опытного познания, но никак не средство познания вещей самих по себе, а также в отличие от Якоби, который, правда, признавал возможность познания высшей реальности, но средством такого познания считал интуицию *чувства*, Фихте подчеркивает *нечувственный* характер интуиции, ведущей к познанию жизни. Это, поясняет он, "созерцание, а именно не чувственное созерцание, которое касается материального существования, а созерцание одной только деятельности, которая не есть нечто неподвижно пребывающее, а есть постоянно движущееся, не бытие, а жизнь" (37, 465).

Только через эту "интеллектуальную интуицию самостоятельного Я" впервые, по Фихте, становится возможным понятие *действия* (см. 37, 467).

Что было в этом учении нового сравнительно с теориями интеллектуальной интуиции, разработанными, рационалистами XVII в.? Новой была прежде всего *диалектическая* тенденция теории Фихте. "Интеллектуальная интуиция", как ее понимает Фихте, – орган *действенного* познания, направленного не на мертвую субстанцию, а на жизнь, диалектически развивающуюся, движущуюся в противоположностях. В теории познания рационалистов интуиция – пассивное видение вечной и бесконечной сущности, отрешенной от мира конечных вещей. В Наукоучении Фихте интуиция понимается как *деятельность*, составляющая единое с действенным потоком жизни. Смысл учения Фихте – в усмотрении главенства действия над теорией, в проведении *генетической* точки зрения через теорию познания, в усмотрении посредством этого генезиса диалектического единства противоположностей: субъекта и объекта, свободы и необходимости. Условием усмотрения этого единства и является "интеллектуальная интуиция", в акте которой снимается, уверяет Фихте, противоположность субъекта и объекта познания. "Всякое возможное сознание как объективная принадлежность некоторого субъекта, – говорит он, – предполагает непосредственное сознание, в котором субъективное и объективное-безусловно одно и то же, иначе сознание абсолютно непостижимо" (37, 528). Это непосредственное сознание и есть, по разъяснению Фихте, интеллектуальная интуиция: в ней Я необходимо полагает самого себя, поэтому субъективное и объективное слиты в нем воедино. "Всякое другое сознание, – говорит Фихте, – связано с этим и им опосредствовано; и только через связь с ним становится сознанием: только такое сознание ничем не опосредствовано или обусловлено; оно безусловно возможно и просто необходимо, если вообще должно существовать какое бы то ни было другое сознание. Я должно быть рассматриваемо не как один лишь субъект, как его до сих пор почти везде рассматривали, а как субъект-объект в указанном смысле" (37, 528-529).

В то же время субъективизм Фихте, его убеждение в том, что исходным принципом Наукоучения может быть только абсолютная деятельность самосознающего субъекта, ослабили диалектическую силу философского зрения Фихте. Вразрез с собственной диалектической тенденцией, требовавшей не только усмотрения единства противоположности непосредственного и опосредствованного знания, но и признания основы этого единства в *опосредствованном* знании, Фихте подчеркивал *абсолютно непосредственный* характер интеллектуального созерцания. Так, в "Назначении человека", изображая приближение познания к истинному источнику представления о вещах, Фихте замечал: "Это представление не есть восприятие – ты воспринимаешь только себя самого; оно не есть и мысль – вещи не являются тебе чем-то только мыслимым. Оно действительно и на деле есть абсолютно непосредственное сознание некоего бытия вне тебя". "Такое сознание, – продолжает Фихте, – очень удачно было названо интуицией (*Anschauung*)" (38, 228).

Но как ни ослабил диалектическую тенденцию Фихте его субъективный идеализм, тенденция эта все же была налицо и внесла новый аспект в вопрос о непосредственном знании.

Эта связь учения об интеллектуальной интуиции с *диалектикой* была не только формально новым элементом сравнительно с теориями интуиции, развитыми в рационализме, но и представляла *шаг вперед* по отношению к метафизике и созерцательности рационализма.

Связью с диалектикой не исчерпывается характерная черта учения Фихте об интуиции. Наряду с новыми и плодотворными идеями его теория интуиции содержит идеи, несовместимые с научной философией.

Порочной чертой была прежде всего глубокая связь фихтевской теории интуиции с *субъективным идеализмом*. В этом существенное отличие его теории от учения рационалистов XVII в. об интуиции. У рационалистов XVII в. интеллектуальная интуиция направлена на постижение (силой непосредственно постигающего ума) *объективного* порядка вещей. Напротив, у Фихте интеллектуальная интуиция есть, как мы видели, созерцание философом самого себя при выполнении акта, благодаря которому у него возникает Я. Это понимание по существу оставалось *субъективистским*, несмотря на все возражения и разъяснения самого Фихте, неустанно повторявшего, что у него речь идет не о субъекте, как таковом, а о единстве субъекта-объекта.

Но этого мало. Учение Фихте об интуиции не только несло на себе печать изначального гносеологического субъективизма системы. В этом учении оставалась неясность или недосказанность, ставившая под сомнение самую характеристику интуиции как интуиции "интеллектуальной". Термин "интеллектуальная интуиция" Фихте применяет неоднократно, но была ли эта интуиция подлинно "интеллектуальной", то есть усмотрением ума?

Во-первых, заслуживает внимания тот факт, что, характеризуя свою интуицию как "нечувственное созерцание", Фихте указывает лишь на нечувственный *предмет* постижения, а не на его *способ или метод*. Именно в этом смысле он пояснял, что интеллектуальная интуиция есть "созерцание одной только деятельности" и что сама созерцаемая посредством нее деятельность есть не неподвижно пребывающее "бытие", а нечто "постоянно движущееся", или "жизнь". Однако из того, что созерцаемый предмет есть "жизнь", никак еще не видно, что созерцание этой "жизни" есть созерцание *ума, или интеллектуальной* интуиция.

Во-вторых, даже если интуиция, о которой говорит Фихте, все же есть интуиция *ума*, в ней присутствует несомненный элемент *алогизма*. По отношению к интуиции Фихте признал понятия *низшей* и *неадекватной* формой постижения. По крайней мере само обоснование интеллектуальной интуиции Фихте поставил *вне* сферы понятий, провозгласил *независимым*

от понятий и даже *недоступным* для понятий. "Что такая способность интеллектуальной интуиции имеется, – утверждает Фихте, – этого нельзя доказать посредством понятий, как нельзя вывести из понятий и того, что она такое. Каждый должен найти ее непосредственно в самом себе или же он не сможет познать ее никогда" (37, 463). Так ставился у Фихте вопрос об интуиции до 1804 г. Это интуиция самосознающего субъекта, направленная непосредственно на его деятельность, не обосновываемая логическими понятиями.

Начиная с редакции "Наукоучения" 1804 г. Фихте приступает к построению строго логической системы опосредствованного знания о знании. Субъективной очевидности противопоставляется объективная истинность, не зависящая ни от интуиции, ни даже вообще от сознания. В своих сочинениях этого периода Фихте считает ошибкой предшествующего идеализма именно то, что этот идеализм "делал непосредственное сознание абсолютом, первичным источником и удостоверителем истины" (39, 192). Простая непосредственность факта сознания, его интуитивная очевидность не есть еще *логическое* основание для того, чтобы этот факт вошел в систему научного знания. Условием вхождения в систему Наукоучения может быть только происхождение понятия из понятия. Поэтому в редакциях после 1804 г. Фихте уже отрицает значимость "высказываний непосредственного сознания" (39, 195). Теперь он резко подчеркивает неспособность факта сознания, как такового, выполнять роль *логического* обоснования: "Если, однако, ты думаешь, – говорит Фихте, – что в ... сознании кроется основание того, почему истина есть истина, то ты впадаешь в иллюзию" (39, 195).

Повторяем, не следует абсолютизировать различие обоих периодов. Стремление трактовать Наукоучение как систему созерцаний, обоснованных в абсолютной истине и представляющих логическую связь положений, явно сказывается уже в редакции "Наукоучения" 1801 г. Правда, в этой редакции дедуктивно-логическая связь как будто еще подчинена исходному и основному интуитивному созерцанию. "Наукоучение, – читаем мы здесь, – будучи знанием о знании, вовсе не есть множество [отдельных] знаний, не есть и система или связь положений, а есть всецело лишь один единый, неделимый взор" (38, 9). Это лишь знание, возвысившееся до знания о самом себе, до самоотчетности, до ясности и до господства над самим собой.

Однако сквозь эту субъективно-интуитивистскую характеристику Наукоучения просвечивает уже иное его понимание-мысль о нем как о системе логически связанных положений о знании. В той же редакции 1801 г., где отрицался системный характер Наукоучения, Фихте признавал, что эта наука все же описывает развивающийся *ряд* созерцаний. "Каждое последующее звено примыкает к своему предыдущему и им определяется, то есть именно эта связь объясняет его и входит в его характеристику, и только будучи созерцаемым в этой связи, оно является действительно созерцаемым" (38, 384).

С другой стороны, даже в Наукоучении 1804 г., где интуиция самосознания уже всецело подчинена задаче построения науки о знании как системе понятий, тождественных с бытием и с абсолютной истиной, – *созерцательный*, интуитивный, характер знания сохраняется. И на этой ступени развития Наукоучение, став *логической* системой, остается системой *созерцаний*.

И все же сдвиг несомненен. Созерцания не рассматриваются теперь как сумма всего лишь субъективных фактов сознания. Они не отделяются от *понятий*, а понятия (тут Фихте предвосхищает Гегеля) не отделяются от бытия. Понятие трактуется уже не как изолированный от бытия концепт формальной логики. Абсолютное бытие понимается как единство объективного наличного существования и понятия об этом существовании.

В связи с этой переменной воззрения меняется и взгляд Фихте на метод познания. Раньше методом постижения был метод объективирующей интуиции. Теперь для этой интуиции

указывается ее основание, превосходящее простую субъективность и непосредственность. В самоопределении разума, направленного на созерцание, Фихте видит теперь "ясный и прозрачный свет". Разум, созерцающий в своей истинной жизненности и в истинном своем существовании, возвышается теперь над всякой объективирующей интуицией. Он составляет *основание* этой интуиции и, по мысли Фихте, совершенно заполняет разрыв между объектом и субъектом, снимая их обоих.

3. Вопрос о непосредственном знании в философии Шеллинга

Взгляд на непосредственное, интуитивное, познание, развитый Фихте до 1804 г., и в особенности его учение об интеллектуальной интуиции оказали влияние на раннего Шеллинга (1775-1854). В "Системе трансцендентального идеализма" Шеллинг подобно Фихте пытался использовать понятие интеллектуальной интуиции для диалектического решения антиномии, или противоречия, между свободой и необходимостью.

Противоречие это казалось неразрешимым сточки зрения обычной логики рассудка. Точнее говоря, оно разрешалось в пользу одного из членов альтернативы исключением или отрицанием другого ее члена. Или все детерминировано – тогда нет места никакой свободе, тогда существует только фатальная предопределенность всех человеческих действий, а понятие свободы мнимое и иллюзорное. Или свобода человеческих действий возможна – тогда рушится всеобщий характер детерминированности природных процессов и явлений, тогда невозможно научное предвидение, а понятие причинной связи событий лишается универсальности.

Шеллинг приступает к анализу этого противоречия, не покидая точки зрения детерминизма. Он разъясняет, что деятельность нашего интеллекта протекает согласно необходимым законам, не зависящим от произвола нашего усмотрения. Со времен Спинозы и особенно Канта и Фихте положение это казалось прочно обоснованным. По взгляду Шеллинга, детерминированность работы интеллекта настолько всесильна и непреодолима, что мышление субъекта может определяться не иначе, как необходимыми законами интеллектуальных процессов и связей.

Но далеко не каждый мыслящий интеллект имеет верное знание о необходимом характере своей деятельности. Поэтому собственные действия эти не представляются ему в качестве объекта. Дабы действия нашего интеллекта могли восприниматься нами как действия *объективные*, необходимо – так утверждает Шеллинг, – чтобы в момент, когда наш интеллект совершает известное действие, мы одновременно созерцали и самый процесс этого действия.

Такое созерцание интеллектуального действия в момент его совершения и есть, согласно Шеллингу, "интеллектуальная интуиция". Так же как у Фихте, она мысль, направленная на деятельность мышления.

По Шеллингу, интеллектуальная интуиция есть ключ к разрешению диалектических противоречий – противоречий абсолютного и относительного, бесконечного и конечного, объекта и субъекта, природы и сознания, необходимости и свободы. По разъяснению Шеллинга, в акте интеллектуальной интуиции наше сознание *свободно* воспроизводит – в умозрении – те самые действия, которые необходимо совершаются им по законам детерминизма.

Таким образом, интеллектуальная интуиция Шеллинга – это осознание действующим интеллектом необходимости законов, по которым он действует. Такой интеллект связывает в своем созерцании бытие и деятельность.

Этот достигаемый интеллектуальной интуицией синтез, или усмотрение единства необходимости и свободы, отличается от синтеза рационалистов. Например, у Спинозы единство свободы и необходимости дано только в *знании* и свобода мыслится только как *познание* необходимости. Напротив, диалектический синтез Шеллинга охватывает знание и бытие, субъект и объект, идеальное и реальное. При этом самый интеллект рассматривается не как данная и неизменная способность, а как становящаяся и развивающаяся *деятельность*. "Всякая другая наука (кроме философии. – В.А.), – говорит Шеллинг, – предполагает интеллект (Intelligenz) уже готовым, философ же рассматривает его в становлении и заставляет его как бы возникать перед его глазами" (82, 427).

При всей близости учения Шеллинга об интеллектуальной интуиции к учению Фихте между ними существует важное различие. Фихте полагал, что интеллектуальная интуиция – способ постижения, свойственный общечеловеческому сознанию. Она, если можно так выразиться, "демократична", представлена в деятельности любого человеческого интеллекта, и в ней нет ничего исключительного. "...Всякому можно показать в его опыте, им самим признанном, – пояснял Фихте, – что эта интеллектуальная интуиция встречается в каждый момент его сознания. Я не могу сделать ни единого шага, не могу двинуть ни рукой, ни ногой без интеллектуальной интуиции моего самосознания в этих действиях... Каждый, кто приписывает себе какую-либо деятельность, ссылается на эту интуицию" (37, 463).

Напротив, Шеллинг считает интеллектуальную интуицию способностью только *особых* лиц, *избранников* духа. Мышление большинства подчиняется обычным формам рассудочной логики, интеллектуальная интуиция этому большинству чужда и недоступна. Она предполагает особые способности или особый философский талант, возвышающий философа над толпой. Талант этот "состоит... не только в том, чтобы быть в состоянии свободно повторять ряд первоначальных действий, но главным образом в том, чтобы в этом свободном повторении вновь сознать первоначальную необходимость этих действий" (82, 397-398).

Развивая этот взгляд, Шеллинг оказался одним из вдохновителей реакционного крыла немецкого философского и литературного *романтизма*. Именно в этом течении способность усмотрения единства противоположностей, возвышение познания над конечными формами обычного рассудка и обычной логики, акты интеллектуальной интуиции рассматривались как привилегия аристократов духа. Против этого воззрения, как мы увидим ниже, резко выступит Гегель.

Но Шеллинг отличается от Фихте не только тем, что в учение об интуиции он внес воззрение интеллектуального аристократизма. Различие касается и самого *содержания* учения. У него оно приобрело гораздо более мистический и алогический смысл, чем у Фихте. В теории Шеллинга имелось явное противоречие. Выше уже отмечалось, что она была задумана, как и у Фихте, для диалектического обоснования синтеза необходимости и свободы. Но исполнение разошлось с замыслом. В учение об интеллектуальной интуиции Шеллинг внес ложную, чуждую диалектике мысль, будто интуиция есть акт, *абсолютно* непосредственный, *абсолютно* свободный, вневременный и внепричинный. Уже в "Философских письмах о догматизме и критицизме" он заявил, что его не удовлетворяет обычное учение о происхождении всего знания из непосредственного опыта. Он пытается ближе и точнее определить *характер* этой непосредственности. Безусловно, соглашается он, знание должно исходить из опыта. Но "так как всякий направленный на объекты опыт опосредствован другим опытом", то познание должно возникать "из *непосредственного* [опыта] в самом узком смысле этого слова, то есть из опыта, созданного нами самими и независимого от какой бы то ни было объективной причинности" (81, 318). Такое познание и есть, согласно Шеллингу, "интеллектуальная интуиция". Оно наступает, "когда мы перестаем быть для самих себя *объектом*, когда, обратившись внутрь себя, созерцающее Я тождественно с созерцаемым". В

этом созерцании "исчезает для нас время и длительность: не *мы* находимся во времени, а время – или, вернее, не оно, а чистая абсолютная вечность – находится в *нас*. Не мы растворились в созерцании объективного мира, а мир растворился в нашем созерцании" (81, 319).

Это воззрение сближало Шеллинга с критикой, которой романтики подвергли рассудок и рассудочную логику. Диалектика непосредственного и опосредствованного знания растворяется у Шеллинга в непосредственности мистического созерцания. В то время как в учении позднего Фихте все более подчеркивалось значение логического опосредствования и система Наукоучения все более устремлялась к логически-дедуктивному построению, Шеллинг усиливал тенденцию алогизма, содержащуюся в ранних редакциях "Наукоучения".

В этом же направлении развивалась философия романтизма (Фридрих Шлегель), а также философия чувства и веры (Якоби). К ним примыкал и Шлейермахер. Идея непосредственного знания, противопоставленного понятиям и формам рассудка я вознесенного над ними, была общим логическим и гносеологическим знаменем этих учений.

Первая попытка критического преодоления концепции непосредственного знания была предпринята в работах Фихте после 1804 г. Но эта попытка не могла получить решающего значения в его философии, которая сложилась и развивалась – и в первый и во второй период – на основе *субъективного* идеализма.

Гораздо более значительной по своим результатам оказалась диалектическая критика теорий непосредственного знания и интеллектуальной интуиции, развитая Гегелем.

4. Диалектика непосредственного и опосредствованного знания в философии Гегеля

Для всех корифеев немецкого классического идеализма вопрос об интуиции коренился не только в проблематике чисто философской, независимой от вопросов теории *науки*, но также и в их стремлении выяснить источники достоверности *научного* знания, его логической всеобщности и необходимости. Можно даже сказать еще более общо. К вопросу об интуиции их вели различные проблемы различных наук и областей творчества. Кант разъяснял себе – при помощи учения о формах чувственной интуиции пространства и времени – строго достоверный характер истин геометрии и арифметики. Фихте, романтики, Шеллинг прибегли к учению об интеллектуальной интуиции для разрешения диалектических противоречий в области истории (диалектика необходимости и свободы в ходе исторического прогресса), в области теории познания и эстетики (диалектика творческого воображения и рассудка, бесконечного и конечного, субъекта и объекта и т.д.). Даже у Гегеля, склонного думать, будто в строгом смысле слова только философия есть настоящая наука, а так называемые науки – лишь несовершенные рассудочные суррогаты научности, проблема интуиции возникала в исследовании отношения между непосредственно наличным *результатом* развития и тем историческим опосредствованием, которое только и может привести к этому результату, – в познании, в историческом процессе, в развитии идейных сфер искусства, религии и философии.

Вопрос о непосредственном знании занимал Гегеля в течение всей его деятельности.

Его интерес к этой проблеме был в значительной мере *полемическим*. Вопрос об отношении непосредственного знания к опосредствованному, интуиции к доказательству Гегель решил для себя еще в начале своего философского развития, и этому решению он остался верным во все последующее время. К тому же сам вопрос представлялся Гегелю простым и ясным. И тем не менее обсуждению этого вопроса посвящены многие страницы в статьях и книгах Гегеля: в

работе "Вера и знание", в рецензии на третий том сочинения Якоби (*Hegel, Werke*. Berlin, 1887, Bd. XVII, S.3-37), в статье "О сочинениях Гамана" (*Ueber Hamann's Schriften*, ib., S. 38-110), в "Феноменологии духа", в "Энциклопедии философских наук" (в "Логике" и в "Философии духа"), в "Лекциях по истории философии", в "Лекциях по эстетике" и т.д. Во всех этих статьях, книгах, лекциях Гегель не столько излагает собственную теорию – она формулируется им сжато и немногословно, – сколько опровергает те взгляды на непосредственное знание, которые в начале XIX в. получили широкое распространение в немецкой философской литературе.

Гегель критикует учения о непосредственном знании, разработанные Кантом, Шеллингом и романтиками, но особенно часто и подробно обсуждает и критикует взгляды Якоби.

Внимание Гегеля к Якоби объясняется не тем, что он считал Якоби крупным философом. Гегель отнюдь не преувеличивал умственный калибр этого мыслителя, относительно которого Генрих Гейне даже сомневался в его праве вообще считаться немецким философом (см. 56, 111). Но Гегеля тревожило то, что учение Якоби о непосредственном знании, и особенно применение этого учения в теологии, получило широкое признание и одобрение если не в профессиональных философских, то во всяком случае в богословских кругах.

В философии непосредственного знания Якоби, так же как и в учении Шеллинга и романтиков об интеллектуальной интуиции, Гегель видел учение, диаметрально противоположное его собственному пониманию задач и метода философии.

По мысли Гегеля, никакая из предшествующих ему философских систем не была подлинно *научной*. А между тем задача философии, как ее понимал Гегель, состоит именно в том, чтобы философия была обоснована и развита в виде *научной* философской системы. "Я поставил себе целью, – писал Гегель в предисловии к "Феноменологии духа", – поработать над тем, чтобы философия приблизилась к форме науки, чтобы... она могла оставить свое имя *любви к знанию* и стать *действительным знанием*". По Гегелю, *знание* и *наука* в сущности синонимы: "Внутренняя необходимость для знания быть наукой лежит в его природе..." (49,6; 3).

Условием превращения философии в науку Гегель считал метод, который он называл "спекулятивным" (умозрительным) и который был методом идеалистической диалектики. Существенная черта этого метода состоит в умственном прослеживании пути, на котором каждая категория, развив свое содержание, не только переходит в свою противоположность, в свое "иное", но совершает это таким образом, что в самом переходе обнаруживается единство противоположностей и что это единство оказывается условием дальнейшего развития знания и его восхождения на новую, высшую ступень.

Такое представление о задаче философии и о ее методе предполагало высокую оценку *научной* формы философствования, следовательно, высокую оценку интеллектуального познания, а также *понятия* как логической формы научного познания. Твердо убежденный в том, что подлинная форма истины – *научная* ее форма, Гегель утверждал, что истина "имеет стихию своего существования только в понятии" (49, 6; 3).

И именно сила этого убеждения сделала Гегеля непримиримым к философии непосредственного знания, к философии "чувства и веры" Якоби и к учению романтиков об интуиции. В этих учениях Гегель справедливо видел по сути отрицание самой возможности обосновать философию как науку и даже отрицание всякой философии, считающей понятие необходимой и высшей формой познания.

Однако противопоставить свой взгляд точке зрения Якоби и романтиков было для Гегеля далеко не простой задачей. Дело в том, что у Якоби (и еще больше у Гамана), а также у романтиков пропаганда и превознесение интуиции были тесно связаны с критикой рассудочной метафизики. А в этой критике была сторона, против которой Гегель не только не имел возражений, против которой он не только не хотел выступать, но которую он готов был поддержать самым энергичным образом. Сама диалектика Гегеля сложилась и развивалась в борьбе с рассудочной метафизикой и с рассудочными понятиями того плоского варианта Просвещения, каким была философия берлинского Просвещения. Антинаучные тенденции философии непосредственного знания и учения романтиков об интеллектуальной интуиции заставляли Гегеля безоговорочно отрицать оба эти учения в *целом* как враждебные научной философии. Ведя борьбу против *основной* направленности этих учений, Гегель, естественно, не был склонен к тому, чтобы отмечать пункты совпадения между критикой рассудочной метафизики, которую развивали Якоби, Гаман, Фихте, Шеллинг, Фридрих Шлегель, и той ее критикой, которую развивал он сам. И он был прав. Критика рассудочных понятий велась Гегелем и романтиками с диаметрально противоположных позиций. Гегель критиковал рассудочные понятия метафизики за то, что их ограниченность ("конечность"), отсутствие в них диалектики препятствовали философии стать подлинной наукой. Напротив, Якоби, романтики и в известной мере даже Шеллинг критиковали рассудочные понятия не за то, что они были *рассудочными* (метафизическими), а за то, что они вообще были *понятиями*, так как, согласно их убеждению, не понятие, а только непосредственное чувство (Якоби) или интеллектуальная интуиция (Шеллинг, Фр. Шлегель) могут быть формой адекватного постижения.

Гегель рассматривает (в "Лекциях по эстетике") аргументацию сторонников непосредственного знания и интуиции не только в философии, но и в теории искусства, в эстетике. Философия непосредственного знания утверждала, будто художественная красота "выступает... в форме, которая явно противостоит мысли", и будто мысль, чтобы "функционировать присущим ей способом, вынуждена разрушить эту форму". Гегель указывает, что это представление связано с мнением, будто познание в понятиях "искажает и умерщвляет реальное вообще и, в частности, жизнь природы и духа" (52, 17; 13) и будто мышление в понятиях не только не приближает к нам это реальное, но "еще больше отдаляет его от нас, так что человек благодаря мышлению, которое должно было бы быть *средством* для постижения жизни, напротив, сам лишает себя достижения этой *цели*" (52, 17-18; 13).

Правда, отрицательное отношение Якоби к мышлению отчасти смягчено и замаскировано новым значением, которое он вложил в понятие *разума*. Под разумом он понимает особую способность – способность познания посредством невидимого органа, совершенно Недоступного внешним чувствам. Якоби называет этот орган духовным глазом для восприятия духовных предметов. Тем самым Якоби как будто обособляет разум от чувствования. Это обособление, однако, теряет смысл, как только мы примем во внимание, что, согласно Якоби, убеждение в существовании бога дается нам верой, а вера есть непосредственное *чувство*, или непосредственное постижение реальности. Тот же термин "вера" означает у Якоби не только "разумное" постижение существования бога, но и непосредственное убеждение в реальном существовании чувственно воспринимаемых вещей.

В результате применения одного и того же слова ("вера") в совершенно различном смысле у Якоби возникает страшная путаница понятий. Гегель (в "Лекциях по истории философии") отмечает эту путаницу. Он даже упрекает Якоби в обмане, так как, говоря о "вере", Якоби изображает дело так, будто речь идет "о вере в теологическом смысле". Но, как разъясняет Гегель, "вера" в теологическом смысле вовсе не есть *непосредственное* знание, а есть "вера в нечто, что дано через посредство учения" (54, 544; 411). Напротив, "вера", как ее понимает

Якоби, есть именно *непосредственное* чувство или непосредственное знание. И Гегель приступает к подробной критике учения о непосредственном знании.

Гегель отнюдь не отрицает, что непосредственное знание, как таковое, существует. "...Мы должны, – говорит он в "Логике", – брать непосредственное знание как факт" (50, 134; 120). Констатируя этот факт, мы остаемся еще только в области обычного опыта, в сфере простого психического явления. Одним из банальных фактов опыта следует признать то, что многие истины, возникшие в результате чрезвычайно сложных и многообразно опосредствованных исследований и размышлений, могут стать столь привычными, что впоследствии начинают осознаваться как непосредственные (см. 50, 134; 120).

Порочность философии непосредственного знания не в том, что она признает существование такого знания, а в том, что критерием истины она выставляет не содержание, а самый факт сознания. Основой того, что выдается за истину, тем самым оказывается лишь "субъективное знание", а также простое субъективное "уверение" в том, что "я в своем сознании нахожу известное содержание" (50, 138; 124). В действительности даже в искусстве это субъективное знание и "уверение" – только исходный момент. Даже искусство не область непосредственного чувственного восприятия образов, а своеобразная деятельность *мышления*. На всякой ступени мышления, в том числе на ступени художественного мышления, наличное в сознании непосредственное – утверждается в "Философии духа" – предстает уже не только в качестве непосредственного, но и как обогащенное противоположностью субъективного и объективного (см. 51, 353; 276).

Недостаточность непосредственного в полной мере обнаруживается там, где мышление достигает познания *необходимости*. "Вместе с усмотрением необходимости, – говорит Гегель, – исчезает и последняя непосредственность, еще присущая формальному мышлению" (51, 355; 277). Созерцание есть поэтому "только *начало* познания" (51, 320; 252). Не всякое познание – *философское* познание, но всякое познание предполагает в качестве необходимого условия размышление (см. 51, 321; 252). Ни поэт, ни вообще художник не может ограничиваться одним только созерцанием. Подлинный поэт должен – и до создания своего произведения и во время его создания – "*обдумывать и размышлять*" (51, 321; 252).

То, что открывается нам в непосредственном знании, есть, по Гегелю, всеобщее (см. 54, 547; 413). Понятое абстрактно, непосредственное знание есть естественное, чувственное знание. Но в своем естественном, природном поведении непосредственный человек или еще не знает общего, или то, что он знает о нем, не таково, каким оно должно быть.

Но недостаточность философии непосредственного знания, по мнению Гегеля, не исчерпывается непониманием того, что непосредственное созерцание есть только начало познания. Сторонники этой философии не понимают и самой природы непосредственного знания. Знание, говорит Гегель, всегда мышление, а мышление в самом себе есть процесс, движение, жизнь. Поэтому непосредственность, о которой толкует Якоби, не может быть просто непосредственностью. То, что на известной ступени знания представляется сознанию в качестве *непосредственно* очевидной истины, на самом деле есть результат предшествующего длительного опосредствования. Опосредствование Гегель понимает широко. Под ним он понимает не только обусловленность мысли мыслью, но также ряд практических действий, событий, изобретений и т.д., необходимых для того, чтобы известное восприятие или постижение представлялось сознанию как *непосредственное*. "Я знаю, например, непосредственно об Америке, однако это знание весьма опосредствовано. Если я нахожусь в Америке и вижу американскую землю, то предварительно я должен был поехать туда, Колумб должен был сначала открыть ее, должны были быть построены корабли и т.д. Все эти изобретения необходимы для этого" (54, 549; 414). Таким образом, то, что мы в настоящее

время знаем непосредственно, есть результат бесчисленного множества опосредствований (см. 54, 459; 414).

В специальной области знания Гегель понимает под опосредствованием *обоснование*, в особенности *доказательство* научной истины. И в этом случае то, что в настоящий момент представляется сознанию как непосредственное, может осознаваться таким только в силу предшествующего доказательства. Так, когда я вижу прямоугольный треугольник, то, по мысли Гегеля, я уже знаю, что сумма квадратов, построенных на его катетах, равновелика квадрату, построенному на его гипотенузе. "Я это знаю, – говорит Гегель, – непосредственно, и, однако, я узнал это лишь благодаря учению и убежден *через посредство* доказательства" (54, 549; 414). Обобщая подобные примеры, Гегель находит, что непосредственное знание "везде опосредствовано" (54, 549; 414). Для самого осознания непосредственного, как такового, необходимо воспитание и развитие (см. 50, 135; 121). Необходимость их обнаруживается в эстетике и в нравственности, в науке и в философии. Так как произведения искусства имеют духовный характер и так как художественное произведение есть творение постигающего мышления, то и в философии искусства истина должна быть доказана: "Философский метод не терпит голых допущений; в этом методе истина того, что претендует на признание, должна быть доказана, то есть должна быть обнаружена его необходимость" (53, 31).

Это положение Гегель считает справедливым не только для эстетики (философии прекрасного, философии художественной деятельности), но и для самого искусства. Чем выше стоит художник, тем основательнее он должен изображать в своих произведениях глубины духа. Но эти глубины, говорит Гегель, "известны художнику не непосредственно, и он может достигнуть познания их лишь тем, что направит свой умственный взор на внутренний и внешний мир" (53, 37).

Из всех видов созерцания художественное созерцание кажется *наиболее* непосредственным. Но, по Гегелю, такое мнение только иллюзия. Так называемая "непосредственность" художественного созерцания отнюдь не совпадает с непосредственностью обычного чувственного восприятия. Даже там, где художественное созерцание представляется на первый взгляд только непосредственным, в нем всегда налицо нечто, превышающее непосредственность натурального чувственного восприятия: "...В сравнении с видимостью чувственного непосредственного существования... видимость, являемая искусством..., выводит нас за свои пределы, указывает нечто духовное вне ее, которое должно посредством нее сделаться предметом нашего представления..." (52, 13-14; 10). И хотя "непосредственное явление" "выдает само себя не за обманчивое, а, наоборот, за действительное и истинное", на самом деле "непосредственно чувственное лишь засоряет и скрывает истинное" (52, 14; 10). Подлинную действительность мы находим "лишь по ту сторону непосредственности ощущения и внешних предметов" (52, 12; 9) как сущее в себе и для себя, как субстанциальное природы и духа. Господство этих сил как раз и есть то, что выделяется и выявляется искусством (см. 52, 13; 9). Искусство, таким образом, отнюдь не голая непосредственная видимость. Поэтому для выполнения художником стоящей перед ним задачи совершенно недостаточно одного вдохновения и одной *непосредственности* художественного видения: "Только посредством *изучения* художник осознает... содержание и приобретает материал и содержание своих замыслов" (52, 37; 30). И хотя талант и гений художника заключают в себе элемент прирожденной одаренности и восприимчивости, эта одаренность тем не менее нуждается для своего развития в культуре мысли, в размышлении о способе ее функционирования, а также в упражнении и в приобретении навыков. Одна из главных сторон художественной деятельности, по Гегелю, это "внешняя работа", так как художественное произведение одним из своих элементов имеет чисто техническую сторону. Эта техническая сторона больше всего сказывается в архитектуре и скульптуре, но она налицо, хотя и в

меньшей степени, также и в живописи, в музыке и даже в поэзии. И Гегель подчеркивает, что никакая непосредственность, никакое вдохновение "не поможет достичь умелости: ее можно достигнуть только посредством размышления, усердия и упражнения" (52, 37; 29). Поэтому для всех искусств форма непосредственного, или чувственная внешность, "есть в то же время и определенность содержания" (51, 441; 344). Таким образом, и в искусстве истинно ценная непосредственность не может явиться вначале, *она лишь результат* пройденного пути опосредствования. Так как истинное созерцание схватывает субстанцию предмета во всей ее полноте и так как предметом разумного познания может быть не единичный предмет непосредственного восприятия, распадающийся на множество сторон, а только совокупность, крепко сдерживаемая *связью* полноты определений (см. 51, 319; 251), то познание может быть только *развитием*, стало быть, *опосредствованием* самого созерцания. "В непосредственном созерцании, – поясняет Гегель, – я, правда, имею перед собой весь предмет в его целом, но лишь во всесторонне развитом познании, возвращающемся к форме простого созерцания, предмет стоит перед моим духом как некоторая *внутри себя расчлененная, систематическая совокупность*" (51, 320-321; 252). Только такое понятие о предмете может быть конкретным понятием о всеобщем, составляющем цель познания. Напротив, "форма непосредственности" сообщает всеобщему "односторонность абстракции" (50, 141; 126).

Это понимание и эту оценку непосредственного знания Гегель распространяет не только на искусство, но также на *религию* и на *философию*. И здесь он противопоставляет свое воззрение взгляду Якоби. Глашатай чувства и веры Якоби боролся против рационалистического понимания и обоснования религии, опираясь именно на понятие непосредственного знания. Напротив, поборник научной формы философии Гегель в самую религию стремится внести принцип опосредствования и доказательства. Поэтому он критикует взгляды на религию и Канта и Якоби. Вопреки воззрению Канта, считавшего, что никакое теоретическое доказательство существования бога не может быть состоятельным, Гегель пытается восстановить подорванную Кантом репутацию онтологического доказательства. Это восстановление он пытается осуществить, опираясь на свое учение о необходимо опосредствованном характере всякого познания. Он утверждает, что, хотя религия и нравственность есть *вера* и *непосредственное* знание, они все же всегда обусловлены *опосредствованием*, которое носит название развития, воспитания, образования. В онтологическом аргументе Гегель видит *возвышение* сознания над чувственным, переход к вере в бога. Но именно это возвышение над чувственным и над конечным и обнаруживает, по Гегелю, в самом себе опосредствование, и именно в истинном его виде (см. 50, 137; 123). Таким образом, Гегель видит недостаточность и односторонность *непосредственного* знания и в сфере искусства, и в сфере нравственности, и в сфере религии. Как бы ни различались между собой формы и способы опосредствования – будет ли это опосредствование упражнением, или воспитанием, или культурой, или развитием, или обоснованием, или доказательством, – ценный для знания результат всегда предполагает *единство* опосредствования и непосредственности, *диалектику* непосредственного и опосредствованного.

Всего более четко эта мысль Гегеля выступает не там, где он рассуждает об искусстве, религии, морали, а там, где речь идет о философии. Об этом говорит уже место, отведенное в его системе проблеме непосредственного знания. В "Энциклопедии философских наук" (в разделе "Третье отношение мысли к объективности") Гегель сформулировал свои наиболее существенные возражения против Якоби и его апологии непосредственного знания. Основное противоречие Якоби он усматривает в том, что, борясь против метафизики и односторонности рационализма, Якоби сам остается на почве метафизики. В рецензии на сочинения Якоби Гегель признал, что Якоби и Кант "положили конец прежней метафизике" (55, 30). Он находит, что Якоби не пошел дальше Канта и не решился "взамен *рассудка*, который, так сказать, был душой познания, сделать его душой *разум* и *дух*" (55, 31). Гегель тем не менее

высоко ценит как заслугу Якоби опровержение закона исключенного третьего, этого, по словам Гегеля, "рассудочного принципа прежней логики" (55, 34).

Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что философия Якоби не просто реабилитирует непосредственность знания, но при этом исключает *всякое* опосредствование. "Своеобразие этой точки зрения, – поясняет Гегель, – состоит в утверждении, что *непосредственное* знание, только взятое *изолированно, с исключением* опосредствования, имеет своим содержанием истину" (50, 133; 120). Но это и значит, что Якоби возвращается к той самой метафизике, против которой, казалось, направлена его философия непосредственного знания. "Исключая опосредствование, говорит Гегель, – эта точка зрения..., оказывается, тотчас снова впадает в метафизическое рассудочное понимание, в присущее рассудку *или – или...*" (50, 133; 120).

Поэтому окончательная гегелевская оценка учения Якоби совершенно отрицательная. Эта оценка сформулирована в "Лекциях по истории философии": "Незнание того факта, что *всеобщее* не находится в *непосредственном знании*, а есть результат культуры, воспитания, откровения человеческого рода, – незнание этого факта есть отсутствие простого размышления" (54, 547; 414). В конце концов в учении Якоби с его пониманием непосредственного как абсолютного Гегель видит "отсутствие всякой критики, всякой логики" (54, 549; 414). В учении Якоби и его многочисленных единомышленников непосредственное знание по существу противопоставляется философскому познанию, разуму (см. 54, 544; 411). Учению Якоби Гегель противопоставляет свою диалектику непосредственного и опосредствованного. Он разъясняет, что в его "Науке логики" все учение о сущности есть "исследование существенного... единства непосредственности и опосредствования" (50, 134; 120).

Гегелевское опровержение теории непосредственного знания состоит не только в разъяснении метафизического характера этого учения, но и в разоблачении *антинаучной* тенденции критики опосредствованного знания. Критика Якоби, как показывает Гегель, направлена против основной формы научного мышления и познания – против *понятия*.

Гегель не ограничивается рассмотрением взглядов одного Якоби: он анализирует учение Шеллинга и романтиков о так называемом интеллектуальном созерцании, или интеллектуальной интуиции. С глубокой проницательностью Гегель усмотрел общую для всех этих учений тенденцию *алогизма*, разгадал, что в них зачастую критикуется самый принцип строгого выражения истины в определенных формах интеллектуального познания, и прежде всего в форме *понятия*. Гегель полагал, что как бы ни были велики недостатки обычных рассудочных форм познания, они не могут и не должны быть основанием для отрицания формы *понятия* как формы знания, желающего быть подлинной наукой. И хотя Гегель сам разделял с Якоби и Шеллингом их критику абстрактности, односторонности и ограниченности обычных рассудочных понятий и категорий, он в то же время твердо защищал самый принцип понятийного мышления и познания. Гегель находил, что если признать, будто истина может быть дана только в форме непосредственного знания, то в таком случае для разработки философии необходимы не понятия, а нечто им *противоположное*: "...Если истинное существует только в том или, вернее, существует лишь в качестве того, что называется то интуицией (*Anschauung*), то непосредственным знанием абсолютного, религией, бытием..., – то уже из этого видно, что для изложения философии требуется скорее форма, противоположная форме понятия" (49, 7; 3-4). В таком случае абсолютное должно не постигать в понятии (*soll nicht begriffen*), а чувствовать или созерцать; не понятие, а чувство и созерцание должны взять слово и высказаться (см. 49, 7; 4).

Этому взгляду Гегель противопоставил свое твердое убеждение в том, что истина находит адекватное выражение лишь в форме понятия. Поэтому он высказывает сомнение в том, что "вдохновение и туманность представляют собой нечто высшее в сравнении с наукой", и высмеивает Шеллинга и романтиков, которые только воображают, будто, опираясь на интуицию и на непосредственное знание, они "погружаются в сущность" (49, 9; 5). На деле, пренебрегая мерой и определением, которые достигаются посредством понятия, они отдаются лишь во власть случайного содержания и собственного произвола. Опутывая свое самосознание и отрекаясь от рассудка, они надеются стать избранниками. Бог ниспосылает им мудрость во сне. Но "то, что они таким образом в действительности получают и порождают во сне, есть поэтому одни только сны" (49, 10; 5).

Суждения эти метили в действительно уязвимый нерв учения Фихте и Шеллинга о непосредственном постижении и об интуиции. Гегель вскрыл в системах этих философов тенденцию, опасную для науки, для строго научного метода мышления. Он обнаружил сильное противоречие у Фихте и особенно у Шеллинга – противоречие между замыслом – сделать философию наукой о науке – и методом, избранным для его осуществления. Метод интеллектуальной интуиции, как его понимали Шеллинг и романтики, неспособен, по Гегелю, не только обосновать философию как науку о науке, но этот метод противоречит самому существу научного мышления.

Гегель прав, когда показывает несостоятельность фихтевского *субъективно-идеалистического* понимания интеллектуальной интуиции. Прав он и тогда, когда показывает, что тождество субъекта и объекта в абсолюте, на которое опирается учение Шеллинга об интеллектуальной интуиции, растворяет твердые и четкие грани и формы познания в мистической неопределенности произвольного вдохновения. Превосходно все, что Гегель говорит о необходимости формы понятия и вообще логической формы для научного знания. В особенности превосходна гегелевская диалектика опосредствованного и непосредственного знания. Страницы "Феноменологии духа", а также "Энциклопедии философских наук", где Гегель выдвигает возражения против понятия интеллектуальной интуиции в том его смысле, который был выработан философским романтизмом, – важная веха в размежевании и борьбе прогрессивной и реакционной тенденций внутри немецкого идеализма начала XIX в. Особенно важно то, что гегелевская критика развивалась как борьба диалектики против философии, хотя и устремленной, как философия Фихте и Шеллинга, к диалектике, но не преодолевшей метафизику, мистику и субъективизм. Совершенно несостоятельны поэтому попытки ряда буржуазных историков философии ввести учение Гегеля в русло так называемой философии романтизма.* Гегеля отделяет от романтиков целая пропасть, порожденная принципиальной противоположностью между логическим рационализмом Гегеля, с одной стороны, и алогизмом и иррационализмом романтиков – с другой.

* См, например, обоснование этой характеристики в книге Гаральда Гёффдинга "История новейшей философии" (59, 188-209), во многих отношениях ценной и тонкой.

Однако свою борьбу против теорий интеллектуальной интуиции Гегель не довел до конца. *Объективный* идеалист в отличие от Фихте, *диалектический* идеалист в отличие от Якоби, Гегель и в том и в другом качестве оставался *идеалистом*. Он оставался им как в своей системе, так и в своем методе.

Важным достижением Гегеля было то, что диалектику непосредственного и опосредствованного знания он разработал на основе учения о *развитии* опосредствованного знания. Так как у Гегеля речь идет о развитии именно *опосредствованного* знания и так как непосредственность рассматривается им только как результат, то идея эта сразу ставила Гегеля не только выше всякого метафизического понимания знания, но и выше всякого субъективного идеализма,

сообщала его теории знания *логический*, а не интуитивистский характер. То, что у Фихте в поздних редакциях "Наукоучения" намечалось лишь как тенденция, стояло перед умственным взором Гегеля как ясно осознанная задача уже в первом его зрелом произведении – в "Феноменологии духа".

Однако Гегель не мог правильно расшифровать понятие "опосредствования". Для Гегеля, как для идеалиста, оно оставалось и могло быть по сути только опосредствованием *мысли мыслью, понятия понятием*. В действительности опосредствование уходит своими корнями в глубь материальной практики. Положения науки, кажущиеся на данном уровне научного мышления опосредствованными лишь предшествующим развитием самой науки, категориями только теоретического мышления, на самом деле опосредствованы не только ими одними. В конце концов они опосредствованы всем развитием практики общественного человека: развитием промышленности, техники, эксперимента и т.д. Однако довести анализ опосредствования до материальной практики как последнего основания всех звеньев опосредствования впервые смогла только теория познания диалектического материализма.

Гегель чрезвычайно далек от диалектико-материалистического понимания опосредствования. Именно в силу этого гегелевская критика теорий непосредственного знания и теории интеллектуальной интуиции оказалась по существу незавершенной и только частично справедливой по отношению к критикуемым учениям.

Гегель преувеличил дистанцию, отделявшую его в вопросе о непосредственном знании от Фихте и от Шеллинга. Он не заметил, что в учении Шеллинга и даже Фихте намечалось решение вопроса о непосредственном знании, подготовлявшее взгляд, впоследствии выработанный им самим.

В отношении Фихте этот недостаток исторической объективности легко объясняется. Из позднейших сочинений Фихте Гегель знал только часть. Поздние редакции "Наукоучения" и Трансцендентальная логика, то есть именно те учения Фихте, в которых главенствует мысль об опосредствованном, логическом, характере системы наукоучения, остались неизвестны автору "Науки логики". Гегель изучал и критиковал "Наукоучение" главным образом в его редакции 1794 г., в которой субъективистское понимание интеллектуальной интуиции выражено чрезвычайно сильно.

Гегель справедливо отверг обнаруженную им у Шеллинга тенденцию алогизма и мистицизма. Однако он не заметил, что у Шеллинга эта тенденция, по крайней мере в учении о непосредственном знании, была только тенденцией, а не окончательным результатом. Ведь непосредственное знание и интеллектуальная интуиция вовсе не стояли, в понимании Шеллинга, совершенно *вне* интеллекта и тем более не противопоставлялись интеллекту. Шеллинг считал их одной из форм *интеллектуального* и никакого иного познания. По крайней мере в период написания "Системы трансцендентального идеализма", "Лекций о методе академического изучения" и диалога "Бруно" он вовсе не был чистым и законченным алогистом, так же как он не был и чистым рационалистом. Даже в "Бруно", одном из наиболее мистических своих произведений, Шеллинг подчеркивал, что все формы познания, в том числе и интуитивное познание, полностью входят в сферу *разума*. Для Шеллинга задача заключалась в том, чтобы определить связь функций и место каждой познавательной функции в диалектике разумного познания. "Разум, – поясняет Шеллинг, – хотя и содержится во всем, но в интуиции он подчинен интуиции, в рассудке – рассудку; и если в разуме рассудок и интуиция абсолютно едины, то в умозаключении ты имеешь в большей посылке то, что соответствует рассудку, в меньшей посылке то, что соответствует интуиции, в первом случае общее, во втором – особенное; оба они раздельны для рассудка и соединены в заключении только для разума" (83, 300).

То, что Шеллинг формулирует здесь, – своеобразная диалектика общего, особенного и единичного, развитая по вопросу о природе непосредственного знания. Диалектика эта, как видно из разъяснений Шеллинга, целиком в пределах разума. Такова и интеллектуальная интуиция Шеллинга. Она не выводит мысль за пределы интеллекта и логики, а возвышает интеллект над конечными определениями обычного рассудка. Она видит единство тех определений, которые обычному рассудку кажутся несовместимыми. Но и возвысившись над метафизическими определениями, интеллект не перестает быть самим собой, а интуиция – интеллектуальной.

Гегель, стремясь подчеркнуть и углубить то, что отделяло его от Шеллинга, отверг понятие "интеллектуального созерцания" ("интеллектуальной интуиции"). Но, отвергая его, он не заметил, насколько сам был близок к этому понятию. В самом деле. Диалектика Гегеля обнаруживает в познании определенный ритм, состоящий в том, что, пройдя путь опосредствования и обогатившись им, знание на каждой новой ступени снова достигает непосредственности. На каждой высшей ступени оно возвращается к непосредственному созерцанию, в котором удерживается весь пройденный путь развития.

У Гегеля, который в отличие от Канта признал способность человеческого разума постигать вещи в себе, а не только одни явления, не было оснований для отрицания *интеллектуального* характера этого созерцания.

Гегель запутал действительную суть различия между ним и Шеллингом. Различие это вовсе не в том, что Шеллинг признает интеллектуальное созерцание, а Гегель отрицает. На деле (но не на словах) Гегель признает его ничуть не меньше, чем Шеллинг. Действительное отличие Гегеля от Шеллинга в том, что, признавая, как и Шеллинг, интеллектуальное созерцание (но не называя его этим именем), Гегель гораздо сильнее, чем Шеллинг, подчеркнул в учении о единстве непосредственности и опосредствования *диалектику* самого опосредствования, *генезис* опосредствованного знания. Поэтому так резки и язвительны суждения Гегеля о шеллинговском абсолюте, или тождестве противоположностей субъекта и объекта. По Шеллингу, абсолюте постигается интеллектуальной интуицией. Рациональный смысл аргумента Гегеля, направленного против Шеллинга, очевиден. В учении Шеллинга Гегель осуждает метафизическое понятие об абсолюте как о мертвом тождестве, лишенном диалектики, не знающем становления, развития, жизни. Философия Шеллинга сводится к утверждению, будто в абсолюте все различия исчезают. Знание, "представляющее *абсолют* в виде ночи, когда, как говорится, все кошки серы, есть, – говорит Гегель, – наивность пустоты в познании" (49, 14; 8). И, бросив этот укор Шеллингу, Гегель взгляду Шеллинга противопоставляет свой, диалектический, согласно которому "все сводится к тому, чтобы понимать и выражать истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*" (49, 14; 9). Здесь "субъект" – псевдоним диалектического процесса развития познания.

К сожалению, этот важный аспект критики, определяемый принципиальным *диалектическим* воззрением, Гегель смешал со своей критикой теории интеллектуальной интуиции Шеллинга. Гегель никак и ни в каком смысле не хотел признать, что его философия также включает в себе учение об интеллектуальном созерцании. Для отрицания этого учения Гегелю представлялось достаточным указать, что у него, Гегеля, умопостигаемое знание вовсе не всецело непосредственное, а на каждом диалектическом этапе своего движения оно есть результат предшествующих опосредствований. Это различие между обоими философами очень существенно и очень оттеняет преимущество Гегеля перед Шеллингом, но оно не содержит решения вопроса об интеллектуальном созерцании. У обоих налицо признание интеллектуального созерцания. Шеллинг признает его и по существу и по имени. Гегель признает его по существу, но решительно отказывается признать по имени. Он думает, будто таким образом он отклонит от себя крайне нежелательное для него обвинение в том, что он

разделяет мнение о существовании интеллектуального созерцания. Эта иллюзия Гегеля есть в то же время его историко-философская ошибка и источник путаницы понятий.

Действительное различие между обоими мыслителями в другом. В учении о непосредственном знании оба они объективные идеалисты. Но Гегель – это Шеллинг плюс диалектика, а Шеллинг – Гегель минус диалектика.

На этом различии должна была бы строиться вся критика воззрений Шеллинга. Вместо этого Гегель осложнил свою критику непоследовательной и несоответствующей его объективному идеализму критикой интеллектуального созерцания. В этой критике под интеллектуальным созерцанием он понимает уже не интуицию ума, не умопытное постижение разума, а алогическое наитие, воодушевление, вдохновение романтиков. Оценка эта вполне справедлива в отношении Фридриха Шлегеля, Шлейермахера, но гораздо менее в отношении Шеллинга.

РАЗДЕЛ III

АЛОГИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ИНТУИЦИИ В БУРЖУАЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ЭПОХИ ИМПЕРИАЛИЗМА

Глава Четвертая

ВОЗНИКНОВЕНИЕ АЛОГИЧЕСКОГО ИНТУИТИВИЗМА. ШОПЕНГАУЭР И ЕГО УЧЕНИЕ ОБ ИНТУИЦИИ

Гегель представил наиболее глубокие соображения по поводу непосредственного знания, какие могли быть высказаны с точки зрения диалектического *идеализма*. Однако порочность *идеалистической* основы его суждений обесценивала – в ряде аспектов рассматриваемой проблемы – его возражения, а также порождала неправильность его историко-философской ориентировки. Тем не менее при всех недостатках своего взгляда на характер, место и ценность непосредственного знания Гегель все же исходил из идеального представления о философии как о строгой науке и из величайшего уважения к логической обоснованности знания. Пафосом строгой научности овевана его борьба против Якоби и Гамана, против романтиков, против Шеллинга. Даже явные преувеличения, которые допустил в ходе этой борьбы Гегель, имели тот же источник: отрицание всего, что могло подорвать авторитет философии, развитой до степени научной системы. Но Гегель был не последним философом класса буржуазии, исследовавшим вопрос о непосредственном знании.

После Гегеля этот вопрос занимал многих философских писателей XIX и XX вв.

Общественно-исторические условия разработки этого вопроса были начиная с середины XIX в. совершенно иные, чем те, которыми были порождены учения о непосредственном знании в немецком *классическом* идеализме. Революция 1848 г. во Франции и в Германии положила предел возможности прогресса в философском развитии буржуазного класса. Возникновение грозного для буржуазии и могучего ее противника – рабочего класса и вместе с ним смертельной для капиталистического строя опасности внесло глубокие изменения в идеологию класса капиталистов, в частности в состояние его философии. Потребность в

"алгебре революции"-в диалектике – отпадает. У теоретиков буржуазного класса резко усиливается отрицательное отношение к разуму, к рациональному познанию, основывающемуся на данных науки и на формах логического мышления. "Рационализм" в познании и в его методе провозглашается если не прямо опасным заблуждением, то по меньшей мере крайне ограниченным способом мышления. Философы буржуазии все чаще заявляют, будто именно вера в разум и в его всеисие породила опасную для общества (для капиталистического общества!) попытку постигнуть законы развития общества, подвергнуть непредвзятому научному критическому рассмотрению коренные устои общественной жизни: частную собственность, основанное на ней буржуазное право, буржуазную мораль, а также религию, освящающую своим авторитетом это право и эту мораль. Научное мировоззрение уступает место религиозному, рационализм – иррационализму, логика – алогизму, "отрицательная" (революционная, критикующая) философия – философии "положительной" ("позитивной"), апологетической по отношению к капитализму.

Поворот этот ясно обозначился в немецкой буржуазной философии с середины XIX в. Но уже к началу 20-х годов того же столетия в Германии появился мыслитель, которому довелось стать первым видным провозвестником этого поворота в буржуазной философии. Мыслитель этот – Шопенгауэр (1788-1860).

Мировоззрение Шопенгауэра сложно и полно противоречий. В нем, как будет показано ниже, совмещаются противоположные тенденции интеллектуализма и алогизма. Вопрос о непосредственном знании – центральный вопрос его гносеологии. Сама эта гносеология опиралась на фантастическое учение о бытии и была тесно связана с философией пессимизма.

Тема нашей работы не требует *подробного* разбора всех основ и противоречий теоретической философии этого мыслителя – "метафизики", как он ее называет в согласии с терминологией своего времени. Но одна концепция этой "метафизики" должна быть здесь освещена, так как она оказала существенное влияние на учение Шопенгауэра о непосредственном знании, то есть об интуиции. Эта концепция – *учение о воле как о вещи в себе*. Принимая кантовское различие явлений и вещи в себе, Шопенгауэр в отличие от Канта утверждает, что нам в нашем внутреннем опыте дано постижение вещи в себе, которая будто бы есть не что иное, как *воля*. С этой точки зрения различные формы неорганической и органической природы начиная от канто-лапласовского облака диффузных частиц, породившего впоследствии солнечную систему, и кончая человеком на земле – последовательные ступени проявления или "объективации" воли.

В этом несуразном мифе Шопенгауэра важно одно: воля в нем – первичное и бессознательное; интеллект, сознание, познание – вторичное, производное, второстепенное. При этом "первичная" воля есть деятельность сознания, "бессознательное сознание", если так можно выразиться. Таким образом, уже на пороге системы Шопенгауэра мы находим *волюнтаризм* и *иррационализм*. И волюнтаризм, и иррационализм остаются существенными чертами философии Шопенгауэра. Наиболее умные и понимающие буржуазные историки философии всегда отмечали эти черты как характерные для Шопенгауэра. Уже Виндельбанд отнес Шопенгауэра к числу иррационалистических мыслителей (см. 94, 371-384). И Фолькельт, автор монографии о Шопенгауэре, обоснованно утверждал, что все миропонимание Шопенгауэра имеет своим источником "интуитивную и притом *алогическую* достоверность" (93, 132).

По Шопенгауэру ("Мир как воля и представление"), интеллект появился напоследок, как просвет из темной глубины бессознательного порыва. В самосознании, возникающем одновременно с этим просветом, сущность самого порыва представляется как *воля* (см. 86, 326). Во всех существах воля первична, субстанциальна, а *интеллект* – ее простое орудие (см.

86, 228). Но познание, по Шопенгауэру, не только нечто позднейшее сравнительно с волей. Происшедшее из глубин воли, оно не способно охватить подлинную сущность мира. Так как воля предшествует познанию как его источник и условие и так как только благодаря ей познание становится возможным, то она – эта основа познания – "не может быть непосредственно схвачена познанием, подобно тому как глаз не может видеть самого себя" (86, 326).

Выраженная таким образом мысль о первичности воли ведет Шопенгауэра к *критике отвлеченного познания*, иными словами, к противопоставлению знания *наглядного*, или *интуитивного*, знанию *отвлеченному*. Шопенгауэр сам подчеркнул, что признание противоположности между интуитивным и отвлеченным, или рефлексивным, знанием – существенная черта его философии (см. 86, 96).

Отвлеченное знание Шопенгауэр отождествляет с *разумным* знанием, или познанием посредством *понятий*. А так как отвлеченное познание посредством понятий и умозаключений есть форма знания, свойственная *науке*, то вся критика отвлеченного знания обращается по сути против науки и против специфических форм *научного* знания. Тем самым волюнтаризм и алогизм метафизики Шопенгауэра принимают особый вид и становятся в теории познания формами *критики науки* и *критики понятий*.

В основе этой критики лежит метафизическое и чуждое исторической точке зрения резкое противопоставление знания абстрактного знанию наглядному и содержательному, теории и созерцания – практике и действию.

Все содержание знания, согласно Шопенгауэру, возникает только из лежащего в его основе созерцания (интуиции) и из его сравнения с другими созерцаниями и понятиями (см. 85, 520). Единственной главной формой разума является форма отвлеченного *понятия*, она "не стоит ни в какой непосредственно-необходимой связи с наглядным миром" (85, 539). Посредством понятия возникает *абстракция*, то есть единичное представление, оторванное от интуиции и возможное в результате исключения из мысли отдельных сторон предмета (см. 85, 539).

Вместо того чтобы, признав созерцание источником отвлеченного знания, исследовать вопрос об условиях и специфическом характере *истинности* абстракций, Шопенгауэр подвергает критике разум, отвлеченное познание и понятия, как таковые. Он утверждает, что *мышление*, будучи лишь отвлечением от интуиции, "не дает по существу никакого нового познания, не полагает изначально никаких предметов, ранее не существовавших, а лишь изменяет форму полученного уже из интуиции познания" (85, 564). Так как разум всегда "возвращает познанию" лишь то, что уже воспринято другим путем, то он, собственно, "не расширяет нашего знания..." (85, 63). Понятия разума, говорит Шопенгауэр, сходны с мертвым футляром, из которого с помощью аналитических суждений нельзя извлечь "больше того, что в него вложили" (85, 277).

Но этого мало. Понятия *разума* и в особенности понятия науки, по Шопенгауэру, не только односторонни в сравнении с содержанием интуиции, из которых они почерпнуты с помощью абстракции. Понятия, кроме того, попросту не адекватны действительности, на познание которой они притязают. Ибо знание в понятиях служит *воле*, а такое знание может воспринимать не вещи, а *только отношения*: "Служащее воле постижение, – утверждает Шопенгауэр, – не познает в объектах, собственно, ничего другого, кроме их отношений, познает объекты, лишь поскольку они существуют в *это* время, на *этом* месте, при *этих* условиях, по *этим* причинам, с *этими* действиями, – одним словом, познает их как отдельные вещи, и если бы устранить все эти отношения, то для познания исчезли бы и самые объекты, потому что оно не познало в них ничего другого" (85, 208. Курсив мой. – В.А.). И точно так же

обстоит дело и в науках: то, что науки рассматривают в вещах, по существу не что иное, как "взаимоотношения вещей, условия времени, пространства, причины естественных изменений, сравнение форм, мотивы событий, – словом, одни только отношения" (85, 208). Как состоящее на службе у воли, *научное познание* может "лишь *опосредствованно* познавать те отношения, какие вещи имеют друг к другу" (86, 416).

Шопенгауэр неустанно повторяет, что интеллект, вообще говоря, вышел из горнила природы "вовсе не для постижения сущности вещей, а только для восприятия мотивов, то есть для служения некоему индивидуальному и временному проявлению воли" (86, 549). Поэтому цель интеллектуального познания не в том, чтобы постигать сущее, а в том, чтобы, "укладывая непосредственно познанное рассудком в отвлеченные понятия разума, закреплять это познание для последнего, то есть уяснять его, делать его удобным для объяснения и истолкования другим" (85, 25). Отвлеченные понятия могут служить только для восприятия, закрепления и объединения непосредственно понятого рассудком, но "никогда не могут произвести само понимание" (85, 25). Понятия разума – утверждается в трактате "О четверояком корне закона достаточного основания" – должны "черпать свой материал и свое содержание из *интуитивного* познания..." (84, 115). Поэтому о человеке, который довольствуется лишь понятиями, нельзя сказать, что он философ: философ должен оставить понятие, разум.

Строго говоря, лучшее знание, согласно Шопенгауэру, наглядное. Но оно ограничено одними частностями, или индивидуальным. Соединение многого и различного в одно представление возможно только посредством понятия. Однако в понятии – так утверждает Шопенгауэр – опущены все различия. Отсюда он заключает, будто понятие – "очень несовершенный вид деятельности представления" (86, 155).

Истинно содержательным познанием Шопенгауэр провозглашает только наглядное постижение вещей. Но воспроизвести наглядное (неисчерпаемое в своих ближайших определениях) можно только путем *интуиции*, а это есть путь не науки, не разума, а *искусства*. И Шопенгауэр самым решительным образом отделяет философию от науки, отделяет обе их от искусства, отделяет понятие от интуиции. Критика понятий в науке переходит у него в настоящую борьбу и против понятий в искусстве. Эстетика и теория искусства Шопенгауэра иррационалистичны. По Шопенгауэру, воплощать понятие в художественном произведении – бесплодная уловка и бесцельная попытка. Художественное произведение, "концепция которого зародилась из одних отчетливых понятий, никогда не будет настоящим произведением искусства" (86, 466). Ошибочность рассуждений Шопенгауэра совершенно очевидна. Из бесспорной мысли, согласно которой отвлеченное понятие само по себе еще не может породить произведение искусства или образ такого произведения, он делает поспешный вывод, будто только произведение *без всякой примеси мыслей*, размышлений, понятий будет настоящим произведением настоящего искусства. "Вполне удовлетворяет нас, – говорит Шопенгауэр, – художественное произведение только в случае, если оно оставляет в нашей душе такое впечатление, которое, сколько бы мы о нем ни думали, не можем свести к отчетливости понятия" (86, 466-467).

Не удивительно после сказанного, что лучшими произведениями искусства Шопенгауэр считает эскизы, мелодии, песни, стихотворения, возникшие из вдохновенной импровизации и даже как бы в бессознательном порыве: "Все такие произведения... имеют то великое преимущество, что они представляют собою чистое создание вдохновенной минуты, наития, свободного порыва гения, без всякой примеси преднамеренности и размышления" (86, 467).

В итоге понятие для всех искусств – не только для музыки и для живописи с пластикой, но также и для поэзии – объявляется не просто недостаточным, но совершенно безрезультатным:

"Понятие для искусства всегда бесплодно и может управлять только техникой его: сфера понятия – наука" (85, 68). Но и подчиненное воле, отвечающее на вопросы, заданные практической деятельностью, понятие проникает не в истинную сущность вещей, а только в их взаимные отношения (см. 86, 323). Таков вообще наш интеллект, или разум, главной формой и функцией которого является понятие: изначально предназначенный только для того, чтобы предуказывать воле ее мелочные цели, интеллект "воспринимает поэтому одни только *отношения* вещей и не проникает в их внутреннюю суть, в их подлинное существо; он представляет, таким образом, только плоскостную силу, держится поверхности вещей и схватывает одни лишь *species transitivas* (переходящие формы. – В.А.), а не истинную сущность последних" (86, 325). Этим практическим по происхождению и по назначению характером интеллекта определяется его естественная граница. Состоит она в том, чтобы познавать вещи, лишь насколько они выражают собой *мотивы индивидуальной воли* (см. 86, 156). Таково уже обычное познание: оно не только целиком на службе воли, но, по словам Шопенгауэра, даже выросло из воли, "словно голова из туловища" (85, 209). *Возникнув* для служения воле и из потребности этого служения, познание и *остается* на этой службе. Даже на высших ступенях своего развития разум, приобретая *формальное* содержание, лишен, как таковой, *материального* содержания. Интуитивное, а по своему материалу эмпирическое познание разум перерабатывает в понятия. Он закрепляет их в чувственности при посредстве слов и затем имеет в них с помощью суждений и заключений материал для бесчисленных комбинаций, составляющих ткань мира, предмета нашей мысли. Однако материальное содержание для своего мышления разум "должен во что бы то ни стало брать извне, из наглядных представлений, созданных рассудком..., доставлять же *материал из собственных средств* он никогда не может. Он не имеет ничего, кроме форм; он женствен, ибо только воспринимает, но не творит" (84, 115-116). Поэтому между разумом, находящимся даже на высшей ступени развития, и наглядным представлением, или интуицией, всегда налично разрыв. Хотя отвлеченное знание – "рефлекс" наглядного представления – и имеет в нем свою основу, оно тем не менее не настолько совпадает с наглядным представлением, чтобы всюду могло заменять его: "Напротив, между ними никогда не бывает полного соответствия" (85, 70).

До сих пор отношение разума к интуиции, в понимании Шопенгауэра, освещалось только для характеристики самого *разума*: его деятельности, форм и границ. Теперь нам предстоит ближе ознакомиться с учением Шопенгауэра об интуиции, как таковой.

Все черты, приписываемые разумному знанию и понятию, – их вторичность, их чисто формальный характер, их несущественность, относительность и неадекватность – выступают в философии Шопенгауэра с особой рельефностью при сопоставлении его учения о разуме и отвлеченном познании с учением об *интуиции*. Сопоставление этих учений полностью выявляет характерную для гносеологии Шопенгауэра глубоко ошибочную мысль о противоположности теории практике, созерцания – действию, а также мысль о первенстве интуиции над понятием.

Пока познание порабощено волей и находится на службе у практики, оно не может быть – так уверяет Шопенгауэр – ни полным, ни всесторонним. Воля как принцип субъективности "всюду является противоположностью и даже антагонистом познания" (86, 421).

Условием возможности объективного знания Шопенгауэр провозглашает познание "незаинтересованное", то есть освободившее себя от служения воле и от подчинения запросам практики: "Чисто объективную сущность вещей... мы можем воспринимать лишь тогда, когда мы сами ничем в них не заинтересованы, то есть когда эти вещи не находятся ни в каком отношении к нашей воле" (86, 422). "Чистая объективность созерцания" возникает только там, где мы "сознаем уже не самих себя, а только созерцаемые предметы" (86, 422). Чтобы это

состояние наступило, интеллект должен как бы взять верх над волей и подавить ее, хотя бы лишь на короткое время. Решительный перевес познания над хотением достижим для *гения*, и только для него одного. Для обыкновенного человека способность познания служит "фонарем", который освещает ему путь, для гения она "солнце, которое озаряет для него мир" (85, 221). Гениальность Шопенгауэр отождествляет с совершенной *объективностью*, а формой такого объективного познания провозглашает не понятие, а *интуицию*. "*Гениальность* не что иное, как совершеннейшая *объективность*..., способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нем и освобождать познание, сначала существующее только для служения воле, – освобождать его от этой службы... для того, чтобы остаться только *чисто познающим субъектом*, светлым оком мира" (85, 218-219).

Охарактеризованный здесь тип познания – интуитивное познание – Шопенгауэр резко противопоставляет *разумному* постижению посредством *понятий*. Интуитивное познание рассматривает в вещах "уже не *где, когда, почему* и *для чего*, а единственно их *"что"* и не дает отвлеченному мышлению, понятиям разума овладеть сознанием" (85, 210). Воспринятый в интуиции объект "выходит из всяких отношений к чему-нибудь вне самого себя", а субъект – "из всяких отношений к воле". То, что познается интуитивным способом, "уже не отдельная вещь, как такая, – нет, это *идея*, вечная форма, непосредственная объектность воли на данной ступени..." (85, 210).

Переход от обычного, подчиненного воле, познания к интуитивному познанию, составляющему удел и привилегию "гения", Шопенгауэр изображает как *внезапную* перемену. Необходимая для интуитивного познания перемена в субъекте не может происходить из актов самой воли, не может быть актом произвола, не может зависеть от нашего вкуса и выбора. Она вытекает "исключительно из временного перевеса, который получает интеллект над волей, или... из сильного возбуждения интуитивной деятельности мозга без всякого возбуждения склонностей или аффектов" (86, 419).

Интуитивное познание Шопенгауэр объявляет первичным по отношению к рефлексивному и совершеннейшим по сравнению не только с обычным, но и с научным знанием. Особенно сильно подчеркивает он *первичность* наглядного познания. "Весь мир рефлексии, – говорит он, – имеет свою опору и корень в наглядном мире. (Всякая последняя, то есть исходная, *очевидность наглядна*..." (85, 78).

Отсюда Шопенгауэр выводит, что "должна существовать какая-то возможность каждую истину, которая была открыта посредством умозаключений и сообщена посредством доказательств, познавать также и непосредственно, без помощи доказательств и умозаключений" (85, 78).

Все содержание этих идей стоит в явном противоречии как с логическим характером научного знания, так и со всем направлением, в каком протекало и протекает развитие научного знания. Шопенгауэр мыслит метафизическими антитезами. Он явно смешивает вопрос о непосредственном практическом назначении знания, о *прямой* его обусловленности практикой с вопросом об опосредствованной практической устремленности знания и о его *косвенной* зависимости от практики.

Не всякая истина, не всякое положение и не всякое приложение науки возникают как *прямой* ответ на *прямой* вопрос, поставленный практикой перед наукой. Общеизвестны случаи, когда научные изыскания, проведенные в порядке бескорыстного исследования истины, получали практическое значение, становились рычагами практического действия лишь по прошествии известного времени. Общеизвестны и такие случаи, когда ответа на вопрос, поставленный перед наукой практикой, людям практики приходилось ждать иногда довольно долго, так как

в самой науке еще не созрели технические и теоретические условия, необходимые для решения поставленной задачи. Но при всех обстоятельствах, какой бы ни была дистанция, отделяющая теоретический тезис от его практического решения, в самой науке существует диалектика опосредствованного и непосредственного знания, при этом и *теоретические* результаты наук в конечном счете всегда определялись запросами, задачами, потребностями практики, жизни, техники. Шопенгауэр так же далек от понимания этой диалектики, как небо от земли.

Не менее метафизично характерное для Шопенгауэра превознесение наглядности, очевидности, интуитивной достоверности по сравнению с логической доказательностью, обоснованностью знания. Можно сказать без преувеличения, что весь процесс развития естественных и общественных наук нового времени был живым и убедительным опровержением показательной для этого философа недооценки роли абстракции и роли доказательств (демонстрации) в науке. Чего стоит взгляд Шопенгауэра на математику! Впрочем, Шопенгауэр и не мог знать, что источником ряда неточностей, вскрытых новейшей математикой в доказательствах античных геометров, было именно их преувеличенное доверие к *непосредственному* созерцанию, к *интуиции*.

Теоретический и психологический корень всех этих ошибок Шопенгауэра составляет необоснованная переоценка непосредственного знания и полное непонимание способа и условий его происхождения из опосредствования практикой и предшествующей теорией. Интуитивизм Шопенгауэра – ошибочная теория даже в той области, в которой роль интуиции значительна, – в искусстве и в эстетике. Но в теории познания и в логике, в "философии науки" этот интуитивизм вдвойне неприемлем. Его порочность – в непонимании природы научного познания, особенно в непонимании *диалектики* практики и теории, созерцания и мышления, созерцания и понятия.

Следует отметить, что именно эти заблуждения Шопенгауэра были в значительной своей части восприняты, усвоены и развиты буржуазным алогическим интуитивизмом XX в. Шопенгауэр – духовный отец не только Ницше, но и Бергсона и отчасти Кроче. Изучая теории интуиции, выдвинутые Бергсоном и Кроче, мы обнаруживаем в них в новой редакции некоторые идеи автора книги "Мир как воля и представление". Мы найдем у них, особенно у Бергсона, и противопоставление теории практике, и обособление созерцания от мышления. Так же как и Шопенгауэр, Бергсон уверяет, будто интеллект вовсе не средство для познания, а только подсобное орудие или инструмент практического действия и будто только интуиция, вполне свободная от внушений практического интереса, способна пролить свет на истинную природу вещей.

Все это вновь подтверждает истинность доказанного В.И. Лениным положения об эпигонском характере ряда учений буржуазной философии XX в. Новизну их литературной формы никак нельзя принимать за новизну выраженных в них идей. В элегантных построениях и рассуждениях Бергсона анализ обнаруживает их глубокое сродство с идеями Шопенгауэра.

Нельзя, однако, ограничиться сказанным в характеристике учения Шопенгауэра о непосредственном знании. Мы видели, какой глубокой оказалась деградация теории непосредственного знания в философии Шопенгауэра в сравнении с понятием, какое имелось об этом знании даже у рационалистов XVII в. и тем более у диалектических идеалистов конца XVIII – начала XIX в. Однако буржуазный алогизм и иррационализм не остановился на этой ступени деградации. Те самые философы XX в., которые черпали в теории познания Шопенгауэра вдохновение для собственных учений об интуиции, пошли по пути иррационализма и алогизма *гораздо дальше*, чем Шопенгауэр, договорили многое, что у него самого осталось полностью не высказанным, чего он, быть может, и не намерен был

договаривать до конца. Шопенгауэр вовсе не был умом цельным и свободным от противоречий. Он не был алогистом чистого чекана. Тенденция иррационализма боролась в нем с тенденцией, еще связывавшей его с традицией классической буржуазной философии.

Выявление этой двойственности и противоречивости учения Шопенгауэра о непосредственном знании очень поучительно. Оно определяет не только меру деградации мысли Шопенгауэра по сравнению с мыслью классиков буржуазной философии, но и резко оттеняет степень упадка современных буржуазных теорий интуиции в сравнении с уровнем мысли самого Шопенгауэра. Именно потому, что Шопенгауэр – философ, явившийся *на переходе* буржуазной мысли от ее классики к реакционному романтизму и к декадансу, рассмотрение противоречий интуитивизма Шопенгауэра представляет особый исторический и теоретический интерес.

С этой точки зрения мы обнаруживаем в учении Шопенгауэра ряд черт, противопоставляющих его учение позднейшим и современным алогическим теориям интуиции. Интуицию Шопенгауэр рассматривает не как мистический способ знания, *отличный* от знания интеллектуального, а как особый – непосредственный, наглядный – вид *именно интеллектуального* и никакого другого знания. Мысль об *интеллектуальном* характере интуиции – один из устоев *всей теории познания* Шопенгауэра. Сам Шопенгауэр придавал этой мысли столь важное значение, что не просто бегло высказал ее в ряде своих сочинений, но старался подробно обосновать ее. Он сделал это уже в 1816 г. в своем трактате "О зрении и о цветах" ("Ueber das Sehn und die Farben"), затем в 1830 г. – в переработке этого трактата на латинском языке под названием "Theoria colorum physiologica eademque primaria" и всего подробнее – в § 21 второго издания трактата "О четвероюм корне закона достаточного основания" (84, 51-84).

Интеллектуальность интуиции, как ее понимает Шопенгауэр, означает, что корень интуиции не в чувственном ощущении и не в идеях разума (как думали диалектические идеалисты). Корень интуиции, по Шопенгауэру, в *рассудке*. Орган интеллектуального познания не ощущение и не разум (Vernunft), а *рассудок* (Verstand).

Учение это отличается от учений об интуиции, развитых Кантом, с одной стороны, Фихте и Шеллингом – с другой. Выше показано, что Кант признавал доступной человеку только чувственную интуицию и отрицал возможность для человека рассудочной, то есть *интеллектуальной*, интуиции. Фихте и Шеллинг утверждали, что интуиция, в частности непосредственное познание единства противоположностей в сверхчувственном мире, доступна не ощущениям и не рассудку, а *разуму*. Но так как они разум стали именовать интеллектом, то интуицию разума (под которой они понимали в сущности мистическую интуицию сверхчувственных объектов) они назвали интеллектуальной интуицией. Напротив, рассудок, ранее именовавшийся интеллектом, они стали рассматривать и даже третировать как низшую сферу мышления, неспособную к диалектическим операциям, к усмотрению единства противоположностей.

Какова позиция Шопенгауэра по отношению к этим точкам зрения? Прежде всего Шопенгауэр отмежевывается от *эмпирического* и *сенсуалистического* понимания непосредственного знания. Хотя объекты знания, по Шопенгауэру, – прежде всего объекты *интуиции*, а не мышления и хотя все наши познания о предметах изначала и сами по себе – интуиции, сама интуиция "вовсе не простое ощущение, а в ней проявляется уже деятельность рассудка" (85, 564). Говоря об интеллектуальном характере созерцания, Шопенгауэр ссылается на Томаса Рида, главу так называемой шотландской школы. Книга Рида "Inquiry into the human mind", уверяет он, в "десять раз важнее, чем все, что написано по философии после Канта" (86, 25). Особенно ценит он мысль Рида, согласно которой созерцание

(интуиция) не может быть продуктом одних только чувств. Ссылаясь на Леонарда Эйлера, Шопенгауэр утверждает, что ощущения дают нечто большее, чем то, что может быть почерпнуто из одной лишь чувственности, а именно дают восприятия самих вещей, притом восприятия, обусловленные деятельностью рассудка (интеллекта). Таким образом, уже так называемое эмпирическое созерцание вовсе не сводится к чистой чувственности. "Наше повседневное, эмпирическое созерцание – созерцание интеллектуальное" (84, 53), и между чувством и созерцанием (интуицией) существует, по Шопенгауэру, великая пропасть (см. 84, 53). "Сами по себе чувства способны лишь к *ощущению*", но ощущение "далеко еще не есть *интуиция*" (87, 149). Интуиция только присоединяет функции интеллекта к первоначальным данным чувств. Функции эти Шопенгауэр, восходящий в известной мере к кантовскому идеализму, считает *априорными*. Никакое представление о внешнем физическом мире не могло бы возникнуть в нас на основе одних лишь чувственных данных или ощущений. "Созерцание физического мира по существу интеллектуальный процесс, дело рассудка, которому ощущение представляет только повод и данные для применения в отдельных случаях" (84, 57). Только благодаря деятельности рассудка и, более того, только в рассудке и для рассудка возникает "объективный, реальный, наполняющий пространство в трех измерениях физический мир..." (84, 53). Только когда начинает свою деятельность рассудок со своими объективирующими функциями, только тогда происходит "могучее преобразование, и субъективное ощущение становится объективным созерцанием", – утверждает Шопенгауэр (84, 52-53).

Даже восприятие (*perceptio*) – "порождение интеллекта, а не чувств" (84, 8). Восприятие только тогда возникает из ощущений, когда ум (*intellectus*) отнесет действие (которое одно лишь может восприниматься чувством) к его причине и "вследствие этого станет смотреть на эту причину как на физический объект, наполняющий пространство" (84, 8).

Итак, созерцание интеллектуально, оно есть результат функций *рассудка* (интеллекта, ума). В оптических созерцаниях, например, все стереометрическое от рассудка (см. 84, 64). И еще более обобщенно: время, пространство и причинность не проникают в нас "ни через зрение, ни через осязание – вообще говоря, не извне; скорее они имеют внутренний, поэтому не эмпирический, а интеллектуальный источник..." (84, 57).

Однако, будучи *интеллектуальной*, интуиция (созерцание) вовсе не отвлеченна. Операция рассудка, необходимая для возникновения созерцания, "вовсе... не совершается дискурсивно, рефлексивно, *in abstracto*, посредством понятий и слов; нет, она интуитивна и совершенно непосредственна" (84, 53).

Это учение Шопенгауэра, рассматриваемое в его существенных сторонах, находится в непримиримом противоречии с теориями непосредственного знания Фихте, Шеллинга и Гегеля. Правда, Фихте и Шеллинг назвали свою интуицию интеллектуальной интуицией, и термин этот мог бы внушить несведущему читателю мысль, будто она сродни той интуиции рассудка, или интеллекта, о которой твердит Шопенгауэр. Если бы это было так, то отношение Шопенгауэра к теории интеллектуальной интуиции Фихте и Шеллинга было бы совершенно непонятно и граничило бы с простым самодурством или исключительной непоследовательностью. Во всех своих сочинениях Шопенгауэр не только отвергает эту теорию, но отвергает и поносит ее в самых беспощадных, более того – грубых и резких выражениях. И даже если учесть, что какая-то доля этой неприязни может быть сведена к чисто личным мотивам – зависти по поводу неудачного для него соревнования в литературе и несостоявшейся академической карьеры и т.д., – то и при этом условии вражда Шопенгауэра к теории интеллектуальной интуиции Фихте и Шеллинга поражает своей интенсивностью и непримиримостью.

Однако после представленного нами выше анализа учения Шопенгауэра об интеллектуальном характере созерцания, о рассудке и разуме легко убедиться, что вражда эта имела не только личные корни, не только эмоциональные источники, но в основе своей была, несомненно, принципиальной. У Шопенгауэра "интеллект" (*Verstand*) – это человеческий *рассудок*, а у Фихте и Шеллинга "интеллект" вовсе не рассудок, а разум (*Vernunft*), под которым оба понимают возвышающуюся над рассудком и неподвластную законам рассудка способность непосредственного созерцания идей и прежде всего способность непосредственного постижения бога.

Это учение Шопенгауэр отверг самым решительным образом. Воинствующий идеалист, он в то же время (редкий случай в буржуазном идеализме!) *атеист*, отвергающий не только всякую веру в *личного* бога, но и всякое деистическое или даже пантеистическое понимание божества. Реакционер в вопросах политических и социальных, Шопенгауэр предоставляет буржуазному государству решать вопрос о пределах, до каких может в этом государстве простираться публичное исповедание свободомыслия. Но в философии он не шел ни на какие уступки теизму, деизму, пантеизму. Всякий шаг в их сторону он считал независимо от личности и от ранга философа недостойной слабостью и презренным угодничеством перед церковью и государственной властью.

Именно с этой своей позиции Шопенгауэр и критикует учение Фихте и Шеллинга об интеллектуальной интуиции. В этом учении, особенно в той форме, какую оно приняло у позднего Шеллинга, Шопенгауэр разглядел его тайный движущий нерв-стремление указать основание для *богопознания*, опираясь на понятие об интуиции. В деятельности Фихте берлинского периода и в деятельности позднего Шеллинга Шопенгауэр разгадал попытку восстановить разрушенное якобы Кантом здание "рациональной теологии". В то время как "Критика чистого разума" Канта была, по Шопенгауэру, в сущности "критикой западного теизма", Фихте и Шеллинг вновь решили сделать философию "служанкой богословия". Для Шопенгауэра Фихте и Шеллинг – преуспевшие представители германской "университетской философии", задача которой в том и заключается, "чтобы под оболочкой весьма отвлеченных, запутанных, трудных и оттого мучительно-скучных формул и фраз изложить главные истины катехизиса" (87, XV).

Для решения этой задачи, говорит Шопенгауэр, и была состряпана теория интеллектуальной интуиции. Для ее построения были извращены обычные и общепринятые понятия о рассудке и разуме. *Действительный*, реально действующий *разум*, то есть способность мышления к умозаключениям посредством понятий, они переименовали в "рассудок", который затем стали всячески поносить и попираť как низшую способность познания (см. 86, 73). Напротив, *действительный*, реально действующий со своими интуитивными функциями *рассудок* послекантовские философы "вовсе просмотрели" (86, 73). Введя, таким образом, свое собственное понятие о разуме, Фихте и Шеллинг изобрели "*новый* разум, о котором до сих пор не слыхивал ни один человек, разум, который не мыслит, а непосредственно *созерцает*, осязаемо созерцает идеи" (84, 39-40). Однако это новое применение старого слова было создано лишь "для мистификации": за непосредственные откровения этого нового "разума" стали выдавать "сызмала привитые народные понятия" (84, 40), то есть религиозные верования.

По Шопенгауэру, цель учения Фихте и Шеллинга о разуме и об интеллектуальной интуиции состоит в утверждении, будто мы обладаем способностью непосредственных, *сверхчувственных* познаний (см. 84, 114). Однако такую способность Шопенгауэр считает "совершенно вымышленной" (86, 73), а упорство, с каким Фихте и Шеллинг настаивали на существовании интеллектуальной интуиции, именует "бесстыдной дерзостью" (86, 73). "Мое [учение], – заявлял Шопенгауэр, – не допускает... столь хитро придуманной профессорами

философии и сделавшейся для них необходимой сказки о непосредственно и абсолютно познающем, созерцающем или внемлющем разуме..." (85, XXVII). Ибо разум этот, разъясняет он, понадобился Фихте и особенно Шеллингу для того, чтобы, с самого начала навязав его своим читателям, потом уже "самым удобным образом, как бы на четверке коней, въехать в область, лежащую по ту сторону всякого возможного опыта, – в область..., где можно найти непосредственно откровенными и прекрасно изготовленными основные догматы новейшего... оптимистического христианства" (85, XXVII-XXVIII). Опыт "громко и неотразимо свидетельствует против лживых разглагольствований о таком разуме, который будто бы является способностью непосредственных, метафизических познаний... и над которым поистине пора было бы произнести раз и навсегда строгий суд..." (84, 119).

С этой точки зрения Шопенгауэр изображает ход развития послекантовской философии как процесс все большего укоренения в немецкой философии взгляда на разум как на способность непосредственной интуиции абсолютного сверхчувственного божественного бытия. Холодный, трезвый, соображающий разум был низведен до степени *рассудка*, а разумом была названа совершенно фантастическая способность: "В ней как бы открывалось в сверхлунный и сверхъестественный мир окошечко, а через него можно получать оттуда совсем готовыми и приправленными все те истины, из-за которых прежний, старомодный, честный, рефлектирующий и обдумывающий разум в течение столетий тщетно трудился и спорил" (84, 123).

На этой всецело вымышленной способности интеллектуальной интуиции были воздвигнуты системы Фихте, Шеллинга и даже Гегеля. У Фихте это – "свободное построение и проекция абсолютного Я и его эманации к *Не-Я*" (84, 123).

Возможность выдавать свои измышления о переходе Я в Не-Я за результат, который будто бы открылся в интеллектуальной интуиции, основана у Фихте на подтасовке или на подстановке нового значения слова "полагать" ("setzen", "das Setzen") взамен прежнего, обычного. А именно: с тех пор как у Фихте Я "положило" "сначала само себя, а затем и Не-Я, слово "полагать" стало равнозначно словам "творить", "производить" – вообще являть на свет, неизвестно каким образом; и вот все, что хотят принять безо всяких оснований за существующее и навязать другим, именно *полагается...*" (89, 41).

За Фихте, говорит Шопенгауэр, последовал Шеллинг, у которого уже налицо "интеллектуальная интуиция абсолютного тождества, или безразличия, и его эволюции к природе, или также интуиция возникновения бога из его темного основания или безоснования" (84, 123). Учением о разуме, непосредственно созерцающем сверхчувственные предметы, Шеллинг подготовил для себя переход от натурфилософии и философии к теософии и теологии. Именно это сделало Шеллинга в глазах прусского правительства достойным преемником Гегеля в Берлинском университете. И Шопенгауэр клеймит "удивительно своевременное обращение господина фон-Шеллинга из Спинозизма в ханжество и состоявшееся вслед за сим перемещение его из Мюнхена в Берлин среди трубных ликований всех газет, по намекам которых можно было подумать, что он приносит туда в своем кармане личного бога, на которого был такой спрос" (88, 158).

Наконец, у Гегеля мы находим "чистое самомышление абсолютной идеи и сцену для балета самодвижущихся понятий" (84, 123).

Во всех этих случаях – и у Фихте, и у Шеллинга, и даже у Гегеля – теория непосредственных созерцаний разума есть, по Шопенгауэру, характерная теория немецкой "университетской философии": она имеет целью "философски обосновать и поставить вне всякого сомнения учение о божестве, творце и вседержителе мира как о личном, следовательно, как об

индивидуальном существе, одаренном умом и волей, которое воззвало к бытию вселенную из ничего и правит ею с высочайшей мудростью, могуществом и благостью" (84, 124).

Нельзя не признать, что Шопенгауэр проницательно и безошибочно разглядел фидеистическую тенденцию, которой руководствовался если не Фихте*, то во всяком случае поздний Шеллинг, создавая учение об интеллектуальной интуиции. Шопенгауэр отвергает это учение не только потому, что считает его теоретически ложным, он отбрасывает и тот *мотив*, которым оно было вызвано к жизни, как мотив, недостойный серьезной, честной, независимой и бесстрашной философии.

* Шопенгауэр признает, что первоначально учение Фихте о боге было скорее учением о нем не как о личном существе, а как о нравственном миропорядке и что именно за это учение Фихте был изгнан из Иенского университета и обвинен в атеизме. "И наказание, – добавляет Шопенгауэр, – пошло ему впрок: когда он впоследствии получил место в Берлине, абсолютное "Я" самым послушным образом превратилось в господина бога, и вообще все учение получило в высшей степени христианскую окраску..." (88, 154).

Шопенгауэр ставит также вопрос о *теоретическом* источнике отвергнутых им теорий интеллектуальной интуиции. И здесь он обнаруживает точность историко-философской ориентировки. Как высоко ни ценит он Канта, противопоставляя его как истинного философа мнимым философам, софистам, какими он (ошибочно) считает Фихте, Шеллинга и Гегеля, но он вынужден скрепя сердце признать, что начало этому несостоятельному учению о разуме было положено именно Кантом. "Где впервые, – спрашивает Шопенгауэр, – высижена эта ложь и как появилась на свет эта побасенка?" И отвечает: "Я должен сознаться: ближайший повод для нее, к сожалению, подал кантовский практический разум с его категорическим императивом"; стоило только принять этот кантовский (практический) разум, "и уже не оставалось ничего другого, как присоединить к нему такой же непосредственно могучий и, следовательно, *ex tripode** вещающий метафизические истины теоретический разум в виде его *pendant* или в виде его близнеца" (84, 119).

* "С треножника", то есть наподобие пифии – дельфийской вещуньи.

И вот то, что Кант только подсказал, но не выговорил*, высказал до конца *Якоби*. К *практическому* оракулу, который Кант ошибочно приписал разуму, Якоби присоединил и *теоретический* оракул (см. 84, 123). Так явилось "удивительное открытие Якоби, снабдившее немецких ученых нашего столетия совершенно особенным разумом, о котором дотоле ни один человек ничего не слышал и ничего не знал" (84, 125). В основе этого "открытия", утверждает Шопенгауэр, лежит простая игра слов: слово *Vernunft* Якоби производит от "*vernehmen*" ("внимать"). Разум, о котором говорит Якоби, не столько даже способность прямого созерцания, сколько способность внимать "тому, что происходит в заоблачно-кукушечьих гнездах..." (84, 112). От Якоби это понятие о разуме перешло к Фихте и к Шеллингу – со всей характерной для них произвольностью и фидеистической направленностью.

* Шопенгауэр явно недооценивает значение, которое для самого Канта и всей его "критической" философии имело понятие "практического" разума: он совершенно ошибочно полагает, будто понятие это с его категорическим императивом и основанной на нем нравственной теологией Кант "никогда не принимал всерьез" (84, 120).

Однако борьба Шопенгауэра против Фихте и Шеллинга, интересная по своим *мотивам*, была далеко не обоснована – ни исторически, ни теоретически. Она не была обоснована *исторически*, ибо Шопенгауэр рассматривает учение Фихте и Шеллинга не в их развитии, а так, как если бы на всем протяжении их философской эволюции учение обоих об

интеллектуальной интуиции оставалось неизменным. В действительности эти учения и у Фихте, и у Шеллинга претерпели изменения. Даже сам Шопенгауэр (как мы видели выше) вынужден был отметить, что фидеистический – христианский – характер учения Фихте приобрело только в берлинский период деятельности философа. Отмечает Шопенгауэр также и переход Шеллинга "от спинозизма к ханжеству". Тем удивительнее, что, зная об этой эволюции, Шопенгауэр не делает различия между шеллинговской ранней теорией интеллектуальной интуиции, овеванной еще, как мы показали, духом интеллектуализма, и алогической формой, какую это учение получило впоследствии.

Наконец, борьба Шопенгауэра против Фихте и Шеллинга и тем более борьба его против Гегеля не была обоснована и *теоретически*. Догмат Шопенгауэра об акте постижения, посредством которого "вещь в себе" раскрывается как воля, так же произволен, как и учение Фихте и Шеллинга о непосредственном разумном постижении бога, или абсолюта. Характеристика этого акта у Шопенгауэра ничуть не меньше, чем у позднего Шеллинга, подчеркивает его "внепонятийную" природу. И та же, что у романтиков, борьба против понятий ("логомахия") – один из главных источников враждебности Шопенгауэра к диалектике понятий Гегеля. Усиливая эту вражду, Шопенгауэр крайне непоследователен. Он то выступает против понятий разума, то берет их под защиту.

Рассматривая рассудочное знание как первичное и основное, в котором деятельность рефлексии, или разумное познание, находит и черпает все свое содержание, Шопенгауэр все же не отделяет их начисто друг от друга и не полностью обесценивает понятия разума. По его мысли, только у животных рассудок проявляет свою силу без помощи разума, то есть без отвлеченного познания в понятиях, но в человеке "рассудок и разум всегда поддерживают друг друга" (85, 27). Именно *разум* – способность, отличающая человека от животного, которое, по мнению Шопенгауэра, так же как и человек, обладает рассудком. Один лишь рассудок познает наглядно, непосредственно и совершенно; но именно потому, что рассудок обращается всегда к непосредственно данному, он недостаточен. Хотя созерцание дает нам совершенное познание, например, сущности и закономерности параболы, гиперболы, спирали и т.п., но чтобы верно приложить это познание к действительности, его необходимо "сперва обратить в отвлеченное знание; при этом оно, конечно, потеряет наглядность, но зато приобретет достоверность и определенность отвлеченного знания" (85, 63).

Раз возникнув, абстракции, отвлеченные представления, понятия обуславливают собою *язык*, а через него истинное *мышление*. В свою очередь через мышление возникает не только сознание настоящего, свойственное и животным, но также и сознание прошлого и будущего, а через это – ясное воспоминание, обдуманность, предусмотрительность, цель, планомерная совместная деятельность многих, ремесла, искусства, науки – словом, "все то, чем жизнь человека так резко отличается от жизни животного" (87, 148).

Но наивысшая ценность отвлеченного знания, по Шопенгауэру, заключается в том, что его "можно передавать другим и, закрепив, сохранять: лишь благодаря этому оно делается столь неопределимо важным для практики" (85, 66). В этом смысле, но и *только* в этом, Шопенгауэр считает даже возможным утверждать, что лишь отвлеченное знание есть знание, что оно находится в зависимости от разума и что о животных мы, строго говоря, не вправе утверждать, будто они что-либо *знают*, хотя у них есть *наглядное* познание, воспоминание о нем и потому воображение (см. 85, 60). Поэтому и философия, будучи всем своим содержанием обязана первичным интуициям, есть все же – по форме свойственного ей познания – не интуиция, как таковая, а "*полное повторение, как бы отражение мира в отвлеченных понятиях*" (85, 99); она необходимо должна облекаться в формы разума – в формы отвлеченных понятий. Это воззрение проводится Шопенгауэром отнюдь не последовательно. В ряде мест он утверждает, что философия – скорее искусство, чем наука, и

что все основные неудачи прежней философии имели причиной как раз то, что философию пытались разрабатывать как научную систему понятий.

Таково учение Шопенгауэра о непосредственном знании. Мы обнаружили в нем глубокое, непримиримое противоречие. Это учение стало звеном в развитии алогического понимания интуиции, характерного для буржуазной философии империалистической эпохи. Сколь велико было влияние Шопенгауэра, мы убедимся, когда перейдем к рассмотрению философии Бергсона. Но, разрабатывая алогический аспект учения об интуиции, Шопенгауэр, повторяем, сделал в этом отношении только первые шаги. Воспитанный на философии Платона, Декарта, Спинозы, Юма, французских просветителей и Канта, Шопенгауэр сложился как мыслитель-идеалист резко выраженного метафизического склада мышления. В своих метафизических измышлениях он обособил практику и теорию, интуицию и разум, созерцание и понятие, индивидуальное и общее. Но он не мог еще окончательно порвать с традицией интеллектуализма, присущей классической буржуазной философии XVII-XVIII вв. Он не только наполнил рассудок интуициями, но одновременно интеллектуализировал самое интуицию. Он не только принизил роль логического отвлеченного разумного познания, но в то же время признавал его ценность и его необходимость – притом не для одной лишь практики, но и для теории. Он выступил не только против *диалектики* Фихте, Шеллинга, Гегеля, но также и против элементов *мистики* и *алогизма* в учении этих философов.

Особенность позиции Шопенгауэра в вопросе о непосредственном знании обусловила двойственное отношение к его учению об интуиции, характерное для его эпигонов в буржуазной философии XX в. Порывая окончательно с традицией интеллектуализма, эти эпигоны порывали не только с понятиями об интуиции классических рационалистов XVII в., но и с теми следами старого рационализма, которые еще могут быть обнаружены у Шопенгауэра.

Глава Пятая

НЕИНТЕЛЛЕКТУАЛИСТИЧЕСКИЕ ТЕОРИИ ИНТУИЦИИ

1. Противоречивая оценка научного знания в буржуазной философии XX в.

Рассмотренные в предыдущих главах учения о непосредственном, или интуитивном, знании в своем большинстве не были *антиинтеллектуалистическими*. Ни теории рационалистов (Декарт, Лейбниц), ни теории диалектических идеалистов Фихте, Шеллинга и Гегеля не велико взгляду на интуицию как на вид познания, лежащий вне интеллектуальных форм. Даже Кант, отказавший человеку в способности к интеллектуальной интуиции, признал такую способность возможной для высшего существа. Фихте и Шеллинг "вернули" эту способность человеку. У них, как и у рационалистов, интуиция – особая форма *интеллектуального* знания.

Могло бы показаться, что в вопросе об интуиции исключение представляют Гаман и Якоби. Оба, как мы видели, понимают под интуицией *веру* в реальность мира вещей и бога. У обоих это понимание интуиции тесно связано с реакцией против *рационализма* и рационалистической *логики*. Здесь уже начинает выкристаллизовываться тенденция будущего алогизма и даже антиинтеллектуализма.

Однако во времена Гамана и Якоби тенденция эта не могла одержать победу над интеллектуалистическим пониманием знания, и в частности интуиции. Интеллектуальный статус буржуазного мышления был еще силен и здоров. Теории интуиции не вступали еще в

противоречие с интеллектуализмом. Даже у Якоби и Гамана нет стремления *противопоставить* "веру" "разуму". Характерно, например, что Якоби именуется "разумом" интуитивное усмотрение единства противоположностей (именно это вызвало гневную реплику Шопенгауэра).

Но даже у самого Шопенгауэра интуиция противопоставляется лишь "обычному" интеллекту, порабощенному практикой, но не интеллекту вообще. Даже у него интуиция – форма рассудочного, то есть интеллектуального, мышления и познания.

Совершенно другой характер приобретают идеалистические теории интуиции в эпоху империализма. В это время возникает *новая* разновидность учения об интуиции. Интуиция уже не рассматривается как одна из функций интеллекта. Интуицию начинают *противопоставлять* рассудку, интеллекту, интеллектуальному знанию. Само интеллектуальное познание подвергается при этом критике.

Возникновение этого нового типа учения об интуиции не может быть никоим образом выведено из одного лишь логического ("имманентного") развития предшествующих теорий. В новом типе учения об интуиции отразилось обусловленное развитием капиталистического общества империалистической эпохи глубокое противоречие буржуазного теоретического сознания: противоречие в отношении мыслителей класса капиталистов к науке и научному мышлению.

Суть этого противоречия в следующем. Поскольку в периоды *между* экономическими кризисами, резко сбивающими темпы развития экономики буржуазного общества, капиталистическое хозяйство развивается и испытывает подъемы конъюнктуры, это развитие и эти подъемы возможны только при условии непрерывного и все ускоряющегося роста техники, успехов математики, естествознания. Современная промышленность не только способствует успехам науки, но и зависит от них, выдвигает перед наукой ряд вопросов, решение которых необходимо прежде всего для самой промышленности, но требует – в качестве своего условия – решения научно-исследовательских задач.

При этом прогресс промышленной техники опирается на успехи не только *элементарных* знаний о природе. Прогресс этот опирается на успехи, которых наука о природе достигает в самых "возвышенных" и в самых отвлеченных своих частях и разделах. Современная промышленность не может успешно развиваться без использования некоторых высших результатов науки и без рациональных методов познания. Она вбирает в себя также результаты развития столь характерных для современных наук и техники формально-логических методов. С начала XX в. гигантскими шагами шла "математизация" физики, "физикализация" астрономии (астрофизика), сближение химии с физикой и со всем ее формально-математическим аппаратом, проникновение математических и физических методов в биологию. Открытие микромира физических частиц и исследование происходящих в них энергетических явлений и процессов создало невиданные перспективы для научного прогресса. Последовательно возникли теория относительности, квантовая механика. В наши дни бурно развивается недавно выделившаяся в особую науку теория управляемых систем – кибернетика.

Общим условием успеха всех этих отраслей естествознания было усиленное развитие и усовершенствование методов формально-математического и логико-математического исследования. Математическая логика, достигшая огромных результатов, стала победоносно проникать в науку и технику, а в науке – не только в физику, но и в биологию. В самой логике большое развитие и применение получили вероятностные методы мышления.

Огромные и для всех очевидные достижения методов рационального исследования природы и значение, какое получили для научного прогресса логические и логико-математические методы, сказались также в *философии*, в частности в учении о *знании*. При такой ситуации прямое и огульное отрицание интеллекта, логики оказалось невозможным даже для многих буржуазных философов, склонных к мистике и к поношению разума. В то же время глубочайший классовый инстинкт требовал исключить применение научных методов из той области, где торжество интеллектуального познания вступает в явное противоречие с жизненным интересом класса капиталистов. Речь идет о мировоззрении, особенно об истолковании процессов общественного развития. Необходимость для буржуазной идеологии ограничения и даже исключения интеллектуальных методов из этой области была вызвана торжеством учения марксизма, в частности торжеством теории исторического материализма. Здесь, в сфере исторического познания, применение рациональных научных методов (форм интеллектуального мышления и познания) есть одно из условий признания *научной теории исторического процесса* и научного предвидения. Но на современной стадии развития общества научное предвидение в истории есть научно обоснованное предсказание неизбежной гибели капиталистической общественной системы. Для буржуазной мысли принять этот прогноз вместе с обосновывающей его теорией равносильно приговору над собой.

Наиболее общей основой и общим условием возможности предвидения в науке является применение к любой области развития методов, приемов и форм мышления, которые, как бы ни была своеобразна исследуемая область, остаются методами, приемами и формами *интеллектуального* мышления. Рождаясь из чувственно-материальной практики и в ней же черпая основания для удостоверения в истинности всего познанного, познание осуществляется, движется, совершенствуется, принимая всегда те или иные формы *интеллектуального* познания. Даже чувственное восприятие современного человека, предполагающее многие тысячи лет предшествующего развития практики, является уже не "чистым" чувственным процессом, а таким, в который вмешаны некоторые *интеллектуальные* компоненты. Уже философы, приближавшиеся к диалектическому материализму, хорошо понимали значение интеллектуальных форм мышления для познания. Отмечая в истории науки и философии разрыв между рационализмом умозрения и эмпиризмом, Герцен характеризовал истинный метод познания как метод "рационального эмпиризма". В диалектическом материализме – высшей форме современного материализма – само название учения подчеркивает роль, какая принадлежит в познании диалектики бытия диалектике рационального мышления. Но рациональное мышление есть вид интеллектуальной деятельности.

Не удивительно, что с тех пор как марксистская политическая экономия, марксистское понимание истории, марксистская социология стали оказывать все большее и большее влияние на общественную жизнь и на общественную мысль, в буржуазной философии стали возникать попытки принципиально поставить под сомнение способность интеллектуальных методов познания к обоснованию научно значимых прогнозов явлений и процессов социальной действительности. Опровержение самого существования интеллектуализма сулило радикальное освобождение от "кошмарного" (для класса капиталистов) учения научного коммунизма с его обоснованным беспощадным научным предвидением. Буржуазная философия становится во все большей и большей мере *антиинтеллектуалистической*.

Процесс этот нельзя понимать грубо и упрощенно. Теория познания, соответствовавшая новой потребности класса, возникла не просто как *прямой* ответ на "социальный заказ". Она возникла, по крайней мере частично, из критики механистического воззрения. Ее гносеологический корень состоял в экстраполяции недостатков старых форм интеллектуалистических методов, связанных с механистическим видом материализма, и в

приписывании этих недостатков интеллекту, как таковому, независимо от того, какое мировоззрение и какое научное объяснение облекались в формы интеллектуального познания.

С другой стороны, антиинтеллектуалистическая критика не могла ограничиться одним лишь отрицанием интеллекта. Во-первых, как уже было сказано, за интеллектом волей-неволей приходилось сохранить все значение, которое ему принадлежит в области *практики, в технике, утилитарной деятельности*. Отрицать его правомерность и могущество в этой сфере было бы не только затруднительно, но выглядело бы как смешной и глупый фарс. Не колебля авторитет интеллекта в *этой* области, необходимо было сделать попытку показать, что *за пределами* практических задач и логических условий их решения, в независимом от практики "чисто" теоретическом познании действительности, как таковой, направленном на ее абсолютное существо и значение, интеллект оказывается уже будто бы бессильным и на смену ему должны прийти превосходящие его проникательностью иные – неинтеллектуальные – методы.

В различных философских направлениях буржуазной мысли эпохи империализма интеллекту были противопоставлены самые различные способы внеинтеллектуального и неинтеллектуального познания. Над интеллектом пытались поставить как высшую ступень и религиозное мистическое постижение, и бессознательное начало, правящее инстинктом, и многое другое. В числе всех этих способов познания особое место заняли методы и основанные на них теории, в которых интеллекту оказалась противопоставленной *интуиция*.

Особенность теорий этого типа состояла в том, что *формально* они как будто продолжали и развивали учения об интуиции, которые сложились в рационализме XVII-XVIII вв. и в немецком классическом идеализме. Вместе с тем они существенно отличались от этих учений, связанных с рационализмом или, шире говоря, с интеллектуализмом. Отличие здесь состояло в том, что в новых концепциях непосредственное знание, или интуиция, рассматривается уже не как вид *интеллектуального* постижения, а как одна из неинтеллектуальных функций сознания и даже как знание, *противоположное* интеллектуальному. При этом некоторые из новых теорий, выводя интуицию за пределы интеллекта, все же пытаются выявить их генетическую связь. Они видят в интуиции функцию, во-первых, *предшествующую* интеллектуальному познанию и в этом смысле совершенно от него независимую; во-вторых, они пытаются уже возникшее интеллектуальное познание связать с интуицией, утверждая, будто интуиция есть "деятельность выражения" и будто поэтому всякое интеллектуальное познание, поскольку оно выражено, есть знание, принявшее форму интуиции. Таково, например, учение об интуиции, предложенное известным итальянским философом первой половины XX в. Бенедетто Кроче (1866-1952).

Другой, более крайний образец нового понимания интуиции представлен французским философом Анри Бергсоном (1859-1941). Здесь интуиция характеризуется как способ познания, коренным образом противоположный интеллектуальному и не связанный с ним ни генетически, ни в качестве средства выражения позднее возникшего интеллектуального знания. Интуиция выступает у Бергсона как антипод интеллекта.

В настоящей работе мы рассмотрим обе эти разновидности теории интуиции. Мы покажем, что при всей значительности существующих между ними различий их объединяет общая им направленность. Обе они – показательные теории современной деградирующей буржуазной философии. Выдающаяся личная одаренность и высокая культура обоих авторов не могут заставить нас изменить что-либо в этой характеристике. Утонченная культура не есть гарантия от декадентства, которое умеет и самое культуру заставить служить своим целям.

2. Учение об интуиции в "философии духа" Бенедетто Кроче

Учение об интуитивном познании входит как первая и основная часть в философскую систему Кроче, которую он сам назвал "философией духа". В духовной деятельности человека Кроче различает *четыре* сферы или ступени, которыми вполне исчерпывается, по его мысли, активность человеческого духа. Это мораль, экономика, познание и искусство. Две первые сферы Кроче относит к области *практики*, две последние – к области *теории*. "Посредством теоретической формы, – поясняет он в первом томе "Философии духа" (в "Эстетике"), – человек постигает вещи, посредством практической изменяет их; при помощи первой человек усваивает вселенную, при помощи второй – творит ее" (32, 54). Отношение между теорией и практикой Кроче исследует не исторически. Он исходит из предположения, что теоретическая и практическая деятельность *уже* возникла, *уже* существует, и рассматривает исключительно *идеальные, логические* соотношения между ними. Он приходит к выводу, что теория, то есть первая форма, "есть основание для второй (то есть для практики. – В.А.)". По Кроче, "познание, независимое от воли..., мыслимо; но воля, независимая от познания, не может быть мыслима. Слепая воля не есть воля; подлинная воля зряча". Даже человек практики, вовсе не нуждающийся в философской системе для своих действий, "все же отправляется – в той сфере, в которой он действует, – от интуиции и понятий, отличающихся величайшей ясностью" (32, 54). Как бы ни было незначительно то или иное практическое действие, оно "не может быть подлинным действием, то есть изъяснением воли, если ему не предшествует деятельность познания" (32, 55).

Предпосылая познание действию, Кроче подчеркивает, что это познание отнюдь не есть *практическое* познание: оно всецело теоретично. "Из объективного анализа вещей, – утверждает он, – нельзя отыскать и одной капли полезности или добротности. Не потому желаем мы вещей, что узнаем их как полезные и хорошие; мы знаем, что они полезны и хороши потому, что желаем их" (32, 55).

Итак, согласно Кроче, "теория" *логически* предшествует "практике", есть *логическое* условие самой ее возможности. В свою очередь в "теории" Кроче выделяет две основные формы: познание интеллектуальное и познание, опирающееся на интуицию. Человеческое познание, утверждает он, "является либо познанием *интуитивным*, либо познанием *логическим*; познанием при помощи *фантазии* или при помощи *интеллекта*; познанием *индивидуального* или познанием *универсального*; *самих вещей* или их *отношений* – словом, либо творцом *образов*, либо творцом *понятий*" (32, 3).

Вразрез со всеми интеллектуалистическими теориями интуиции, отстаивающими *единство* теоретической деятельности, Кроче утверждает, что познание располагает *двумя* совершенно *различными* формами. Из этого противопоставления двух видов знания ясно, что теория Кроче выключает интуицию из *интеллектуальных* форм знания. Для него интуиция не есть один из видов интеллектуального знания, каким она была не только для Декарта, но и для Фихте и Шеллинга. Она существует *рядом* с интеллектуальным знанием как форма *неинтеллектуального* постижения. Более того. Интуиция не только ставится наряду с интеллектом в качестве равноценной и параллельной формы, но по отношению к понятию провозглашается формой *основной, первичной и независимой* от интеллекта, *автономной*.

Кроче сам подчеркивает, что его учение порывает со всей традицией интеллектуалистических и рационалистических учений об интуиции. Уже в классической форме рационализма – в теории познания Лейбница – он обнаруживает заблуждение, характерное, по его мнению, для всякой интеллектуалистической трактовки познания. Лейбниц полагал, что познание, будучи *ясным*, может не быть еще *отчетливым*. Такие "ясные, но неотчетливые" перцепции (восприятия) Лейбниц относил к сфере *эстетической* и отличал их от отчетливых перцепций *интеллекта*. Кроче считает эту классификацию ошибочной. Согласно его разъяснению, темнота и ясность "представляют для Лейбница количественные ступени одного-

единственного рода познания – *отчетливого* или интеллектуального познания, к которому обе они стремятся и которое может быть ими достигнуто на более высокой ступени" (32, 229). Уже сама терминология Лейбница "вносит оттенок пренебрежения и есть молчаливое признание, будто существует одна-единственная форма познания" (32, 229). Та ясность, которую Лейбниц приписывает эстетическим интуициям, "не составляет в сущности специфического отличия, а есть лишь частичное предвосхищение интеллектуальной "*отчетливости*" (32, 230).

Кроче возражает против мнения многих историков философии, которые видят в Александре Баумгартене, ученике Вольфа, основателя эстетики как науки об интуиции и искусстве – науки, параллельной логике. Историки эти утверждают, будто Баумгартен превратил картезианское – чисто отрицательное – понятие "неотчетливого" познания в нечто положительное; он превратил-де количественное различие обоих видов познания в различие качественное; чувственному познанию, как таковому, он приписал-де возможность совершенства и, пробив таким образом брешь в лейбницеvском "законе непрерывности", оказался способным основать науку эстетики.

По убеждению Кроче, Баумгартен не смог разрешить "противоречия, в которых запутались все интеллектуалисты вместе с Лейбницем" (32, 236). Введенное Баумгартенем понятие "совершенства" чувственного познания не приводило к определению *специфической* природы интуиции и искусства: разве "ясность", приписываемая Лейбницем познанию, которое он называл "смутным" и которое без этой ясности должно оставаться "темным", не представляла собой также "совершенства"? (см. 32, 236). В глазах Баумгартена, говорит Кроче, все отличие логической истины от эстетической только в том, что в первом случае объективная истина предстает духу и является логической истиной в более узком смысле слова; во втором случае она предстает "аналогю разума", низшей способности познания, и оказывается истиной эстетической. Но и в том и в другом случае она неизменно остается "одной и той же – объективной истиной, которая одному дана в созерцании, другому только в предчувствии". В последнем счете Баумгартен создал только новый термин – "эстетика", содержание же по-прежнему осталось чисто интеллектуалистическим.

Истинным основателем науки об интуиции и об искусстве Кроче считает не Баумгартена, а своего соотечественника Джамбаттиста Вико, который выдвинул новое понимание фантазии. Вико одновременно и признает фантазию фактом *теоретическим*. и утверждает, что она ни в коем случае не есть факт *интеллектуальный*. Как ступень познания, фантазия совершенно независима от интеллекта. Вопреки тезису рационалистов (вроде Лейбница – Баумгартена) рассудок, по мнению Вико, никоим образом не может сообщить фантазии высшую ступень совершенства; присоединяясь к фантазии, он может ее лишь разрушить. Как формы деятельности, "метафизика" и поэзия стоят друг к другу в отношении естественного противоречия. Фантазия тем могущественнее, чем слабее рассудочное мышление. Идеи философов и поэтов отличны друг от друга по существу. При этом поэтический язык, будучи *особой* формой познания, появился *раньше* прозаического языка науки.

На этих положениях строится вся теория интуиции Бенедетто Кроче. Как и у Вико, центральная его идея сводится к тому, что искусство, или деятельность интуитивной фантазии, есть, несомненно, теоретическая функция, и притом весьма важная. В то же время это не есть функция *интеллектуальная*. Мы уже отметили, что, согласно Кроче, познание не исчерпывается кругом одних интеллектуальных, или логических, форм: кроме них существуют формы *интуитивной* деятельности. Они во всем отличны от логических понятий, но не в меньшей степени, чем понятия, служат задачам познания.

В теории Кроче ошибочна, разумеется, не та мысль, что художественная интуиция выполняет функцию познания, и не та мысль, что она выполняет эту функцию *специфическими* средствами, отличающими ее от науки. Ошибочна мысль Кроче, будто художественное (интуитивное) познание есть познание *неинтеллектуальное* и *внеинтеллектуальное*.

Что же такое крочеанская "интуиция"? Особенность теории Кроче в том, что он отождествляет "интуицию" с деятельностью "выражения". Простое непосредственное ощущение находится еще в границах естественности. В отличие от такого ощущения интуиция есть, по Кроче, *объективация наших впечатлений в выражении*. "То, что не объективируется в каком-либо выражении, – говорит он, – не является интуицией или представлением, а есть ощущение и естественность". "Каждая подлинная интуиция или каждое подлинное представление есть в то же время и *выражение*" (32, 11). Ни впечатления, ни ощущения, ни чувства, ни импульсы, ни эмоции, с какой бы непосредственной силой они нами не испытывались, не являются еще сами по себе интуициями. "Оттого, что чувствуется и испытывается, от чувственной волны или прилива, от психической материи интуиция... отличается как *форма*; это вступление в обладание есть *выражение*. Интуировать – значит выражать и не значит ничего другого – ни больше, ни меньше, – как *выражать*" (32, 14).

Под "выражением" Кроче понимает не только *словесные* выражения понятий в языке, но и *несловесные* выражения: объективацию впечатлений в восприятии цветов, линий, пластических форм, звуков, движений и т.д. Понятие "выражение" охватывает, таким образом, всевозможные обнаружения человека – оратора, музыканта, живописца и т.д. "Чувства и впечатления посредством слова переходят... из темной области психики в ясность созерцающего духа. Нет возможности в этом познавательном процессе отличить интуицию от выражения" (32, 11-12).

Говоря, что словесное выражение не единственная форма выражения, Кроче имеет целью продемонстрировать полную независимость интуиции от *интеллекта*, познания эстетического – от познания *логического*. Именно таким способом он стремится доказать *неинтеллектуальный* характер интуиции.

Но как быть с многочисленными фактами, противоречащими тезису о независимости интуиции от интеллекта? Кроче признает, что такие факты существуют. Во многих интуициях можно обнаружить смешанные с ними понятия. Но вопрос решают, по его мнению, другие случаи, когда от этого смешения не остается и следа. Именно это обстоятельство будто бы и доказывает, что такое сочетание во всяком случае не является необходимым. "Впечатление света луны, нарисованной живописцем; контуры какой-нибудь страны, начертанные картографом; ...слова какой-нибудь грустной лирики или слова, которыми мы выражаем просьбу, приказание или наши жалобы в повседневной жизни, – все эти факты, – утверждает Кроче, – прекрасно могут быть интуитивными фактами, без тени какого бы то ни было отношения к интеллекту" (32, 4).

Понятая как "выражение" в самом широком смысле слова интуиция есть, по Кроче, *элементарная* теоретическая деятельность и, как такая, будто бы предшествует практике и интеллектуальным познаниям. Интуитивное познание "участвует в детерминировании практики, но само ею не детерминируется" (32, 123).

Полная независимость интуиции от интеллекта обнаруживается, по мнению Кроче, в том, что интуитивное познание, будучи *первичной* деятельностью выражения, элементарнейшей и доинтеллектуальной функцией, не знает еще никаких различий между *реальным* и *нереальным*. Подобные различия чужды "внутренней природе интуиции". Интуиция есть нераздельное единство восприятия *реального* и простого образа *возможного* (см. 32, 6).

Различие между реальностью и нереальностью предполагает уже осуществленную интеллектом оценку – различие между образами реальными и ирреальными.

Но, будучи, таким образом, совершенно своеобразной и независимой деятельностью, выражение, или интуиция, есть все же известный *род познания*. "Выражение, – говорит Кроче, – есть истина" (32, 112).

Провозгласив, что интуиция не в меньшей мере, чем интеллект, есть деятельность *познания*, и отождествив ее с выражением, Кроче встретился с серьезнейшим затруднением. Перед лицом этого затруднения он как бы раздваивает свое понятие об интуиции. Пытаясь доказать полную независимость интуиции от интеллекта, Кроче выдвигает на первый план те виды выражения, которые, как, например, интуиция в скульптуре, в живописи, в непрограммной инструментальной музыке, не обязательно связаны со *словесным* выражением и с *понятием*. Но, стремясь в то же время доказать, что искусство, будучи деятельностью выражения, есть все же вид *познания*, а не только наслаждения и что фантазия есть факт прежде всего *теоретического* порядка, Кроче рассматривает интуицию не как изолированную форму активности духа. Он видит в ней форму познавательного процесса, все же связанную с интеллектуальными формами познания.

Развивая этот взгляд, Кроче отождествляет выражение в *искусстве* с *выражением в языке*, а эстетику – с "наукой о выражении", или с "общей лингвистикой". Это отождествление должно, по его замыслу, связать интуицию с интеллектом, поэзию с прозой, искусство с наукой в единый мир познания. Слово языка есть, по Кроче, одновременно и *выражение* и *понятие*, факт *интуитивный* и факт *логический*, явление *искусства* и средство, или инструмент, *науки*.

Однако, будучи вынужден признать связь между интеллектуальной и интуитивной формами познания, Кроче все же хочет доказать, что интуиция логически предшествует понятию. Понятие – такова мысль Кроче – не может не быть *выраженным* понятием, но выражение может вовсе не быть понятием. Всякое понятие и, следовательно, всякий *логический* факт предполагает в качестве своего необходимого условия акт выражения, то есть *интуицию*. В этом смысле интеллектуальное познание *всегда* зависит от интуитивного. "Мышление без созерцания или фантазии, без выражения или без языка немыслимо" (11, 149). "Без интуиции, – читаем в другом месте, – невозможны понятия, так же как без предмета впечатлений невозможна сама интуиция" (32, 26). Если понятие, или универсалия, как *логический* факт уже не является более интуицией, то как *слово*, как факт *языка* оно не может не быть интуицией. Даже человек, который мыслит со всем напряжением абстракции, "испытывает, поскольку он мыслит, впечатления и эмоции: его впечатлением и эмоцией является... *само усилие мысли*", и для того, чтобы получить объективное значение перед лицом духа, это усилие не может не принять интуитивную форму. Говорить не значит еще мыслить логически, но *мыслить* логически всегда значит *говорить*" (32, 26-27).

В этом смысле всякое научное произведение "есть в то же время произведение искусства" (32, 29). Эстетическая (интуитивная) сторона дела может оставаться в тени, когда наш ум всецело захвачен усилием уразуметь мысль ученого и разобраться в истине. Но она уже не остается более в тени, "когда от деятельности уразумения мы переходим к деятельности созерцания и видим эту мысль либо раскрывающейся перед нами с ясностью, чистотой, хорошо очерченной, без лишних слов, без слов несовершенных, с соответствующим ритмом и соответствующей интонацией, либо предстающей нашему взору неясно, отрывисто, беспорядочно, разбросанно" (32, 29). И если поэзию определяли как язык чувства, а прозу-как язык интеллекта, то, "поскольку интеллект в своем конкретном и реальном состоянии является также чувством", "всякая проза имеет свою поэтическую сторону" (32, 30).

Учение Кроче об интуиции, как видно из сказанного, преследует две цели. Оно должно, во-первых, доказать *первичность* интуиции по отношению к интеллекту, возможность "чистой" интуиции, или "чистого" выражения, к которому не примешиваются *никакие* элементы интеллектуального познания. Оно должно, во-вторых, доказать, что в то время как интуитивное познание может существовать независимо от интеллектуального, интеллектуальное познание, напротив, никак не может существовать и осуществляться без интуитивного: интеллектуальное познание всегда есть познание, каким-то образом выраженное, а выражение есть не что иное, как *интуиция*. Кроче настоятельно подчеркивает, что отношение "эстетического" ("интуитивного") к "логическому" есть отношение двух ступеней. Первая ступень (интуитивная) есть выражение, вторая ступень (логическая) – понятие; первая может быть без второй, но вторая не может быть без первой. Существует поэзия без прозы, но нет прозы без поэзии (см. 32, 30).

Непоследовательность этой теории легко может быть обнаружена. Когда Кроче настаивает на *автономности* интуиции, он имеет в виду доинтеллектуалистическую и внеинтеллектуалистическую форму познания. Но когда он разъясняет, что научное (интеллектуальное) познание может выступать, только будучи *выраженным* (посредством языковых, интуитивных форм), он по существу уже отказывает интуиции в *полной* независимости от интеллекта. Язык интеллектуального (научного) познания уже нельзя рассматривать как сумму выразительных средств, *безразличных*, к интеллектуальному содержанию, которое с их помощью должно быть высказано в каждом отдельном случае. Выражение интеллектуального содержания может быть или вполне адекватным этому содержанию или совершенно ему неадекватным, или более или менее адекватным, более или менее точным, ясным и т.д. Во всех этих случаях создать выражение – значит решить задачу, которую ставит интеллектуальное содержание, и в этом смысле само выражение остается *зависимым* от него. Но это значит, что "интуиция" Кроче зависит от интеллекта.

Не замечая непоследовательности собственного учения об интуиции, Кроче оказался неспособным выяснить, каким образом интеллектуальное познание облекается в интуитивные формы выражения. Его понятие об интуиции не имеет средств для действительного решения проблемы. Причина этой неспособности Кроче объяснить, каким образом приобретенное интеллектуальное содержание "интуируется", то есть становится "выраженным" содержанием, заключается в порочности самого его понятия об интуиции. Кроче метафизически разделяет и противопоставляет друг другу интеллект и интуицию, понятие и представление, значение и выражение. После всего этого не удивительно, что он не способен объяснить, каким образом *понятие* может стать *выражением*, *или* *выраженным понятием*. С одной стороны, по утверждению самого Кроче, понятие не может быть дано иначе, как в выражении, или в интуиции. Невыраженное понятие не есть понятие. С другой стороны, в силу того, что интуиция, по Кроче, ни в коем случае не есть *интеллектуальная* деятельность, переход от понятия к его выражению остается непонятным, не допускает никакого определения или объяснения. Переход этот в сущности оказывается чем-то совершенно иррациональным. "Понятие, вообще, – говорит Кроче, – само по себе, рассматриваемое абстрактно, *не* *выразимо*. Никакое слово не может ему в точности соответствовать" (32,48).

В зависимости от того, идет ли речь о первичной и, по Кроче, совершенно автономной интуиции, то есть о доинтеллектуальной ступени познания, или же, напротив, об интуиции как о средстве выражения уже возникшего *интеллектуального* познания, понятие Кроче об интуиции подвергается удивительной метаморфозе.

Первичную интуицию, предшествующую интеллекту, Кроче рассматривает как "чистую" форму духовной деятельности выражения, и *только* как форму: дух овладевает материей "только в форме и только благодаря форме". Как метафизик, Кроче настаивает на "глубоком

различии между материей и формой" (32, 8). В то время как материя изменчива и непостоянна, а содержание наших впечатлений непрерывно изменяется, форма, напротив, "постоянна и есть духовная активность" (32, 8).

Всего отчетливее различие между формой и материей и первенство формы выступает у Кроче в *искусстве*, в *эстетической* интуиции: "В эстетическом акте деятельность выражения не просто присоединяется к факту впечатлений, впечатления ею перерабатываются и оформляются. Впечатления... вновь появляются в выражении, как вода, которая проходит через фильтр и вновь показывается из другого его конца, оставаясь той же самой и вместе с тем становясь другой. Поэтому эстетический акт представляет собою форму и только форму" (32, 19).

Развивая эту мысль, Кроче доходит до полного и последовательного гносеологического и эстетического *формализма*. Он отвергает не только те эстетические теории, которые сводят интуицию к одному лишь содержанию, но и те, которые видят в ней *соединение* формы с содержанием. Не решаясь отрицать, что содержание необходимо как *исходный* пункт для акта выражения, Кроче настоятельно повторяет, будто "от качества содержания к качеству формы вообще нет *перехода*" (32, 19).

Содержание становится *эстетическим* содержанием не ранее того, как оно действительно преобразовывается, иначе говоря, оказывается *формой*. Поэтому искусство как "деятельность выражения" совершенно лишено, по Кроче, содержания: "Только выражение, то есть форма, делает поэта поэтом". Поэту или живописцу, которым недостает формы, "недостает всего, так как им недостает *себя самих*" (32, 30). И в этом смысле Кроче считает глубоко правильным не только утверждение, что искусство не заключается в содержании, но и утверждение, будто искусство вообще не имеет *никакого* содержания (см. 32, 30).

Отождествив эстетическую интуицию с выражением, Кроче уверяет, что она находится по ту сторону различия между истиной и заблуждением, правдой и ложью. Следуя этой мысли, он полностью отвергает для искусства требование *искренности*: если даже в душе художника царит обман и ложь, "то форма, которую он сообщает этим фактам, сама не может быть обманом и ложью, именно потому что она есть эстетическая форма" (32, 60).

Наконец, по тем же соображениям Кроче отрицает всякую возможность *прогресса* в искусстве. Если искусство есть интуиция, а интуиция – всецело индивидуальное *выражение*, то, поскольку индивидуальное не повторяется, рассмотрение истории искусства с точки зрения прогресса или регресса будто бы лишается всякого смысла. То, что обычно считают признаком прогресса в искусстве, есть не прогресс *формы*, – что, по Кроче, единственно имело бы значение для искусства, – а лишь исторически обусловленная смена *материи*, или *содержания*. Но "там, где материя не остается та же, не имеет места и цикл прогресса" (32, 150). В конце концов не только отдельные художественные явления, но и целые исторические циклы искусства несоизмеримы: "Не только искусство диких не ниже искусства более цивилизованных народов, если оно соответствует впечатлениям диких, но и каждый индивид, даже каждый момент духовной жизни индивида имеет свой художественный мир. И все такие миры несравнимы между собой в художественном отношении" (32, 150).

Такова у Кроче характеристика "первичной" интуиции-выражения. Интуиция эта изображается как "чистая" форма духовной активности.

В совершенно другом виде предстает "интуиция", когда она рассматривается, как средство выражения интеллектуального содержания. Отрицая возможность рационального перехода от качества содержания к качеству формы, Кроче вынужден интуицию, запечатленную в слове,

интуицию, выражающую понятие, или интеллектуальное содержание, свести к одному лишь *знаку* содержания. Теория интуиции, задуманная как теория *образа*, превращается в учение о *знаках*. "По отношению к понятию, – поясняет Кроче, – выражение является простым *знаком* или *отметкой*; вовсе отсутствовать оно не может, какое-то выражение должно существовать, но будет ли оно таким или иным – это определяется историческими и психологическими условиями говорящего индивида: качество выражения не выводится из качества понятия" (32, 48-49). Это означает, что слова не имеют *истинного* смысла: кто образует понятие, тот сам сообщает *истинный смысл* словам (см. 32, 49).

Одним из важнейших следствий взгляда Кроче на выражение-интуицию как на "знак" оказалась формалистическая и номиналистическая трактовка *языка*. Так как интуицию Кроче отождествляет со словом языка, а деятельность фантазии – с деятельностью выражения в речи и так как существо интуиции он видит в *форме*, то он стремится к *полному* обособлению формальных категорий языка от категорий логического мышления. Кроче примыкает к формалистическим воззрениям Штейнталя, который, развивая теорию Вильгельма Гумбольдта, довел до крайнего предела отграничение грамматики от логики, учения о языке – от учения о мышлении. Из работ Штейнталя Кроче почерпнул мысль о том, что понятие и слово, логическое суждение и высказанное предложение несоизмеримы. "*Логическая форма предложения...*, – утверждает Штейнталь, – противоречие ничуть не меньшее, чем если бы мы стали говорить об угле круга, об окружности треугольника" (92, 179). Предложение есть не суждение, а лишь его изложение, и не все предложения выражают суждения. Логическим подразделениям суждений (взаимным отношениям понятия) не соответствует никакое аналогичное грамматическое подразделение предложений. В говорящем происходит будто бы процесс формирования не мыслей, а языка. Эти положения Штейнталя нашли горячего поборника в лице Кроче. Заслугу Штейнталя и его преимущество перед Гумбольдтом Кроче видит в том, что Штейнталь "освободил язык от какой бы то ни было зависимости от логики", показал, "что *язык творит свои формы независимо от логики и совершенно самостоятельно*". Тем самым теория Гумбольдта "была очищена от последних остатков логической грамматики Пор-Рояля" (32, 368), а языковая функция была отделена от функции логического мышления с точностью, до сих пор никогда еще не достигнутой (см. 32, 370).

В полном согласии со своим пониманием *эстетической* интуиции Кроче излагает свой взгляд на отношение между *логическими* и *грамматическими* формами. В то время как логическая форма не отделима от грамматической, "эта последняя *отделима* от логической формы" (32, 158). Слово по отношению к понятию и его логическим формам случайно и принадлежит к совершенно отличной от них области. Так как каждое слово – "интуиция", а интуиция – выражение *индивидуального* характера, то формы языка не допускают сведения их к категориям общего. Каждое явление языка есть факт вполне индивидуальный и живет лишь в данном конкретном выражении. Поэтому язык как деятельность выражения не допускает никакой классификации своих элементов. Язык – совокупность мгновенно рождающихся и мгновенно умирающих, совершенно индивидуальных, неделимых и неповторимых актов выражения. Язык, утверждает Кроче, "не имеет никакой реальности за пределами отдельных предложений и их рядов, действительно произнесенных или написанных определенными народами в определенные периоды времени" (32, 160).;

Поэтому Кроче отвергает не только обычные формально-логические или лингвистические системы классификации языков. Он принципиально отвергает также *историческую* (или генетическую) их классификацию: такая классификация будто бы невозможна, так как, по его мнению, не только отдельные языки всего лишь индивидуальные факты, но и внутри каждого отдельного лингвистического организма язык также есть сумма индивидуальных актов, существующих только в реальных процессах речи. Процессы эти,

строго говоря, не только неповторимы, но и несоизмеримы со всеми остальными языковыми фактами.

Учение это – образец метафизического номинализма и субъективизма в теории языка. В последнем счете оно ведет к отрицанию *социальной* природы языка. Если не существует языка как родовой общности, а имеются лишь отдельные языки и если каждый отдельный язык рассыпается на абсолютно индивидуальные однократные (единичные) акты выражения, то отсюда следует, что точное *понимание* или воспроизведение смысла чужой речи невозможно. Оно невозможно потому, что слово в уме того, кто говорит, и слово в уме того, кто вникает в смысл чужой речи, согласно теории Кроче, не *одно и то же* слово, а *два* различных и несоизмеримых акта выражения. Выражение замыкается в сфере индивидуального. Приняв номиналистическое истолкование ни к чему не сводимой индивидуальности эстетического (интуитивного) факта, Кроче пришел к выводу, что слово есть то, что *действительно сказано*, и что не существует двух тождественных слов (см. 32, 160).

С принятием этого учения не только отпадает возможность допущения *синонимов* и *омонимов*, но принципиально исключается возможность перевода с одного языка на другой, более того – возможность понимания вообще. Коммуникативная функция языка не может быть удовлетворительно выведена из предпосылок теории Кроче.

Ошибка Кроче не в том, что он *отличает* грамматическую форму от формы логической, а в том, что это различие, в известных отношениях вполне реальное и существенное, Кроче *абсолютизирует*, превращает в метафизическую антитезу *значения* и *выражения, содержания* и *формы, понятия* и *слова*. В действительности грамматическая форма не может быть "чистой" лингвистической категорией, независимой от категорий мышления и внешней для них. Вразрез с утверждениями Кроче, для которого понятие и слово – факты несоизмеримые и несоединимые, их соединение осуществляется всякий раз там, где творится, говорится, слышится и понимается осмысленное слово!

Чрезвычайно показательно, что в своем учении о независимости языка от мышления, грамматики от логики Кроче следует не В.Гумбольдту, а ученику (и вульгаризатору) Гумбольдта – Штейнталю. В то время как Гумбольдт – правда, в недостаточно ясной форме – устанавливал фундаментальное для теории языка согласование (*die Congruenz*) законов мышления со звуковыми формами языка (см. 60, 193), Штейнталь покинул плодотворную почву по сути диалектических рассуждений Гумбольдта и развил психологическую теорию, покоящуюся на метафизическом отделении форм языка от категорий мышления.

Отделение это казалось соблазнительным и сулящим успех науке, так как оно было мотивировано вполне, по-видимому, здоровой тенденцией – стремлением найти *специфический предмет* науки о языке. Законное само по себе, это стремление, однако, не могло быть реализовано на основе принципов Штейнталья. Учение Штейнталья – Кроче порочно, так как впадает в метафизическую крайность, противоположную крайности рационализма, против которой оно выступает. Старые рационалистические теории подменяли изучение особенностей языковых форм абстракциями и схемами школьной логики. Языкознание они превращали в прикладную формальную логику. Теория Штейнталья-Кроче, напротив, вовсе лишает язык какого бы то ни было отношения к категориям мысли и формам логики.

Источник заблуждения Кроче не только в метафизичности его воззрения и метода, но и в узком понимании функции языка, в которой он видит лишь деятельность *выражения*. Однако даже и это значение сужается у Кроче и сводится к функции *знака*.

Но язык есть не только деятельность выражения. Как справедливо заметил немецкий лингвист О. Дитрих, "для языкознания всегда останется основополагающим положение, что работа, производимая языком, есть не только *выражение* (ein Ausdruck), но вместе с тем и *запечатление* (ein Eindruck)", что коммуникативность относится к его сущности и что поэтому ее "нельзя игнорировать в определении языка" (34, 11).

Теория интуиции Кроче не просто одно из идеалистических учений буржуазной философии эпохи империализма, в котором снижается оценка роли интеллектуального познания. Эта теория тесно связана с системой взглядов, уже не столь отвлеченных. Они выражают характерное для современной буржуазии отрицание возможности познания законов исторического развития общества – иными словами, отрицание возможности истории как науки. В идеологической защите современного капиталистического мира и его строя это отрицание – важное средство борьбы против марксистской научной теории исторического процесса, против марксистской теории исторического познания и исторического предвидения.

"Философия истории" современного класса капиталистов может быть только чисто негативной. Этому классу не нужна никакая положительная научно обоснованная теория исторической закономерности. Напротив, ей необходим, *настоятельно* необходим полный отказ от самой идеи такой закономерности. Только отрицая самую возможность и непреложность исторического прогноза, выведенного из познания законов исторического развития, и отрицая само существование этих законов, теоретики класса капиталистов могут оправдывать обреченное на полную неудачу сопротивление своего класса законам истории.

"Жизненный" нерв учения Кроче об интуиции – стремление обосновать отрицание исторической закономерности и ее научного познания. История, по Кроче, не есть подлинная наука. Относясь в общем неодобрительно к Шопенгауэру и в особенности к его учению об идеях как о предмете искусства, Кроче высоко ценит учение этого философа об истории, согласно которому "предмет истории есть особенное в его особенностях и случайности", а история имеет своей задачей "созерцание индивидуального и потому не есть наука" (32, 342). Кроче решительно ополчается против "исторического интеллектуализма", который в течение двух последних столетий настойчиво повторял усилия построить философию истории и социологию науки, имеющие целью "установить законы и универсальные понятия истории" (32, 45).

Но какие это могут быть, спрашивает Кроче, законы и универсалии? Быть может, это исторические законы? Достаточно, по утверждению Кроче, элементарной критики познания, чтобы обнаружить абсурдность такого предположения. Согласно Кроче, *"исторический закон, исторические понятия* (если только эти выражения не представляют простых метафор и лингвистических выражений) – подлинные противоречия в терминах: в них прилагательное противоречит существительному не меньше, чем в выражениях "качественное количество" или "плюралистический монизм" (32, 45).

Идею исторического закона Кроче пытается опровергнуть посредством своего учения об *интуиции*. История, говорит он, "не ищет законов и не образует понятий, не производит ни индукций, ни дедукций, устремлена ad narrandum, non ad demonstrandum (к повествованию, а не к доказательству. – В.А.), не строит универсалий и абстракций, а полагает интуиции" (32, 31).

В отличие от математических и естественных наук, которые схематизируют и классифицируют, история "индивидуализирует и рассказывает. Если первые ищут типическое в разнообразном, то история выделяет разнообразное из типического" (11, 152). Так как предмет и сферу истории составляет индивидуальное, то история должна подходить "под

общее понятие искусства" (32, 31). Теория историографии, то есть постижение характера и границ истории, "не может быть удовлетворительно обоснована никакой другой наукой, кроме как общей наукой об интуиции – эстетикой" (32, 46).

Правда, история, соглашается Кроче, не просто тождественна с искусством. История, признает он, имеет реалистический характер и оперирует понятием действительности, о котором ничего не знает поэзия. Однако, даже пользуясь понятиями реального и нереального, история не строит их и поэтому не есть вовсе теория истории (см. 32, 33).

При проведении этого взгляда Кроче впадает в безнадежное противоречие. Отрицание закономерности в историческом процессе и отрицание научного характера исторического познания приводят к утверждению, будто историческое постижение имеет интуитивный и только интуитивный характер. Для обоснования своего понимания истории Кроче ставит вопрос об отношении философии к отдельным наукам, в том числе к истории. По его мнению, сложившемуся под влиянием Гегеля, только философия есть наука в истинном смысле слова и только она способна к познанию общего. Напротив, все специальные науки – естественные и исторические – могут считаться науками только в несобственном значении этого понятия. "Как только у естественных наук появляется желание сконструироваться в совершенное знание, они должны осуществить прыжок из своего круга и перейти к философии; это они и делают всякий раз, как только полагают понятия совершенно иного характера, нежели натуралистические" (32, 35).

Так же несовершенна *в качестве науки*, говорит Кроче, и история. "*Достоверность*" истории отличается от достоверности подлинной науки: "Историческая достоверность... есть достоверность памяти и авторитета, а не анализа и доказательства" (32, 33-34). Поэтому тот, кто говорит об исторической индукции, историческом доказательстве и т.д., употребляет эти термины лишь метафорически: примененные к истории, они "приобретают совершенно другой смысл, чем тот, который они имеют в науке" (32, 34). В конце концов историческая истинность "недоступна доказательству, она лишь гипотетически допустима, не истинна, а лишь правдоподобна" (32,38).

Крайний агностицизм этой оценки истории очевиден. Взгляд этот нельзя провести последовательно, тем более это невозможно для ученого, который сам работает в области исторической науки. Но именно таков случай с Кроче! Кроче не только философ. Он крупнейший итальянский историограф, организатор исторических изданий, историк итальянской литературы средних веков, знаток Данте и литературы итальянского Возрождения. Невозможно было бы вести все эти работы, оставаясь при убеждении, что история не есть в сущности наука и имеет дело не с научными понятиями, а только с интуициями единичного и индивидуального.

Поэтому Кроче вынужден отступить от своего исторического "интуитивизма". Он дает ряд разъяснений, согласно которым история стоит в *особых* отношениях к философии – к познанию общего. Он говорит даже о "тождестве философии и истории, всеобщего суждения или определения и суждения индивидуального" (11, 153). Это тождество обнаруживается не только в зависимости истории от философии. Зависимость эта столь значительна, что "каждый успех в философии неизбежно становится успехом исторического понимания". Но дело не только в этом. Тождество философии с историей становится понятно "лишь тогда, когда мы... отвергнем старое понятие философии как оцепенелого и неподвижного созерцания неподвижного и самое философию поймем как историю" (11, 153). Решая проблемы, заданные ей объективными условиями, история "озаряет своим светом сами эти условия, она характеризует их так, как они суть в действительности... Поэтому каждой философской системе присущ некоторый новый способ исторического воззрения, значимость и истинность

которого идет рука об руку с истинностью этой системы, а с другой стороны, каждое историческое повествование насквозь проникнуто и оживлено какой-нибудь философией". И Кроче – в противоречие с тем, что он утверждает об интуитивном характере исторического познания, – объявляет иллюзией взгляд, согласно которому философия принимает во внимание только всеобщее, категорию, а история – один только субъект. "Иллюзия, – заключает Кроче, – есть только иллюзия, истинной же остается лишь философия как история и история как философия" (11, 154).

Признания эти знаменательны! Они доказательство крушения, какое потерпела крочеанская абстрактная антитетика общего и индивидуального, вечного и преходящего, понятия и факта, философии и специальных наук, интеллекта и интуиции – та порочная антитетика, на которой Кроче пытался построить свою "философию духа".

3. Интуитивизм Анри Бергсона

а. Учение о практическом происхождении интеллекта

Учение Кроче представляло *новый* тип теории интуиции: интуитивное познание было объявлено *неинтеллектуальной* функцией. По-прежнему утверждалось, что интуиция дает знание, доказывалась *первичность* и *автономность* интуиции, но вместе с тем подчеркивалось, что интуитивное знание-существенно другого рода, чем знание, доставляемое интеллектом.

Это учение было не просто одной из возможных идеалистических теорий. Оно обосновывало ошибочный взгляд и на соотношение между философией и специальными науками, в особенности историей. Провозглашенный Кроче интуитивный характер исторического знания, направленного будто бы на познание только индивидуальных явлений, стал мотивом для объявления истории неподлинной наукой. Отрицание достоверности исторического знания связалось с отказом от взгляда на историю как науку, из которой может быть почерпнуто не только познание прошлого, но и предвидение будущего. Тем самым гносеологическая и логическая теория Кроче раскрывается как *буржуазное воззрение*. Это воззрение отвечает уже характеризованному выше идейному состоянию и интересам класса буржуазии.

Однако в противопоставлении интуиции интеллекту Кроче остановился на середине пути. Отличая интуицию от интеллекта, обособляя их функции в познании, он не решился еще дойти до *полного* алогизма, *полного* антиинтеллектуализма. Он видит, что интеллект и интуиция не только различны, разделены, но и связаны. В языке, в частности в языке науки, он находит связь, существующую между *понятием*, то есть интеллектуальным фактом, и *словом*, которое, как средство выражения понятия, есть, по Кроче, факт интуитивный. Правда, интуиция – слово, связанное с выраженным посредством него понятием в единство научного предположения, в сущности уже не та автономная интуиция-выражение, которая *предшествует*, по теории Кроче, интеллектуальному познанию. И все же, по крайней мере по отношению к уже возникшей науке, интуиция рассматривается у Кроче не как *антипод* понятия, а как условие его реализации в духе, как одна из форм связи различных ступеней духа.

На этой стадии разграничения интеллекта и интуиции буржуазная мысль не остановилась. В конце XIX в. возникла, а затем в течение первой половины XX в. развивалась и достигла огромной популярности в кругах буржуазной интеллигенции теория интуиции, имеющая явные черты *антиинтеллектуализма*. Теория эта – учение Анри Бергсона.

Философия Бергсона не ограничена рамками одной теории познания. Она содержит и ряд психологических концепций (в центре которых стоит теория восприятия и памяти), и учение об эволюции, и этику, эстетику, и теорию религии. Однако какому бы предмету ни уделял Бергсон свое внимание, во всех без исключения его работах их предпосылкой, их неперенным методологическим основанием является критика интеллектуалистических способов и форм познания, а также противопоставление интуиции интеллекту. Философия Бергсона едва ли не самый характерный пример *двойственного*, противоречивого отношения к науке и к ее орудию – интеллекту, которое свойственно современному буржуазному теоретическому сознанию и о котором мы уже говорили выше.

Бергсон – философ той численно весьма большой части современных буржуазных мыслителей, которые жили и живут в мире, движимом поразительными успехами техники и науки, но для которых истинно научное мировоззрение не только чуждо, но и неприемлемо: оно обязывает к выводам, несовместимым с жизненными интересами класса капиталистов.

Для этих мыслителей полностью отрицать всякое значение интеллектуальных форм и методов мышления совершенно невозможно. Больше того. Такое отрицание было бы опасным актом саморазоблачения и самодискредитации. Но в силу того же классового интереса для них невозможно признать способность интеллектуальных методов к познанию действительных законов природы и особенно законов истории.

Выход из этого противоречия буржуазная мысль искала уже начиная с конца XIX в. Бергсон завершил ее поиски, создав учение, решавшее как будто одним ударом две задачи: объяснить причину триумфального успеха техники, науки XIX-XX вв. и в то же время принципиально и навсегда исключить всякую возможность применения интеллекта к области познания законов развития. Тем самым Бергсон, как казалось ему и его почитателям, выводил буржуазную идеалистическую философию из крайне щекотливого и трудного положения, в какое она попала, развивая столь характерные и неизбежные для нее в эпоху империализма тенденции антиинтеллектуализма. Его философия, если можно так выразиться, должна была "спасать" интеллектуальное достоинство класса, вынужденного устами своих теоретиков отрицать те самые интеллектуальные формы и методы мышления, без которых не могла бы просуществовать и одного дня вся современная наука и техника.

Позиция Бергсона предоставляет возможность, по крайней мере по видимости, воздать интеллекту все, что ему подобает. В итоге философия, всем своим существом направленная *против* интеллекта, маскируется, облекается в форму учения, которое, не вступая в открытый, прямой, явный конфликт с принципами интеллектуализма и научного мировоззрения, на деле подрывает самые их основы.

Главная цель Бергсона – доказать, будто знание, на какое способен интеллект и которым он гордится, не может быть знанием самой действительности, не может быть истинным, адекватным познанием жизни, развития, эволюции, движения.

"Доказательство" это основывается на убеждении Бергсона в том, что истинное познание реальности, в ее доподлинной сути, может быть только *чисто созерцательным*. Такое познание не должно, по Бергсону, стоять ни в каком отношении к *практике*. Действие, с одной стороны, познание истинной сущности вещей – с другой, практику и теорию Бергсон противопоставляет друг другу как операции, безусловно противоположные и друг друга исключаящие. Только независимое от практики "чистое" и "бескорыстное" созерцание может дать настоящее постижение реальности. Чем больше практики примешано к познанию, чем теснее связано знание с деятельностью, тем меньше оно *знание*, тем дальше оно от постижения действительности. "Фактически было бы легко показать, – утверждает Бергсон, –

что чем более мы заняты жизнью, тем менее мы склонны к тому, чтобы созерцать, и что необходимость действия имеет тенденцией ограничение поля видения" (25, 148). Вслед за утверждением – совершенно ошибочным и бездоказательным – о несовместимости познания с практическим действием и о несостоятельности всякой точки зрения, связывающей теорию с практикой, Бергсон выдвигает положение, что интеллект и основанное на интеллекте научное познание как по своему происхождению, так и по своей современной функции неразрывно связаны с практикой и с практическим отношением к действительности: "Мы считаем человеческий интеллект зависимым от потребности в действии. Положите в основание действие, и форма интеллекта сама из него последует" (26, 162). В основе своей интеллект и есть, по Бергсону, только способность организации действия: "Обычная работа интеллекта далеко не является работой бескорыстной. Вообще мы добиваемся знания не ради знания, а для того, чтобы принять известное решение или извлечь выгоду – словом, ради какого-нибудь интереса" (25, 190).

Основная интеллектуальная функция сознания не *созерцание*, а отбор того, что может представлять интерес для действия, непосредственно предстоящего или возможного в более или менее отдаленном будущем: "В бесконечно обширном поле нашего возможного познания мы собрали все то, что полезно для нашего действия на вещи, чтобы создать из этого нынешнее знание; остальным мы пренебрегли. Мозг, по-видимому, построен в виду этой деятельности подбора..." (25, 149).

Ориентировка в направлении возможного практического действия – первоначальная и главная функция сознания: "Во всей области животного царства сознание кажется как бы пропорциональным степени выбора, которым располагает живое существо. Сознание освещает зону возможностей, окружающих действие... Рассматривая его извне, его можно было бы считать простым помощником действия, светом, который зажигается действием, мгновенной искрой, рожденной от трения между реальным действием и действием возможным" (26, 187).

На этой мысли построена вся бергсоновская теория сознания и вся его теория интеллектуальных функций. Бергсон противопоставляет свое учение о мозге и о сознании всем учениям, которые видят в мозге орудие *познания*, или аппарат, вырабатывающий *представления*. По Бергсону, мозг есть часть тела, а наше тело "есть орудие действия и только действия. Ни в какой мере, ни в каком смысле и ни с какой стороны не служит оно для того, чтобы готовить, а тем более осуществлять представления" (28, 231). Поэтому и материя мозга "есть носитель *действия*, а не субстрат *познания*" (28, 76). Функция мозгового аппарата "просто в том, чтобы обеспечить нам эффективное действие на наличный объект" (28, 77); фактически "восприятие и память обращены к действию, и готовить это действие есть функция тела" (28, 233-234).

Учение это, безусловно, идеалистическое. Только на самый поверхностный взгляд могло бы показаться, будто указываемая Бергсоном связь мозга с практическим действием во внешнем мире сближает его теорию с материализмом. Такое впечатление было бы совершенно ошибочным. Материализм состоит вовсе не в одном только признании, что мозг есть аппарат, готовящий и организующий телесные движения и действия. Материализм, кроме того, утверждает, что на известной ступени развития мозг начинает производить *представления*, из которых впоследствии деятельностью того же мозга вырабатываются *понятия*.

Напротив, Бергсон совершенно бездоказательно отсекает от деятельности мозга все его познавательные функции. На этом основании он утверждает, будто носитель познания не мозг – материальный орган нашего тела, – а "чистое" сознание или спонтанный дух.

Запутывая вопрос, Бергсон выдает свое учение за такое, которое якобы возвышается над обычной антитезой материалистических и идеалистических теорий. По уверению Бергсона, все эти теории одинаково несостоятельны; в основе их лежит общая им предпосылка: "Все они считают элементарные операции духа – восприятие и память – операциями чистого познания" (28, 233). Как для материалиста, так и для идеалиста, утверждает Бергсон, "*восприятие имеет всецело умозрительный интерес: оно есть чистое познание*. Весь спор касается лишь того достоинства, которое следует приписать этому познанию по сравнению с познаниями научными"; но для тех и для других "воспринимать – значит прежде всего познавать" (28, 30). В последнем счете и материалист, и идеалист представляют себе восприятие "в виде фотографии вещей, снятой с определенного пункта посредством специального аппарата, каким является наш орган восприятия" (28, 40).

Именно эту предпосылку и отрицает Бергсон. Восприятие, уверяет он, служит не зеркалом познаваемых вещей, а "мерой нашего возможного действия на вещи и, значит, наоборот, мерой возможного действия вещей на нас" (28, 58). Действительность восприятия измеряется, по Бергсону, вовсе не степенью соответствия между его содержанием и предметом: она состоит "в его *действенности* (activité), в тех движениях, которые служат его продолжением, а не в большей или меньшей интенсивности" (28, 70). Свет, который наше восприятие проливает на вещи, не есть прозрачный свет познания, проникающий до глубины вещей: "Окружающие нас образы словно поворачиваются к нашему телу своей освещенной стороной, но освещена у них лишь та сторона, которая в состоянии нас практически затронуть; они выделяют из своего состава (substance) то, что мы задержали бы при их прохождении через нас, то, на что мы способны влиять" (28, 38).

Такова, согласно Бергсону, функция *восприятия*, такова и природа всех остальных интеллектуальных форм. Все они служат не познанию, а действию или во всяком случае подготовке нашего тела к действию. Они не средство отражения реальности.

Положение о том, что интеллект со всеми своими функциями есть лишь орудие или сложный механизм для организации и обеспечения жизненно важных и полезных действий, имеет в глазах Бергсона решающее значение при оценке интеллектуальной *познавательной* способности. Если цель интеллектуальных функций только в подготовке нашего действия на вещи, то отсюда, по Бергсону, следует, что наш интеллект и основанная на его формах наука могут постигать не самые вещи, а лишь *отношения* между ними, обнаруживающиеся в наших практических действиях. Интеллектуальное познание "не постигает... ни одного предмета" и есть "только природная способность ставить в известные отношения один предмет к другому, сопоставлять одну его часть или одну его сторону с другой частью или с другой стороной..." (26, 159).

Ограниченность интеллекта познанием одних лишь отношений Бергсон пытается обосновать "антропологически". Человек, согласно его характеристике, – homo faber, то есть существо, действующее при помощи создаваемых им орудий труда. Так как интеллект есть, по Бергсону, "способность фабриковать неорганизованные, то есть искусственные, орудия" (26, 160) и так как природа отказывается снабжать наделенное интеллектом существо орудием, которое могло бы ему служить, то "существенной функцией интеллекта будет... отыскание средств выхода из затруднения при каких бы то ни было обстоятельствах. Он будет искать то, что может лучше всего ему служить, то есть то, что может лучше всего войти в предложенные ему рамки. Он касается главным образом отношений между данным положением и средствами использования этого положения. Врожденной в нем, следовательно, будет тенденция устанавливать отношения, а эта тенденция предполагает естественное познание очень общих отношений...". Эти отношения образуют как бы "ткань, из которой деятельность, свойственная каждому интеллекту, выкроит более специальные отношения". Таким образом, всюду, "где

деятельность направлена на фабрикацию, познание по необходимости касается отношений" (26, 160).

Несостоятельность бергсоновской характеристики интеллекта бьет в глаза. В ней вопрос о *происхождении* интеллекта явно смешан с вопросом о сфере его современного *функционирования* и о его познавательной компетенции.

Спору нет, интеллект возник и развился из потребности практического действия и из необходимой для этого ориентировки. Однако Бергсон совершенно превратно изображает результат развития интеллекта и его современные функции. Современный интеллект, в особенности современные *научные* формы интеллектуального мышления бесконечно далеки от той ступени, на которой интеллект стоял вначале, когда он мог решать только задачи *непосредственно* полезного практического действия. Познавая *отношения* вещей, интеллект тем самым познает и *самые вещи*. Подготавливая при помощи своих понятий и теорий возможность практического порождения и воспроизведения *явления*, интеллект доказывает, что добываемое им знание есть знание сущности этого явления. Способ мышления современного ученого весьма непохож на метод, который Бергсон приписывает интеллекту и который расходился с действительными путями науки даже во времена господства буржуазного утилитаризма. На современном уровне развития человека связь интеллектуального акта с практическим действием далеко не всегда и не всюду непосредственная. Особенно это относится к *научному* мышлению. В научном мышлении связь его с практическим действием – диалектическое единство непосредственности с опосредствованием. Практическая жизнь выдвигает перед современной математикой, теоретической физикой, астрофизикой ряд задач и вопросов, но способ их решения определяется успехами в развитии *теории*, отнюдь не слепо следующей по борозде, проложенной практикой. Чрезвычайно важным звеном, точнее, системой звеньев опосредствования является само теоретическое мышление с его исторически образовавшимися сложными и абстрактными формами умозаключения и доказательства, с его конструктивными методами, с его разного рода аксиоматикой и дедуктивными построениями, с его вероятностными выводами.

Тот интеллект, который имеет в виду Бергсон и который кажется ему крайне ограниченным зависимостью от практического действия, именно в этой своей связи с практикой нашел верную опору для величайших триумфов познания, для величайшей широты его диапазона, для величайшей его свободы и действенности.

Что дело обстоит именно так, хорошо понимают многие ученые и философы современного Запада, не только прогрессивные, но и реакционные. Так, размышляя о работе современного математика, прогрессивный французский мыслитель Гастон Башеляр отмечает, что работа эта всегда возникает из распространения добытого знания на реальность и что в пределах самой математики реальность обнаруживается в своей существенной функции – в том, что она *заставляет мыслить* (см. 23, 4-5). Но и томист Ж.Маритэн не находит слов для выражения насмешки и удивления по поводу бергсоновского понятия об интеллекте и человеческой практике. Он ссылается на Ле Руа, который, поясняя учение Бергсона, счел даже возможным говорить о пещерном человеке: он полагает, что это учение есть как бы иллюстрация "увлекательных изображений, на которых можно видеть, как доисторические люди обтесывают себе инструменты, или двигают огромные стволы деревьев, или строят дома на сваях, короче говоря, манипулируют всевозможными более или менее громоздкими твердыми телами" (75, 58).

И действительно, нельзя не удивляться примитивности представлений Бергсона о функции современного интеллекта. "Человеческий интеллект..., – утверждает Бергсон, – совсем не тот

интеллект, который показывал нам Платон в своей аллегории с пещерой. Его функцией не будут ни наблюдения проходящих иллюзорных теней, ни созерцание (при оборачивании назад) ослепительного светила. У него есть другое дело. Впряженные, как волы земледельца, в тяжелую работу, мы чувствуем деятельность наших мускулов и наших сочленений, тяжесть плуга и сопротивление почвы; действовать и сознавать себя действующим, войти в соприкосновение с реальностью и даже жить ею, но только в той мере, в какой она касается выполняющегося действия и прорезывающейся борозды, – вот функция человеческого интеллекта" (26, 200).

Странная альтернатива! Выходит, что для понимания сущности интеллектуального познания нам предстоит выбирать между идеализмом Платона, у которого интеллект направлен на постижение сверхчувственных форм ("эйдосов", "видов", "идей"), или взглядом Бергсона, приравнивающего интеллектуальные функции только к тем функциям, которые были доступны доисторическому человеку.

Бергсон понимал, что его представление об интеллекте слишком явно не соответствует действительному характеру и объему современного интеллектуального познания. Поэтому он внес в свою характеристику интеллекта ряд оговорок, до некоторой степени смягчающих недооценку интеллектуального знания. Но как бы далеко ни шли все эти оговорки, они не должны были поколебать основной тезис: будто интеллект познает не самые вещи, а лишь *отношения* между вещами, и притом только отношения, способные привлечь его интерес в виду возможного практического действия.

Оговорки Бергсона все направлены в одну точку. Бергсон стремится доказать, что сама ограниченность интеллекта познанием отношений дает человеку огромные практические преимущества. Хотя интеллектуальное познание есть "только познание внешнее, ничего не заключающее внутри", однако такое "совершенно *формальное* познание имеет в сравнении с *материальным* познанием инстинкта неисчислимые преимущества. Форма, именно потому что она ничем не наполнена, может быть наполнена поочередно бесконечным числом вещей, в том числе даже теми, которые ни к чему не служат" (26, 160-161). В релятивизме и в формальном характере интеллектуального знания таится, по Бергсону, возможность победы над его ограниченностью, возможность прорыва из мира одних лишь отношений в более широкое поле видения: "Формальное познание не ограничивается только тем, что полезно практически, хотя оно и появилось на свет в виду практической полезности. В разумном существе заложено то, чем оно может превзойти самого себя" (26, 161).

Больше того. В противоречие с собственными утверждениями Бергсон признает, что даже подчиненное интересам действия, направленное на одни лишь отношения, интеллектуальное познание все же отображает до некоторой степени объективную природу вещей.

Но в какой странной, не просто парадоксальной, а прямо уродливой форме выражает он эту мысль! По мнению Бергсона, материя не вне интеллекта и не остается безразличной к его эволюции: "Интеллект и материя последовательно приспосаблились друг к другу (!), чтобы в конце концов прийти к одной общей форме. *Это приспособление должно было притом совершаться вполне естественно (!)*, так как один и тот же поворот одного и того же движения создал сразу интеллектуальность духа и материальность вещей" (26, 213-214). Из того, что сама материя "*приспособилась*" к форме интеллекта, Бергсон делает вывод, что интеллектуальное познание схватывает, хотя бы отчасти, подлинный образ реальности: "Интеллект, стремящийся к действию, которое должно быть выполнено, и к противодействию, которое должно последовать, интеллект, нащупывающий свой объект, дабы в каждый момент получать от него подвижное впечатление, такой интеллект соприкасается с чем-то абсолютным" (26, 13). Бергсон согласен даже признать, что интеллектуальное познание в

каком-то смысле адекватно действительности: поскольку интеллектуальное познание касается известной стороны инертной материи, оно должно "дать нам ее верный отпечаток, так как само оно приняло отпечаток этого специального предмета. Оно становится относительным только тогда, когда, оставаясь тем, что оно есть, хочет представить нам жизнь, то есть того, кто создал отпечаток" (26, 13-14).

Бергсон идет дальше. Он стремится отмежевать свою философскую позицию от агностицизма. Он отвергает – на словах – и агностицизм критической философии Канта, и агностицизм эволюционного учения Спенсера. Так, эволюционная философия заявляет, что она воспроизводит уже не реальность, а только ее символический образ; сущность вещей от нас ускользает и будет ускользать всегда; мы движемся среди отношений, абсолютное нам недоступно, мы должны остановиться перед непознаваемым. "Но поистине, – возражает Бергсон, – после излишней гордости это уже чрезмерное самоуничижение человеческого интеллекта" (26, 13). Наоборот, интеллект обладает в глазах Бергсона некоторыми преимуществами, которых никогда не достигнет интуиция. В явном, вопиющем противоречии с характеристикой интеллекта, развитой выше, Бергсон утверждает, что, даже став вполне интуитивной, "философия никогда не достигнет такого познания своего предмета, как наука – своего. Интеллект остается лучезарным ядром, вокруг которого инстинкт, даже очищенный и расширенный до состояния интуиции, образует только неясную туманность" (26, 185-186). "Позитивная наука принципиально касается самой реальности, лишь бы она не выходила из своей области, какой является инертная материя" (26, 214). И хотя наука постигает, согласно Бергсону, одни только отношения, научное знание не есть оттого знание относительное: "Познание материи, даваемое, с одной стороны, нашим восприятием и, с другой стороны, наукой, является, без сомнения, приблизительным, но не относительным". Направленное на одни отношения, познание науки условно-де, однако "условность ее, так сказать, фактическая, а не по праву" (26, 214).

б. Метафизическая критика интеллекта

Бергсоновская характеристика интеллекта могла бы ввести в заблуждение, если бы мы стали рассматривать ее вне контекста всей философии Бергсона. Характеристика эта не раскрывает действительного отношения Бергсона к интеллекту. Его теория интеллекта насквозь противоречива. Декларации, в которых он как будто отмежевывается от абсолютного релятивизма и признает объективное, адекватное постижение, доступное интеллекту и науке, образуют только один из полюсов противоречия, между которыми вибрирует мысль Бергсона. Больше того. Полюс этот отнюдь не главенствующий. Его безмерно превосходит, перевешивает, подавляет другой полюс, составляющий подлинную цель устремлений учения Бергсона. Этот полюс – *антиинтеллектуализм* и как его тень направленный против логики и науки *интуитивизм*.

Вся приведенная выше "защита" адекватного соответствия научного познания реальности, а также "защита" гносеологического достоинства интеллекта стоит в прямом и неустранимом противоречии со всем содержанием учения Бергсона. Вопреки всему, что как будто признано им самим, Бергсон доказывает, что интеллект и наука *принципиально* относительны, ограничены и неадекватны действительности. Он неоднократно утверждает, что науке недоступна истинная цель познания, которая будто бы заключается в отвращении от практики, в "незаинтересованном" созерцании. По Бергсону, даже когда мы хотим созерцать, когда мы стремимся к познанию сущности вещей, независимой от наших действий и от интересов практики, это нам удастся редко и ценой крайних усилий. Привыкнув смотреть на вещи только с точки зрения того интереса, действительного или возможного, какой они представляют для наших действий, наш интеллект якобы не в силах – при обычных условиях познания – взглянуть на вещи по-иному, незаинтересованным взором. Для *созерцания* вещей

он вынужден применять те самые формы и категории, которые выработались в нем в интересах *практики*, применительно к потребности *действия*: "Мы переносим в умозрение приемы, созданные для практики". "Волей-неволей мы сохраняем этот способ мышления... и в наших умозрениях о природе вещей независимо от того практического интереса, который имеют для нас вещи" (26, 276).

Но именно потому, что наш интеллект переносит в познание, которое должно быть чистым созерцанием, чуждые и несоответствующие ему приемы, заимствованные у практики, все интеллектуальное познание оказывается, по Бергсону, всего лишь относительным и неадекватным.

Как бы ни относительно было познание, внушаемое практическим интересом, практика все же – так рассуждает Бергсон – не имеет философских познавательных претензий. Она просто учит нас организации наших возможных действий и вырабатывает соответствующий этим возможностям интеллектуальный аппарат. Напротив, наши интеллектуальные приемы, наши научные теории выдают доступное им познание за адекватную картину реальности. Недостаток интеллекта, согласно Бергсону, не столько даже в его ограниченности горизонтами практики, сколько в том, что он не замечает этой ограниченности. Свои, естественно в нем возникающие иллюзии он принимает и выдает за истину. "Но переносить этот *modus operandi* в философию... и здесь, имея в виду на этот раз бескорыстное постижение предмета – постижение его в нем самом, – прилагать тот способ познания, который внушается известным интересом и который по самому определению является точкой зрения, рассматривающей предмет извне, – значит идти против собственной цели..." (25, 191). Если и в наших умозрениях о природе реального мы продолжаем смотреть на него так, как того требовал наш практический интерес, "мы становимся неспособными видеть истинную эволюцию..." (26, 276).

В этом отношении, по Бергсону, несостоятельны *все* формы интеллектуального познания, начиная с восприятий и кончая высшими понятиями и научными теориями. "Наши восприятия, – утверждает Бергсон, – дают нам рисунок нашего возможного действия на вещи в гораздо большей степени, чем рисунок самих вещей. Контуры предметов, которые мы замечаем, обозначают только то, чего мы можем в них достигнуть и что изменить..." (26, 197).

Интеллекту нашему, как, впрочем, и чувствам, продолжением которых интеллект является, "оказывается доступной только та сторона жизни, которая открывается для нашего действия" (26, 171).

Особенно ясно несостоятельность интеллекта обнаруживается, по Бергсону, всюду там, где интеллект обращается к познанию различных видов *движения*. Представить себе истинный характер движения, становления вещей, органической жизни, ее эволюции интеллект якобы бессилен. Метод, посредством которого интеллект пытается постигнуть движение и жизнь, подобен методу кинематографа, точнее, кинематографического изображения движения. "Вместо того чтобы слиться с внутренним генезисом вещей, мы становимся вне их и воспроизводим их становление искусственно. Мы схватываем почти мгновенно отпечатки с проходящей реальности, и так как эти отпечатки являются характерными для этой реальности, то нам достаточно нанизывать их вдоль абстрактного, единообразного, невидимого становления, находящегося в глубине аппарата познания, для того, чтобы подражать тому, что есть характерного в самом этом становлении" (26, 306).

Интеллект обращается, *может* обращаться с живым только как с инертным. В процессе познания всякого *нового* предмета, каким бы он ни был, он применяет те же самые привычки, которые он с таким успехом применял при познании *старого* предмета. Бергсон не отрицает

за интеллектом его права поступать таким образом, "ибо только при этом условии живое так же поддается нашему действию, как и инертная материя" (26, 204). Однако истина, к которой приходят таким путем, утверждает он, "становится относительной, вполне зависящей от нашей способности действовать. Это уже не более как истина символическая" (26, 204).

Каков интеллект, такова и мыслящая в его формах *наука*. Относительности интеллектуальных форм соответствует относительность *научных теорий*. Релятивизм науки характеризуется у Бергсона не только как относительный, но одновременно и как *абсолютный*. Тем самым релятивизм превращается в нигилизм и в идеалистическую софистику. По Бергсону, недостаток познания будто бы в том, что, даже достигнув своих высших ступеней, оно сохраняет свою зависимость от практики. Даже научная *теория* не есть еще, согласно Бергсону, *истинная, адекватная* действительности теория: в ней еще слишком силен запах практической почвы, из которой она выросла. Связь с практикой, все же признает Бергсон, может становиться и становится на высших ступенях развития науки все менее и менее непосредственной, очевидной, явной, но и в самых сублимированных формах она сохраняет все свое значение. "Наука, – говорит Бергсон, – может быть умозрительной по форме, бескорыстной в своих ближайших целях; другими словами, мы можем предоставлять ей кредит как угодно долго. Но, как бы ни отодвигать срок платежа, нужно, чтобы в конце концов наш труд был оплачен. Таким образом, по существу наука всегда имеет в виду практическую полезность (а это, по Бергсону, непростительно. – В.А.). Даже когда она пускается в теорию, она вынуждена приспособлять свою работу к общей конфигурации практики" (26, 328).

Даже точность некоторых видов научного знания еще не есть, по мнению Бергсона, гарантия их адекватности. Точность науки – только выражение ее зависимости от практики, другая сторона ее символичности. Язык науки точнее, чем обыкновенный язык ("язык слов"), но не более, чем слова, способен к адекватному познанию движения, жизни. Сущность науки, утверждает Бергсон, "заключается в том, чтобы изготавливать *знаки*, которыми она заменяет сами предметы. Эти знаки, конечно, отличаются от знаков языка своей большей точностью и более высокой действенностью, но тем не менее они не свободны от общих свойств знака, заключающихся в том, чтобы отмечать в закрепленной форме неподвижный аспект реальности" (26, 327). Пресловутая точность научного знания, жалуется Бергсон, основана на *упрощении* действительности, не адекватна ее вечной подвижности и никогда не может быть окончательной. "Наше восприятие, роль которого – освещать наши действия, совершает рассечение материи... всегда, следовательно, требующее пересмотра. Наша наука, стремящаяся принять математическую форму, подчеркивает более, чем это следует, пространственность материи; ее схемы поэтому в общем слишком точны и всегда нуждаются в переделке" (26, 214).

Отвергнув идеал точности знания, Бергсон развивает критику анализа и науки, всегда тяготеющей к точности. Ограниченность науки он выводит из ее аналитического – и только аналитического – характера: "Обычной функцией положительной науки является анализ. Она работает поэтому прежде всего с символами. Даже самые конкретные из наук о природе, науки о жизни, ограничиваются видимой формой живых существ, их органов, их анатомических элементов. Они сравнивают формы одни с другими, сводят самые сложные из них к самым простым – словом, они изучают отправления жизни на том, что является в ней, так сказать, видимым символом" (25, 175).

Символическая в своих методах, интеллектуальных приемах, наука никогда не бывает ни совершенной, ни завершенной в своих результатах. Научные теории никогда не совпадают целиком со всей полнотой реальности. В этом метафизик Бергсон видит большой принципиальный недостаток науки и научной теории.

Вся эта гносеологическая критика и оценка науки поражает своей метафизичностью, полным непониманием диалектики. В требованиях, предъявленных науке, Бергсон – крайний абсолютист. Он требует от науки, чтобы она и в каждом отдельном вопросе, и во всем своем содержании сразу преподносила человечеству всю полноту истины. "Чтобы научная теория, – рассуждает Бергсон, – могла сделаться законченной теорией, нужно, чтобы дух мог охватить сразу всю совокупность вещей и распределить их в определенных отношениях друг к другу, но в действительности мы вынуждены ставить проблемы одна за другой, в выражениях по необходимости провизорных, так что решение каждой проблемы бесконечно исправляется решением следующих проблем, и наука, взятая в ее целом, оказывается относительной, завися от случайного порядка, в каком последовательно ставились проблемы" (26, 214).

Смысл этих утверждений не в том, чтобы обосновать диалектическое понимание относительности научного знания. Эта относительность, по Бергсону, не ступень, ведущая к безотносительному знанию (как это утверждает диалектика). Относительность, незавершенность научного знания означает в глазах Бергсона его бесплодность, отдаленность от истины, поверхностность, несущественность.

Как метафизику, Бергсону недоступна мысль, что как раз те черты научного знания, в которых он видит признак и доказательство его принципиального несовершенства – познание отношений, последовательность приближений, все более и более вводящих науку в постижение реальности, наконец, сама приблизительность доступного науке на каждом ее этапе отражения реальности, – есть не только *единственное* условие адекватного познания, но, более того, удостоверение в том, что такое познание осуществимо.

в. Борьба против понятия

Своего наивысшего напряжения бергсоновское осуждение интеллекта достигает в критике *понятий*. И это, конечно, не случайно. Понятия – форма, в которую отливаются результаты интеллектуального познания действительности. Только поставив под сомнение познавательную ценность понятия, Бергсон может считать свою задачу критики интеллекта и его форм выполненной. И именно в критике понятия, в противопоставлении ему интуитивного способа мышления яснее всего выступает черта, наиболее характерная для упадка современного буржуазного философствования, – его алогизм, его стремление ограничить сферу компетенции научного познания.

По Бергсону, уже *образ*, или *представление*, этот элементарный эмбрион и предшественник понятия, таит в себе ряд существенных познавательных недостатков. Образы, утверждает он, не дают нам знания о внутренней жизни: "В образах ее нельзя себе представить. Но еще труднее ее представить посредством *понятий*, то есть абстрактных идей, общих или простых" (25, 178). В сравнении с понятием образ "имеет по крайней мере то преимущество, что он утверждает нас в конкретном" (25, 179). Понятие, "абстрагируя, вместе с тем обобщает. Понятие символизирует специальное свойство не иначе, как делая его общим для бесчисленного множества вещей. Широким толкованием, которое оно ему дает, оно всегда более или менее его извращает" (25, 180).

Из этого по существу верного положения Бергсон извлекает ошибочный вывод и ошибочную оценку понятий. Наши понятия, по его мнению, говорят не о силе нашего интеллекта, а, напротив, о его слабости. Понятия вырабатываются интеллектом в результате движения по линии наименьшего сопротивления. Если бы чувства и наше сознание были неограниченны, если бы наша способность внешнего и внутреннего восприятия была бесконечна, мы никогда не прибегали бы к понятиям и рассуждениям. "Понимать (*concevoir*), – говорит Бергсон, – это худший исход, когда отсутствует возможность восприятия (*percevoir*) и рассуждать

приходится по мере того, как нужно наполнять пустоты внешнего и внутреннего восприятия и расширять их компетенцию (*la portée*)" (25, 143).

Ценность понятия, по Бергсону, не в его истинности, а только в его полезности. "Я не отрицаю, – говорит Бергсон, – полезности абстрактных и общих идей, как не отрицаю важности банкового билета. Но как билет есть только обещание золота, так и ценность понятия измеряется предполагаемыми восприятиями, которые оно собою представляет... Понятия, подобранные самым искусным образом, рассуждения, воздвигнутые по самому научному способу, рушатся, словно карточные домики, как только один-единственный факт, реально подмеченный, сталкивается с этими понятиями и с этими рассуждениями" (25, 143). Поэтому для постижения истинной сущности вещей понятия недостаточны и даже не необходимы: "Нет ни метафизика, ни теолога, который не был бы готов признать, что совершенное существо познает все интуитивно, без посредства рассуждений, абстракций, обобщений" (25, 143). Как и Шопенгауэр, Бергсон настаивает на том, что все, что есть ценного в понятии, коренится не в нем самом, а в непосредственном восприятии, которое и есть основа всякого понятия. Назначение понятия – только упорядочивать то, что уже дано ему в содержании образов и восприятий. Понятия "не более чем образы" (25, 179). Как бы абстрактно ни было понятие, его исходной точкой всегда будет восприятие. Интеллект комбинирует и разделяет понятия; он приводит в порядок, изменяет порядок, координирует, но не творит (см. 25, 144). "Из понятий или точек зрения никогда ничего не создается" (25, 190). Больше того. Понятия, по Бергсону, всегда дают неполную картину действительности. Они характеризуют предмет не по содержанию, а только по объему (см., например, 26, 159-160).

Неадекватность понятий, как и неадекватность интеллекта, особенно сказывается, по Бергсону, там, где речь идет о познании *жизни*. Метафизик Бергсон не знает, что возможно такое познание движения и жизни, иначе такое познание их диалектики, которое протекает в формах *понятий* (диалектических). Вопреки диалектике действительного познания Бергсон утверждает, будто с помощью понятий – какого бы рода они ни были – не может быть достигнуто познание движения: "Понятия и схемы, к которым приводит анализ, характеризуются главным образом тем, что они остаются неподвижными в то самое время, когда их рассматривают" (25, 192). Правда, став "кинематографическим", интеллектуальный метод познания как будто достигает успеха. Этот метод познания "имеет преимущество, так как дает нам возможность предвидеть будущее и в известной мере господствовать над событиями". Но зато этот же метод "удерживает от движущейся реальности только предполагаемые неподвижности, то есть снимки с реальности, получаемые нашим разумом: он скорее... переводит реальное в план человеческого (*en humain*), чем его выражает" (26, 340).

Еще ярче неспособность понятий к выражению реальности выступает, согласно Бергсону, там, где познание направлено на *индивидуальное*. Все единственное в своем роде, все неповторимое проходит через понятия, как вода через сито: абстрактные идеи "не способны заменить собой... метафизическое исследование в предмете того, что есть в нем существенного и ему одному принадлежащего... Напрасно поэтому было бы надеяться схватить с их помощью реальность: они ограничиваются тем, что представляют нам только тень ее" (25, 180).

Едва ли не слово в слово повторяя доводы, вернее, утверждения Шопенгауэра, Бергсон говорит, будто понятие – только ярлычок, который мы поспешно наклеиваем на предмет, выделяя в нем все важное для нашей практической точки зрения и отворачиваясь от всего остального и существенного. Уже простое восприятие действует именно таким образом: "Оно нам показывает не столько самые вещи, сколько то, что мы можем извлечь из них. Заранее оно

их классифицирует, заранее наклеивает на них ярлычки; мы едва бросаем взгляд на предмет; нам достаточно знать, к какой категории он принадлежит" (25, 149).

Но ничего иного нам не дают по существу и *понятия*: "Наклеить на предмет этикетку какого-нибудь понятия – это значит отметить в точных выражениях род действия или положения, которые предмет должен будет нам подсказать" (25, 191).

То, что ходячие теории познания принимают за способность понятий быть образом самой реальности, есть, по Бергсону, только иллюзия. Эту иллюзию внушает нам многообразие точек зрения, с каких предмет может рассматриваться, если иметь в виду практическое отношение к нему. Многообразие отношений, задевающих наш практический интерес, мы ошибочно принимаем за глубину нашего проникновения в самое реальность. "Наш интерес, – поясняет свою мысль Бергсон, – бывает иногда очень сложен. Вот почему нам случается сообщать несколько последовательных направлений нашему познанию одного и того же предмета и менять наши точки зрения на него. В этом состоит "широкое" и "всеобъемлющее" познание предмета, предмет сводится тогда не к единому понятию, а к нескольким, к которым его считают "причастным"" (25, 191).

Мы рассмотрели главные аргументы Бергсона против интеллекта и против интеллектуальных форм познания. Несостоятельность, софистический характер бергсоновской критики интеллекта легко могут быть показаны.

Как метафизик, Бергсон "заорожен" ограниченностью интеллекта, его свойством упрощать, огрублять, схематизировать постигаемые им черты жизни и движения. Бергсон прекрасно видит это свойство интеллектуального познания. Однако он ошибочно принимает это свойство за доказательство будто бы принципиальной неспособности интеллекта к познанию диалектики жизни и движения. Он не догадывается, что именно посредством временного и относительного огрубления картины движения интеллект способен безгранично приближаться к диалектическому отображению жизни и движения во всей их подлинности, адекватности, безотносительности. Только диалектика способна показать, каким образом и при каких условиях сама ограниченность форм интеллектуального познания преодолевается и интеллект вместо средства искажения реальных процессов изменения, развития, движения оказывается орудием их адекватного познания. Но Бергсон, как мы уже неоднократно видели, не диалектик. Критика Бергсона, направленная против интеллекта, основывается на крайне суженном и потому ошибочном понятии об интеллекте. Интеллект гораздо шире и могущественнее в познании, чем это представляется Бергсону. Интеллекту доступны не только анализ, но и синтез, не только абстрактное, но и конкретное, не только всеобщее, но и единичное, не только бескровные символы реальности, но и сама реальность. Все это доступно ему, так как интеллект *диалектичен* так же, как диалектична наука и все познание. Он практичен и теоретичен, конкретен и абстрактен в одно и то же время. Реальная почва, на которой снимаются все противоречия, навязываемые Бергсоном интеллекту, – практика, та самая осыпанная тысячу укоров практика, которая, по уверению Бергсона, будто бы есть главное препятствие на пути к адекватному познанию реальности.

Интеллект вовсе не так абстрактен, как представляет его Бергсон. Анализ, отвлечение, обобщение только в абстракции могут быть выделены как стороны, формы, моменты его работы. Да, действительная работа интеллекта – здесь Бергсон прав, – на какую бы ступень абстракции интеллект ни поднимался, всегда, по крайней мере в последней инстанции, связана с действием, с промышленной и экспериментальной техникой, с общественной практикой.

Однако о практике никак нельзя сказать, как это говорит Бергсон, будто она несоизмерима с реальностью. Практика не только отображает и абстрагирует – она создает и воспроизводит. Экспериментальная, то есть связанная с техникой, с опытом, с практикой, наука воспроизводит самое реальность и даже творит ее вновь. В тот момент, когда химику удается добыть в своей лаборатории путем экспериментального синтеза сложное органическое вещество, дотоле встречавшееся только в живых организмах и вырабатывавшееся только ими, он, несомненно, "схватывает" реальность – в точном бергсоновском смысле слова. Больше того. Он создает ее. В природе до недавнего времени не существовало некоторых элементов с тяжелым атомным весом, пока они не были созданы наукой, оперирующей посредством понятий интеллекта и в интеллектуальных формах, а также посредством научного экспериментального инструментария и специальных технических установок.

При этом творимая или воспроизводимая наукой реальность отнюдь не только "абстрактная", "всеобщая", но также "конкретная" и "индивидуальная". В порождении и воспроизведении реальности интеллект принимает прямое участие. Ведь и сам Бергсон не отрицает, что без интеллектуальных форм познания, без понятий, без отвлеченных теорий экспериментальная практика не могла бы осуществляться. Понятия, методы и категории интеллекта не лежат где-то вне экспериментальной техники. Они, так сказать, вписаны в нее. И они не какой-то чужеродный балласт, а, напротив, руководят практикой в ее построениях. Абстрактные формы и методы научного знания присутствуют в обязательных результатах экспериментальной практики. Они становятся ее неотъемлемым моментом. "Невидимые", "растворенные" в материальных продуктах техники, они существуют.

Но воззрение Бергсона на интеллект не только несостоятельно по существу. Оно, кроме того, внутренне противоречиво. Бергсон одновременно и связывает науку, познание, мышление с практикой, и разделяет, отрывает их друг от друга. Когда он хочет доказать, будто наука несвободна, несамостоятельна, будто она рассматривает бытие не "собственными" и потому не улавливающими его сущности глазами, он усиленно подчеркивает зависимость интеллекта от практики. Когда же предстоит доказать, будто наука и научные понятия не адекватны действительности, Бергсон настаивает на абстрактном, отвлеченном, отчужденном от творческой практики характере понятий науки.

В конечном счете высшей задачей познания Бергсон объявляет *созерцание*, свободное от практического интереса *умозрение*. Правда, вместо созерцания неподвижных вещей и их застывших, точно очерченных образов философия должна, по Бергсону, перейти к созерцанию текущих процессов, к постижению становления, "творческой эволюции". Но созерцание от этого не перестает быть созерцанием. В философии Бергсона, как и во всех предшествующих ей идеалистических системах, субъект познания по-прежнему абстрактно и метафизически противопоставлен его объекту.

Имеется, однако, важное различие между бергсоновским учением о созерцании и учениями предшествующих Бергсону идеалистов. В добергсоновском идеализме источником и органом созерцательного постижения считался *интеллект*. Бергсон, так же как и Кроче, пытался доказать, что познание сущности достигается вовсе не посредством интеллекта, а посредством неинтеллектуальной *интуиции*.

г. Противоречия понятия Бергсона об интуиции

В сущности вся разработанная Бергсоном критика интеллекта связана самым тесным образом с его учением об интуиции. Понятие интуиции образует фон – иногда явный, всегда подразумеваемый, на котором разворачиваются все мотивы его критики. Даже там, где Бергсон анализирует одни интеллектуальные формы, взятые как будто сами по себе, понятие интуиции

дает некий масштаб, по которому равняется и к которому пригоняется оценка всех интеллектуальных функций.

Как и в других вопросах, Бергсон стремится избежать слишком резкого, слишком категорического противопоставления. Предвидя и предупреждая возражения, он оговаривается, что не имеет целью умалить интеллект в пользу интуиции. Интеллект и интуиция в его изображении – два *параллельно* развивавшиеся рода знания. Они взаимно обуславливают и дополняют друг друга. Источник обоих – *опыт*, и это единство их происхождения даже позволяет объединить в одно целое теорию знания и "метафизику". "Если сознание..., – говорит Бергсон, – раздвоилось на интуицию и интеллект, то произошло это вследствие необходимости как применяться к материи, так одновременно с этим следовать за течением жизни*. Раздвоение сознания зависит здесь от двойной формы реального, и теория познания должна исходить из метафизики. Поистине каждое из этих двух исканий приводит к другому: они составляют круг, и круг этот не может иметь другого центра, кроме эмпирического изучения эволюции" (26, 187).

* Бергсон не замечает, как в этой самой формулировке, которая, казалось бы, должна сгладить противоположность интеллекта и интуиции, вновь обнаруживается обосновывающая эту противоположность порочная антитеза "жизни" и "материи".

Перенесенный в плоскость эмпирической биологии, параллелизм (точнее, противоположность) интеллекта и интуиции превращается у Бергсона в параллель *интеллекта и инстинкта*. Не отождествляя полностью интуицию с инстинктом, Бергсон сближает их порой до неразличимости. По Бергсону, интуиция может быть определена как "инстинкт, ставший бескорыстным, сознающим самого себя, способным размышлять о своем предмете и бесконечно расширять его" (26, 185). Больше того. К удивлению читателя, Бергсон, столь резко и бесповоротно, казалось бы, противопоставляющий интеллекту интуицию и низко расценивающий возможности интеллектуального познания реальности, вопреки всем этим утверждениям иногда как будто приравнивает их друг к другу. Будучи различными направлениями одной и той же деятельности жизни, интеллект и интуиция (= инстинкт), согласно заверению Бергсона, представляют "*два расходящихся, одинаково красивых решения одной и той же проблемы*" (26, 153).

По-видимому, общим планом для параллели между интеллектом и интуицией-инстинктом служит Бергсону биологическое учение об эволюции. Однако действительный предмет усилий Бергсона не вопрос о *генезисе* инстинкта и интеллекта, интуиции и интеллекта. Главная задача его – умаление интеллекта и превознесение интуиции в сравнении с интеллектом. Только интуиция в состоянии, по Бергсону, осуществить задачу философии, достигнуть чистого созерцания реальности, "без задней мысли о практическом пользовании исследовать живое, освободившись от подлинно интеллектуальных форм и привычек" (26, 204). Только интуитивное знание не останавливается на относительном, как это делает наука, а достигает абсолютного. Оно постигает реальность непосредственно, без помощи анализа и символов. "Абсолютное, – говорит Бергсон, – может быть дано только в *интуиции*, тогда как все остальное открывается в *анализе*. Интуицией мы называем здесь *вчувствование*, посредством которого переносятся внутрь предмета, чтобы испытать совпадение с тем, что есть в нем единственного и, следовательно, невыразимого" (25, 174-175). Поэтому и сама философия, если она действительно стремится к адекватному познанию реальности, должна сбросить с себя гнет интеллектуальных привычек, оставить интеллектуальные формы и стать философией *интуитивной*. "*Или метафизика есть только... игра идей, или, если это серьезное занятие для духа, необходимо, чтобы она вышла из пределов понятий и перешла к интуиции*" (25, 181).

Определив таким образом противоположность интуиции интеллекту и преимущество первой перед вторым, Бергсон, однако, спешит высказать ряд оговорок. Конечно, рассуждает Бергсон, понятия для философии "необходимы, ибо все другие науки работают обыкновенно над понятиями, а метафизика не может обойтись без других наук. Но самой собой в собственном смысле слова она является только тогда, когда она выходит за пределы понятия или по крайней мере когда она освобождается от понятий негибких, вполне законченных, чтобы создавать понятия иные, совершенно не похожие на те, какими мы обычно пользуемся, — я хочу сказать, создавать представления гибкие, подвижные, почти текучие, всегда готовые принять ускользающие формы интуиции" (25, 181). Цель таких оговорок — прикрыть или притупить остроту противопоставления интуиции интеллекту. Именно это противопоставление есть главенствующая тенденция философии Бергсона. Но от этого все учение об интуиции приобретает двусмысленный и противоречивый характер. (В этой противоречивости отразилось двойственное отношение к науке и к интеллекту, которым отличается, как мы показали выше, современное буржуазное философское сознание.)

Характеристика интуиции, таким образом, оказывается у Бергсона всегда двоящейся. Это как бы ткань, всегда переливающая двумя противоположными цветами. То подчеркивается несоизмеримость интуиции с интеллектом, несводимость интуиции к интеллекту, трудность и редкость ее осуществления в познании, ее своеобразие, не сравнимое ни с какими интеллектуальными формами, то, напротив, выдвигается на первый план общность интеллекта и интуиции, связь между ними и даже неизбежность для интуиции облекаться в интеллектуальные и наукообразные формы.

По Бергсону, интуиция — исключительное состояние духа. Принципиально доступная каждому, интуиция обычно подавляется не только непосредственными интересами практического действия, но еще в большей мере основанными на этих интересах формами, категориями и точками зрения интеллекта. Интуиция доступна философам. Однако, по уверению Бергсона, история философии доказывает, будто в философии интуиция осуществлялась крайне редко. Какой бы острой ни казалась борьба философских школ и направлений, борьба эта протекала на общей для борющихся арене интеллектуализма, не выходя из его границ и не достигая сферы интуиции.

Так как философская интуиция, согласно Бергсону, всегда возникает в борьбе с интеллектуализмом, то интуиция есть не столько положительное усмотрение положительной истины, сколько чисто отрицательный акт — отвращение ума от всех привычных схем и категорий интеллектуалистической логики. Условия возникновения интуиции — чисто отрицательные и состоят в освобождении сознания от практической заинтересованности, в устранении практической установки. Чтобы познавать интуитивно, не нужно ничего иметь, не нужно ничего предпринимать, требуется только переменить точку зрения, смотреть на вещи не практически, а теоретически, то есть чисто созерцательно. Отвернуться от всего, что связано с практической точкой зрения, — это и значит, по Бергсону, обладать интуицией. "Не заключается ли роль философии в том, — спрашивает Бергсон, — чтобы привести нас к более полному восприятию реальности путем известного перемещения внимания? Вопрос шел бы о том, чтобы отвратить наше внимание от той стороны вселенной, в которой мы заинтересованы практически, и повернуть его к тому, что практически ничему не служит. Таким поворотом внимания и была бы сама философия" (25, 150).

В докладе "Философская интуиция", прочитанном на международном конгрессе философов в Болонье в 1911 г., Бергсон с особой силой подчеркнул "отрицающую" природу интуиции, свел интуицию к своеобразному запрету — запрету рассматривать мир в интеллектуальных формах, порожденных и закрепленных практикой, действием. В этом докладе Бергсон сравнивает свою интуицию с "демоном Сократа". Как известно из рассказа о Сократе, "демон" этот не

внушал и не советовал Сократу никакого положительного поступка или действия; он только удерживал, предостерегал, отрицал. "Мне кажется, – говорил Бергсон, – что интуиция играет в сфере умозрения такую же роль, какую играл демон Сократа в практической жизни. По крайней мере в таком виде она впервые обнаруживается и в таком же виде она и в дальнейшем ярче всего сказывается: она запрещает. Наперекор общепринятым идеям и как будто самоочевидным тезисам, наперекор утверждениям, признававшимся до того научными, она шепчет философу на ухо: *"Невозможно!"*" (25, 119-120).

Бергсон удивляется, почему инстинктивная сила отрицания не обратила на себя должного внимания историков философии. Он утверждает, будто первое, что делает философ, когда мысль его еще не уверена и когда в его учении еще нет ничего окончательного, это то, что он решает отвергнуть некоторые вещи. "Впоследствии взгляды его могут измениться в том, что он будет утверждать; но они не будут изменяться в том, что он отрицает" (25, 120). Интуиция Бергсона не говорит нам, что и каким именно способом должны мы познавать. Она только запрещает нам совершать акты познания, связанные с практикой, мыслить вещи в формах интеллекта, навязанных сознанию практическим интересом.

Казалось бы, во всех этих утверждениях противопоставление интеллекта и интуиции достигает величайшей степени. Поворот от интеллекта к инстинкту Бергсон изображает как труднейший акт, требующий предельного напряжения воли. "Если метафизика возможна, – говорит он, – то она может быть только трудным, даже мучительным усилием, направленным к тому, чтобы пойти против естественной склонности работы мысли, чтобы сразу войти путем расширения духа (*par une dilatation de l'esprit*) в ту вещь, которую изучают – словом, чтобы идти от реальности к понятиям, а не от понятий к реальности" (25, 197).

Едва, однако, сформулировав постулируемую им противоположность интуиции интеллекту, Бергсон тут же, буквально в тех же самых исследованиях, стремится засыпать пропасть между ними, вырытую им самим. В результате учение Бергсона об интуиции утрачивает всякую четкость и определенность. Бергсон одновременно отделяет интуицию от интеллекта до полярной противоположности и вновь сближает их до подчинения ее тем самым интеллектуальным формам, которым было отказано в способности постигать реальную жизнь и становление. Если философская интуиция в ее чистом, но слишком трудном и редко достижимом виде есть прикосновение к глубинной реальности вещей, то сама философия, по Бергсону, есть обратный порыв, выводящий нас из недр интуитивного восприятия на поверхность, где даже текущие и гибкие интуиции неизбежно принимают форму свойственных интеллекту застывших и неподвижных категорий и форм мысли. "Опустимся вовнутрь самих себя: чем глубже будет расположена та точка, которой мы коснемся, тем сильнее будут давление и порыв, которые вытолкнут нас наверх". "Философская интуиция, – поясняет Бергсон, – есть это касание, философия – этот порыв" (25, 135).

Выведенные наружу импульсом, который приходит из глубины, "мы достигаем науки – по мере того, как наша мысль развернется, рассеиваясь". Поэтому, даже руководимая интуицией, философия в последнем счете не должна противостоять форме науки: "Идея, якобы интуитивная по своему происхождению, но которая не смогла бы путем последовательных делений и подразделений охватить наблюдаемые вовне факты и законы, служащие науке для связывания этих фактов между собой, – такая идея, которая не оказалась бы способной внести даже поправки в некоторые обобщения и в некоторые наблюдения, была бы чистой фантазией; она не имела бы ничего общего с интуицией" (25, 135).

Бергсона отнюдь не радует эта неизбежная кристаллизация интуиции в формах интеллекта и в методах научного знания. По его мысли, эта кристаллизация приводит только к тому, что правильное понимание истинной – интуитивной – природы философского знания становится

недоступным даже для самих философов. Обычно философы – равно эмпирики и рационалисты – впадают в иллюзию: обозначения частей они принимают за реальные части и таким образом смешивают анализ с интуицией, науку с философией, или метафизикой (см. 25, 185).

Но если даже в самой философии подлинная интуиция оказывается слишком редкой и неуловимой, то в какой сфере познания она может быть найдена? Если бы интуитивное познание ограничивалось только формой *философской* интуиции, то пределы возможного для нас адекватного познания действительности в ее реальном становлении, в ее конкретной длительности (*durée*), в ее творческом изменении были бы, очевидно, крайне узкими.

Бергсон сам сознает возникшую здесь перед ним трудность. Поиски чистой интуиции в границах науки и даже философского знания оказались если не вовсе безуспешными, то во всяком случае дали незначительный результат. "Каким образом, – спрашивает Бергсон, – можно требовать от тела или духа, чтобы они видели более того, что они видят? Внимание может осветить, увеличить точность наблюдения, углубить его, но оно не может заставить появиться в поле восприятия то, чего там не было сначала" (25, 146). Вот возражение, которое формулирует сам Бергсон и которое он предвидит как аргумент против возможности интуиции.

Однако, по мысли Бергсона, одной философией область интуиции не исчерпывается. Не философы и тем более не ученые – преимущественные носители и добытчики интуитивного познания. Подлинная область интуитивного познания, по Бергсону, скорее *искусство*. "Нам кажется, – отвечает Бергсон на сформулированное им выше возражение, – что возражение это опровергается опытом... Во все времена встречаются люди, назначение которых как бы именно в том и состоит, чтобы видеть самим и заставлять видеть других то, чего естественным образом мы не замечаем. Эти люди – художники" (25, 146).

Художника от всех остальных людей отличает лишь умение смотреть на вещи независимо от тех точек зрения, которые в нас внедряет интеллект и которые, как бы они ни казались отрешенными от непосредственно практических интересов, в конечном итоге все же коренятся в потребностях и интересах нашей практики. По Бергсону, всякое искусство, будь то живопись, скульптура, поэзия или музыка, "имеет своей единственной целью устранять практически полезные символы, общепринятые условные общие положения – одним словом, все, что скрывает от нас действительность, чтобы поставить нас лицом к лицу с самой действительностью" (27, 100).

Искусство, согласно этому взгляду, возвращает нам подлинное видение вещей. Художник показывает нам ту действительность, которая всегда перед нами, но которой мы обычно не видим, так как мы всегда вынуждены рассматривать ее не через прозрачное и ясное окно познания, а через плотную пленку представлений, сформированных в интересах действия.

Возможность понимания художественных произведений другими лицами, кроме самого мастера, объясняется с этой точки зрения тем, что художник не создает новую реальность – он лишь делает уже существующую, наличную реальность видимой, осязаемой, слышимой.

"Поэт и романист, изображающие состояние души, – утверждает Бергсон, – конечно не создают это состояние целиком. Они не были бы поняты нами, если бы мы сами не испытывали, хотя бы в зачаточном состоянии, того, что они нам описывают. По мере того как они нам говорят, перед нами встают оттенки эмоций, которые, без сомнения, были в нас в течение долгого времени, но которые оставались невидимыми..." (25, 146-147). То же с еще большей отчетливостью происходит при восприятии произведений *живописи*: "Углубимся в

то, что мы испытываем перед Тернером, перед Коро: мы найдем, что если мы их принимаем и прославляем, то это потому, что нами уже воспринято то, что они нам показывают. Но мы восприняли не замечая" (25, 147).

Итак, функция искусства – познавательная. Но это познание не в формах интеллекта, а в форме интуиции. Искусство усиливает присущую потенциально и не художникам способность к непрактическому бескорыстному созерцанию вещей, которое и есть интуиция.

Отрешенность от практического воззрения – врожденная черта людей искусства. Время от времени "по счастливой случайности рождаются люди, которые своими чувствами или сознанием менее привязаны к жизни. Природа, – уверяет Бергсон, – позабыла связать их способности восприятия с их способностью действия. Когда они смотрят на вещь, они ее видят не для себя, а для нее самое. Они воспринимают не для того лишь, чтобы действовать; они воспринимают, чтобы воспринимать, только ради удовольствия" (25, 149).

Интуиции художника, отрешенные от практики, вводят наше восприятие в подлинную реальность. Художник действительно видит цвета и формы, действительно слышит тона и голоса. Он обладает даром показывать в вещах ту их сторону, которая не имела отношения к их практическому назначению – не только к действительному, но и к возможному – и которая образует реальное ядро вещи. "Таким образом, – говорит Бергсон, – то, что мы находим в различных искусствах, есть не что иное, как более прямое видение реальности; и именно потому, что художник всего менее думает о том, чтобы утилизировать свое восприятие, он и воспринимает большее количество вещей" (25, 149).

Таковы в оценке Бергсона преимущества интуиции перед интеллектом, художественного созерцания – перед научным познанием. Однако и художественная интуиция не может дать нам, согласно Бергсону, *полного* воспроизведения реальности. Даже художественная интуиция, будучи *непосредственным* постижением жизни, как она есть, все же неадекватна этой жизни. Безусловная отрешенность восприятия и созерцания от всех практических связей, отношений, точек зрения, по Бергсону, вообще недостижима: "Если бы эта отрешенность была полной, если бы душа не соприкасалась ни одним из своих восприятий с действием, то это была бы душа художника, какого еще не видел свет". Она преуспела бы во всех искусствах, вернее, слила бы их все в единое искусство. Такая душа "воспринимала бы все вещи в их первоначальной чистоте – формы, краски и звуки мира материального – в той же степени, что и движения внутренней жизни". Но такая всесторонняя непосредственность интуитивного восприятия лежит вне границ возможного. Требовать даже от художника подобной всесторонности адекватного постижения "значило бы требовать от природы слишком многого". Действительная художественная интуиция, признает Бергсон, не такова. Она по необходимости одностороння. Природа ограничила для отдельного человека, пусть даже наделенного интуицией художника, возможности художественного видения вещей. Даже для тех из людей, которых она создала художниками, она лишь случайно и лишь с одной стороны приподнимает завесу. Только в *одном* направлении она забыла связать восприятие с потребностью. Поэтому "художник обыкновенно служит искусству одним из своих чувств и только одним" (27, 99). Поэтому в каждом искусстве отрыв художественного восприятия от действия, от практических интересов происходит не по всей линии соприкосновения художника с жизнью, а лишь на известных отрезках этой линии: "Известной стороной своего существа, сознанием ли или своими чувствами, они (художники) рождаются отрешенными". И именно, "смотря по тому, касается ли эта отрешенность того или иного их чувства или их сознания, они будут живописцы или скульпторы, музыканты или поэты" (25, 149).

Во всем, о чем до сих пор шла речь, Бергсон, по-видимому, говорит о преимуществах большей адекватности, присущей художественной интуиции (сравнительно с представлениями и

понятиями интеллекта). Ограничив всесторонность художественной интуиции, Бергсон подчеркивает, что, будучи по необходимости селективной, односторонней, она все же всегда остается даже и в этой своей односторонности адекватной по отношению к реальности. Такая интуиция, разъяснял он, без всякого сомнения, не есть познание *всей* реальности; но одно дело – познание *относительное*, другое дело – познание *ограниченное*. "Я полагаю, – утверждает Бергсон, – и я сделал все, что мог для того, чтобы это доказать, что наше познание реальности ограничено, но что оно не относительно" (см. 64, 35).

Однако более внимательный анализ показывает, что бергсоновская "адекватная" реальности художественная интуиция не только не есть *интеллектуальное* постижение реальности, но и в очень малой степени может быть вообще характеризована как *познание*. Из разъяснений самого Бергсона следует, что его художественная интуиция не столько непосредственный образ видимой реальности, сколько совершенно алогическое *внушение*, порождаемое в восприятии запечатлевающими средствами искусства.

Здесь, если можно так выразиться, Бергсон "поправляет" или "уточняет" самого себя. Рискую обнажить непоследовательность в понимании познавательной функции искусства, которое было только что объявлено совершеннейшей формой *видения вещей*, он поясняет, что, строго говоря, искусство не столько даже видение, созерцание, сколько особое состояние души, и притом состояние, не нами свободно избираемое или достигаемое личным усилием, а скорее навязываемое, внушаемое нам со стороны, извне.

Согласно Бергсону, цель искусства – "запечатлеть в нас чувства, а не выражать их". Искусство "нам их внушает, причем оно охотно обходится без подражания природе, когда находит более действенные средства" (24, 25). Искусство не отражение реальности, а особый род *гипноза*, сообщающего нам то или другое впечатление реальности. "В приемах искусства, – утверждает Бергсон, – можно найти в более утонченной, изысканной и, так сказать, одухотворенной форме те же самые приемы, посредством которых достигают обычно состояния гипноза" (24, 24). Но тем самым вопрос о художественной интуиции из плана рассмотрения образов искусства переносится в плоскость художественных *эмоций* и алогических способов их *запечатления*.

Согласно этой теории, воспринимающий не тот, кто видит реальность, показанную ему художником через систему образов искусства. Воспринимающий – тот, кто захвачен силой внушения, цель которого – заставить его видеть то, чего он, собственно говоря, даже не видит. Каждое из этих внушений само по себе единственно в своем роде, неопределимо, и, чтобы схватить его во всей его сложной особенности, необходимо, казалось бы, заново пережить жизнь того, кто эти эмоции испытывает. Но в действительности, уверяет Бергсон, дело обстоит иначе: цель художника – ввести в нас эту эмоцию, столь богатую, столь личную, столь новую, и заставить нас пережить то, что художник не способен, не может заставить нас понять (см. 24, 26).

И вот, чтобы достигнуть этой цели, художник создает особый механизм внушения: "Из всех внешних проявлений своего чувства он выбирает такие, созерцание которых заставляет наше тело машинально и без усилий подражать им, для того чтобы мгновенно перенести нас в то неопределимое психическое состояние, которое их вызвало" (24, 26-27).

Чем богаче идеями, чем обильнее впечатлениями и эмоциями то чувство, в сферу которого нас ввел художник, тем больше глубины и возвышающего действия будет заключать в себе выраженная им красота (см. 24, 27). Градация эстетических впечатлений не количественная, а качественная: в развитии эстетического чувства, "как это бывает в состоянии гипноза, можно

различить несколько стадий, и стадии эти соответствуют не столько изменениям в степени, сколько разнице в состоянии или в качестве" (24,26).

Но как бы сильно ни дифференцировалось эстетическое состояние – в зависимости от вида искусства, – задача искусства во всех случаях остается одна: "Усыпить активные или, вернее, борющиеся силы нашей личности и привести нас таким образом к состоянию совершенной покорности, заставляющей нас переживать внушаемую идею и симпатизировать выражаемому чувству" (24, 24).

Этот механизм внушения, усыпляющего в читателе, зрителе, слушателе всякую активность мышления и чувства, действует, по Бергсону, в каждом из искусств. В *музыке* ритм и такт приостанавливают нормальное течение наших ощущений и представлений, заставляют наше внимание колебаться между строго определенными точками и "с такой силой овладевают нами, что даже весьма бледное подражание стонущему голосу способно уже наполнить нашу душу крайней печалью" (24, 24).

На сходном внушении основано и очарование *поэзии*. У поэта чувства разворачиваются в образы, образы же – в слова, послушные выражающему их ритму: Когда перед нами вновь проходят эти образы, мы испытываем чувство, бывшее их эквивалентом; однако, не будь ритма, мы не смогли бы пережить так сильно эти образы: "Душа наша, убаюканная и усиленная правильными движениями ритма, забывается как бы во сне для того, чтобы мыслить и видеть вместе с поэтом" (24, 25).

Аналогичной силой *внушения*, запечатлением *гипноза* объясняет Бергсон и действие *изобразительных* искусств. И эти искусства достигают присущего им эффекта с помощью устойчивой неподвижности, которую они вдруг налагают на жизнь и которая внушается зрителю, сообщается его вниманию посредством физического соприкосновения. "Если произведения античной скульптуры выражают легкое волнение, которое едва окружает их, подобно дыханию, то бледная неподвижность камня придает зато выраженному чувству и начавшемуся движению облик чего-то законченного и вечного; в нем теряется наша мысль и парализуется наша воля" (24, 25).

Даже в *архитектуре*, в неподвижности, охватывающей нас в момент созерцания ее произведений, можно, по Бергсону, найти эффекты, аналогичные ритму.. Симметрия форм, бесконечное повторение одного и того же архитектурного мотива вызывают правильные повторные колебания нашей способности восприятия: она отвыкает от тех непрерывных перемен, которые в нашей повседневной жизни постоянно вызывают в нас сознание своей личности. "Даже легкого намека на какую-нибудь идею, – утверждает Бергсон, – бывает поэтому уже достаточно для того, чтобы эта идея заполнила собой всю нашу душу" (24, 25).

Из этой теории, сближающей эстетическое восприятие с сеансом гипнотизера, следует вывод, что прекрасное не столько природная и объективная категория, сколько продукт общежития и отношений между людьми. Если сущность эстетического восприятия не в сообщении объективного содержания воспринимаемого, а во *внушаемом* впечатлении или эмоции, то ясно, что там, где нет налицо специального механизма для передачи внушения, не может быть и самого эстетического впечатления. Правда, и "природа подобно искусству действует внушением, но она при этом не располагает ритмом" (24, 25). И если все же некоторые объекты природы квалифицируются нами как эстетически ценные, то эта оценка сама обусловлена наличием искусства и есть явление вторичного порядка. Оценка эта возможна лишь потому, что долгое сотрудничество, созданное между природой и нами общностью испытанных нами воздействий, восполняет характерный для природы недостаток средств внушения. Благодаря этому сотрудничеству "при малейшем намеке на какое-нибудь чувство

мы уже симпатизируем природе подобно постоянному пациенту, повинующемуся жесту магнетизера" (24, 25).

В согласии со всеми этими положениями Бергсон отрицает *специфичность* чувства прекрасного. Так как сущность искусства – в деятельности внушения и в способности воспринимать внушаемое, то *любое* чувство, говорит Бергсон, может стать эстетическим: "Чувство прекрасного не есть какое-либо особое чувство... Всякое испытанное нами чувство может приобрести эстетический характер, если только оно будет внушено нам, а не вызвано в нас какой-либо причиной" (24, 26).

д. Критика учения Бергсона об интуиции

Мы располагаем уже данными, достаточными для суждения о бергсоновской теории интуиции в целом. Перед нами раскрылась картина удивительного противоречия, облеченного в изощренные формы философии и эстетики.

Теория Бергсона внушает, вернее, стремится внушить впечатление, будто в ней искусство возводится на огромную высоту *познавательной* деятельности. Эстетическая интуиция провозглашается в ней высшей и наиболее адекватной формой познания. Однако на деле это "возвышение" интуиции и основанного на ней искусства оказывается крайним *принижением* познания. Принижением, так как понятие интуиции – философской и художественной – у Бергсона лишено какого бы то ни было положительного познавательного содержания. Интуитивным Бергсон называет только антиинтеллектуалистическое восприятие мира. Бергсоновское понятие интуиции соткано из одних отрицательных по отношению к интеллекту признаков. Интуитивное познание *не* интеллектуальное, *не* облеченное в логические формы, *не* дискурсивное, *не* понятийное, *не* руководимое практическим интересом и т.д. – все одни лишь отрицания! Что же такое это познание в положительном отношении? И вот, оказывается, интуитивное познание (как мы узнали это из *эстетики* Бергсона), строго говоря, не есть *познание*. Это не *видение*, или созерцание мира. Это род *внушения*, *гипноза*. И внушаются в нем не столько образы или картины мира, отображающие его объективное содержание, сколько субъективные *эмоции* художника, повторяющиеся в эмоциях воспринимающего. В докладе о философской интуиции Бергсон еще характеризует интуицию как единственное для каждого отдельного философа видение мира, к которому он приближается в течение всей своей жизни и которое он скорее стремится выразить, чем выражает в действительности. Но в эстетических экскурсах Бергсона даже это антиинтеллектуалистическое понимание интуиции подвергается дальнейшей метаморфозе. Интуитивное созерцание реальности подменяется внушением эмоции. Независимое от логических форм интеллекта видение становится иррациональным, алогическим переживанием внушаемого чувства, а художник, виновник этого внушения, уподобляется гипнотизеру.

Даже там, где Бергсон восстает против слишком стабильных, негибких рассудочных понятий, ответственными за все эти их недостатки он делает не рассудочность, не метафизичность мышления, а *весь* интеллект, *всю* логику, *всю* науку в целом! Это незаконное расширение критики приводит к тому, что логику, интеллект, науку Бергсон критикует не за их заблуждения и извращения, подлежащие исправлению и доступные исправлению, а *принципиально, в самой их сути*.

Совершенно неверно думать, как полагает Бергсон, будто гибкими, текучими, адекватными движению, развитию, жизни наши понятия могут стать, только переставши быть интеллектуальными. Область диалектики не есть область алогического, иррационального. Диалектическое познание остается познанием интеллектуальным, и расширение сферы

логического, преодоление недостатков рассудочности, разумеется, ни в коем случае не есть упразднение самой логики.

Бергсон хотел возвести интуицию в ранг единственно полного и адекватного познания действительности. На деле он перевел интуицию с высоты интеллектуализма в низший план биологизма и волюнтаризма. Это сведение – признак поразительного декаданса буржуазной философской мысли эпохи империализма. О всей глубине этого декаданса можно получить ясное представление, сопоставив учение Бергсона об интуиции с соответствующими учениями Шеллинга и даже Шопенгауэра.

У Шеллинга, учение которого, по-видимому, было вместе с философией Шопенгауэра одним из теоретических источников философии Бергсона, мы также находим и учение об интуиции и теорию искусства как познания особого рода. Тем поразительнее разница между учениями Шеллинга и Бергсона по их результатам. Оба учения выражают совершенно различные стадии теоретического развития буржуазного класса.

Интуиция, о которой говорит Шеллинг, есть интуиция *интеллектуальная*. Для Шеллинга интуиция – лишь завершение интеллекта, его высшая, диалектическая ступень. Не хуже Бергсона Шеллинг видит, что содержание художественного произведения не может быть сполна и без остатка исчерпано или выражено в рассудочных понятиях. В подлинно художественном произведении содержится в возможности гораздо больше, чем намерен был в нем выразить его автор. В этом смысле значительное художественное произведение неисчерпаемо: оно может и должно быть предметом множасьихся истолкований и тем не менее никогда не может быть разложено на конечное число представлений. И все же эта "многосмысленность" художественного произведения, возможность варьирующихся его толкований вовсе не означает, по Шеллингу, будто художественная интуиция иррациональна или алогична. Напротив, по воззрению Шеллинга, творчество искусства отличается от творчества природы именно тем, что в произведении искусства бессознательный момент присущ *лишь продукту* искусства, в самом же акте художественного творчества господствуют сознание, разум, конструкция, расчет.

Художественное созерцание, о котором говорит Шеллинг, есть в сущности акт *интеллектуальный*: художественную интуицию Шеллинг понимает как диалектическое тождество бессознательного и сознательного. Поэтому он в ней подчеркивает ее *предметное, объективное* содержание. Искусство есть, по Шеллингу, никаким способом не устранимая и потому всеми признанная *объективность* интеллектуального созерцания.

Таким образом, общее Бергсону и Шеллингу стремление опираться на искусство и на художественную интуицию имеет источником глубоко *различные* тенденции*.

* В содержательной работе Карла Дирсена "Бергсон и немецкая романтика" показано, что интуитивизм Шеллинга остается еще в пределах *теоретического* воззрения. Напротив, согласно теории интуиции Бергсона, воссоединение познающего с безусловной реальностью осуществляется не на почве интеллекта. Интуиция Бергсона не столько акт мышления, сколько некая "сила", "напор", "жизненный порыв" (см. 35, 22).

Впрочем, вряд ли Шеллинг был непосредственным и главным вдохновителем Бергсона. Вероятно, Бергсон больше, чем Шеллингу, был обязан Шопенгауэру. Обстоятельство это также знаменательно. В сравнении с гениальным идеалистом-диалектиком Шеллингом Шопенгауэр был уже явным декадентом. Диалектика Шеллинга превратилась у Шопенгауэра в рассудочное воззрение, интеллектуализм – в пессимистическую мифологию волюнтаризма.

И не случайно, конечно, что декадент Бергсон предпочел обратиться к эпигону Шопенгауэру, отвернувшись от инициатора романтического учения о художественной интуиции.

У Шопенгауэра Бергсон нашел учение о том, что художественное созерцание, будучи свободным от связи с практикой и с практическим интересом, дает нам адекватное познание мира. По Шопенгауэру, художник, или "гений", как он предпочитает называть его, – это интеллект, изменивший своему первоначальному назначению, освободившийся от своей исконной службы воле, действующий по собственному почину. Свободный от внушений воли и практического интереса, "гений" воспринимает вещи уже не только в их отношениях, но и такими, каковы они сами по себе; кроме их относительного бытия, он постигает и их бытие абсолютное.

При всей близости к Шеллингу и Шопенгауэру Бергсон в итоге резко отклонился от них, развив их идеи в духе *алогизма* и *антиинтеллектуализма*, характерного для буржуазной идеалистической мысли XX в.

Даже неверное по сути учение Шеллинга о бескорыстии художественного созерцания и о "гении" как о носителе практической незаинтересованности имело совсем иной смысл и вытекало совсем из иных тенденций, чем те, которыми руководствуется Бергсон в своем интуитивизме. Плеханов блестяще доказал, что тезис о "незаинтересованности" искусства и художественного созерцания выражал в различные эпохи в зависимости от диалектики исторического процесса и от развития общественного сознания различных классов общества различные тенденции классового мышления. В эпоху, когда Шеллинг писал "Систему трансцендентального идеализма" (1800 г.), читал свои лекции "Об отношении изобразительных искусств к природе" (1805 г.) и даже несколько позже, когда Шопенгауэр обдумывал свое главное произведение (до 1818 г.), тезис практической незаинтересованности искусства был актуальным лозунгом многих передовых мыслителей и художников немецкой буржуазии конца XVIII – начала XIX в. Лозунг этот выражал стремление людей искусства освободиться от жесткой опеки бюрократически-полицейской монархии, от грубых попыток полуфеодальной власти превратить искусство в свое послушное орудие, навязать ему дидактические функции проводника официальной идеологии.

Поэтому учения Шеллинга, а отчасти даже и Шопенгауэра об искусстве и о "гении", несмотря на всю превратность самого принципа "незаинтересованного созерцания", заключали в своем составе и совсем иные идеи, сближавшие их с *передовыми* идеями эпохи. Даже у реакционера Шопенгауэра учение об эстетической и философской интуиции еще не переходит в восстание против интеллекта и логики. В предшествующей главе было показано, что Шопенгауэр сам подчеркивает *интеллектуальный* характер художественной интуиции. Сама "гениальность", о которой Шопенгауэр говорит как о единственной носительнице "незаинтересованного познания", оказалось не чем иным, как *избытком* интеллекта. Шопенгауэровская "гениальность" – только полная *объективность*. Понятая в этом смысле художественная интуиция не только не требует отказа от интеллекта, но, напротив, есть акт *крайнего напряжения* именно интеллектуальной деятельности. Художественная деятельность требует, чтобы перевес познания над хотением, ясной мысли над смутным порывом имел место не в виде редкого исключения, а был постоянным состоянием и постоянным преимуществом художника.

В согласии в этих положениями сущность гениальности Шопенгауэр видит в *обдуманности*. В ней единственное преимущество гения перед другими людьми, так как гений владеет значительно высшей, чем обычные люди, степенью размышления и отличается большей устойчивостью объективного познания. Это и позволяет ему достигать обдуманности,

необходимой для того, чтобы воспроизводить познание в свободном творении: подобное воспроизведение и есть, по Шопенгауэру, создание искусства.

Но, связанные с передовыми тенденциями искусства, эстетики и философии начала XIX в., эти учения стали явно и безусловно реакционными в начале XX столетия. Реставрируя и ретушируя гносеологические и эстетические теории Шеллинга и Шопенгауэра, Бергсон свидетельствует о глубоком падении буржуазной мысли.

Более того. Устарелые учения, давно превзойденные и неповторимые в новых условиях, Бергсон воспринял и усвоил, строго говоря, даже не в их собственном содержании. Он вложил в них худшие тенденции и стороны современной буржуазной мысли: ее алогизм, отвращение к ясным и строгим формам интеллектуального, знания, разочарование в науке и в научных методах. Интуитивизм Бергсона метафизически отрывает теорию от практики, познание от действия, науку от философии, понятие от представления и образа. "Интеллектуальная интуиция" классических немецких идеалистов превратилась у Бергсона в алогическое вчувствование, возникающее по мановению гипнотизера. Только удалив из понятия об интуиции ее прежнее – интеллектуальное – содержание, Бергсон оказался способным развить поразительно противоречивое воззрение, которое пронизывает всю его философию, эстетику и которое обнажает классовое тяготение его системы.

Это противоречие – в несоответствии между признанием познавательной функции искусства и сведением сущности искусства к актам внушения, гипноза. В изображаемых Бергсоном актах внушения, достигаемого средствами искусства, становится пассивной воля, гаснет интеллект, не остается места для обдуманности и для сознательной рефлексии.

Наконец, учение Шеллинга и Шопенгауэра о "гении" – учение, в котором, правда, в превратной форме, выдвигалась все же мысль об *объективном* значении искусства, о возвышении художественного сознания над личным произволом, о сознательном и конструктивном характере художественной деятельности, – развилось в теорию, безоговорочно провозгласившую художественное творчество достоянием и привилегией элиты, немногих избранных духа.

Во всех своих метаморфозах, во всех своих тезисах теория интуиции, развитая Бергсоном, – яркое свидетельство глубокого упадка буржуазной философии эпохи империализма. В построениях бергсоновского интуитивизма меркнут и сходят на нет все признания практической ценности интеллекта, которыми Бергсон прикрывает свою борьбу против интеллекта и против мыслящей в формах интеллекта науки. Логомахия и наукоборчество – первое и последнее слово философии Бергсона.

РАЗДЕЛ IV

ВОПРОС ОБ ИНТУИЦИИ В МАТЕМАТИКЕ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.

Глава Шестая

ОГРАНИЧЕНИЕ ПРИМЕНЕНИЯ ИНТУИЦИИ В МАТЕМАТИКЕ XIX в.

Уже рассмотрение рационалистических теорий интуиции, возникших в XVII в., показывает, что вопрос о существовании интуиции как познавательной функции и о ее роли в познании возникал не только в философии, но и в точной науке, прежде всего в математике. Классики философского рационализма XVII в. Декарт и Лейбниц развили свое учение о непосредственном, интуитивном, знании, опираясь на соображения о логической природе достоверных истин – аксиом, лежащих в основе математической дедукции. В "Правилах для руководства ума" Декарта достоверное знание рассматривается как знание, отправляющееся от интуитивно очевидных положений и развертывающееся в длинные цепи дедуктивных построений, или шагов. И хотя каждое входящее в цепь дедукции положение, само по себе взятое, вообще говоря, не обладает интуитивной очевидностью, однако переход от первой, интуитивно постигнутой истины к истине, на ней основывающейся, из нее следующей, усматривается с интуитивной ясностью и достоверностью, ничуть не меньшими, чем ясность и достоверность исходной аксиомы. То же утверждается и относительно всех последующих переходов и выводов. Таким образом, все построение дедуктивной науки, образцом которой в глазах рационалиста является математика, оказывается, несмотря на все большее отдаление в ходе дедукции от начальных интуиции – от аксиом, насквозь пронизанным и как бы цементированным серией последовательных актов интуитивного усмотрения. В этом именно смысле Декарт разъяснял, что очевидность и достоверность интуиции требуются не только для отдельных утверждений, но и во всякого рода рассуждениях.

Возьмем, например, положение: "2 и 2 составляют то же, что 3 и 1"; в нем необходимо "интуитивно постигать (*intuendum est*) не только то, что 2 и 2 составляют 4 и что 3 и 1 составляют также 4, но, кроме того, еще и то, что из первых двух положений необходимо вытекает это третье" (33, 369; 87). И хотя многие положения науки не являются самоочевидными, они все же доступны достоверному познанию, "если только они выводятся из верных и понятных принципов путем последовательного и нигде не прерывающегося движения мысли при наличии зоркой интуиции каждого отдельного положения" (33, 369; 87). Таким образом, в системе достоверного математического знания, как бы ни были длинны цепи дедукции, "все положения, непосредственно выведенные нами одно из другого, если заключение ясно, уже сведены к подлинной интуиции" (33, 389; 103).

Не менее значительной считал роль интуиции для математики и для прочих видов достоверного знания Лейбниц. Правда, в отличие от Декарта Лейбниц признавал аксиомы доказуемыми и потому подобно Гоббсу началами дедуктивных наук считал *определения*. Однако определения науки, по Лейбницу, могут быть исходными принципами лишь в силу того, что они в свою очередь обладают интуитивной ясностью и достоверностью. "Интуитивное познание, – разъясняет Лейбниц, – заключается в определениях, когда их возможность сразу ясна" (72, 347). и далее: все адекватные определения содержат в себе первичные рациональные истины и, "следовательно, интуитивные познания". И вообще, по мнению Лейбница, все первичные рациональные истины "непосредственны непосредственностью идей" (72, 347). Так называемое демонстративное знание есть "лишь сцепление интуитивных познаний во всех связях посредствующих идей" (72, 348). Именно поэтому, утверждает Лейбниц, усиливая здесь соответствующую мысль Декарта (повторенную также Локком), демонстративное знание "менее ясно, чем интуитивное, подобно тому как изображение, отраженное несколькими зеркалами друг от друга, все более тускнеет с каждым отражением, и его уже не так легко сразу узнать" (72, 348).

Важно выяснить основания, опираясь на которые Декарт, Лейбниц и другие рационалисты признали исходные положения дедуктивной доказательной науки положениями интуитивными, то есть прямыми, непосредственными усмотрениями ума. Общим для них основанием этого признания были два соображения: 1) полная уверенность в том, что в аксиомах (а также, по Лейбницу, и в определениях) отношение между логическим субъектом

(S) и предикатом (P) мыслится как отношение безусловно всеобщее и безусловно необходимое*; 2) такая же полная их уверенность в том, что безусловный характер всеобщности и необходимости не может быть почерпнут ни из какого опыта, ни из какой эмпирической индукции, а может быть найден только в уме – в его прямом и непосредственном усмотрении.

* Развитие математики XIX в. выявило ошибочность этой уверенности.

Рационализм, характеризующий воззрение Лейбница, отнюдь не вел к противопоставлению математических интуиции логическому анализу. Интеллектуальная природа математической интуиции для Лейбница вне всякого сомнения. Более того. Математическая интуиция Лейбница неразрывно связана с аналитической логической теорией математических суждений. Безусловно необходимое отношение между субъектом и предикатом аксиоматического суждения $S - P$ есть, согласно мысли Лейбница, не только интеллектуальное созерцание (воззрение, усмотрение), или интуиция, но также и отношение аналитического следования: предикат P логически следует из своего субъекта S , так как содержание P есть *часть* содержания S и потому может быть аналитически выведено из S : $S \rightarrow P$.

В этом понимании заключался прообраз взгляда на математику как на систему доказываемых положений, между которыми имеется необходимая логическая – аналитическая – связь. В них можно назвать интуитивным, то есть непосредственно созерцаемым, не столько содержание, сколько самый логический переход от усмотрения необходимости предыдущих положений к усмотрению необходимости последующих, логически ими обусловленных. На первый план выдвигается усмотрение, или уразумение, отношения логического тождества, связывающего все звенья математической дедукции. Возможность представить в созерцании содержание предложений, образующих элементы математической дедукции, теряет значение, которое она имела для античных математиков, в частности геометров. Аналитическая теория суждения, развитая Лейбницем, указывала путь развития математики в некую весьма общую логику, в строгую дедуктивную систему, движущую силу и принцип которой составляют логическая связь следования, логические переходы от положений, принимаемых за исходные, к положениям, выводимым из них на основе одних лишь логических операций.

Таким образом, у основателей математики нового времени отчетливо выступает *двоякая* тенденция в понимании роли интуиции. Интуитивное, непосредственное, усмотрение отношений между математическими объектами рассматривается, с одной стороны, как залог математической достоверности, а самые интуиции – как исходные строительные элементы математики. Как сказано выше, взгляд этот мы находим не только у Декарта, но и у творца дифференциального исчисления Лейбница*. Но, с другой стороны, тот же Лейбниц наметил уже идею чисто логической разработки математики – разработки, не зависимой от интуиции. В одном из писем к Христиану Гюйгенсу Лейбниц сообщает: "Я нашел некоторые начала нового, совершенно отличного от алгебры символического языка, благодаря которому можно будет представить с большой пользой, точно и сообразно с делом, *без фигур, в мыслях*, все то, что зависит от интуиции" (70, 570. Курсив мой. – В.А.). И в том же письме он намечает еще более широкое применение описанного им способа построения математики.

* "Самое совершенное знание, – писал Лейбниц, – то, которое в одно и то же время и адекватно, и интуитивно" (71, 422). И в другом месте: "При доказательстве всегда предполагают интуитивные знания" (72, 350).

Однако развитие математики после Лейбница не сразу пошло в предуказанном им направлении. В самой школе последователей Лейбница, возглавлявшейся Христианом

Вольфом, идея чисто аналитического понимания математики по существу не получила дальнейшего развития. В этой школе не было сколько-нибудь крупного математического или логического ума, который мог бы развить тенденцию, намеченную Лейбницем. Напротив, вскоре в Германии явился крупнейший мыслитель, идеи которого оказались в известной оппозиции к интеллектуализму Лейбница и к его аналитическому пониманию математики. Этот мыслитель – Кант.

В главе третьей настоящей работы было уже разъяснено, что Кант отверг интеллектуальную интуицию рационалистов. Но в этой главе позиция Канта была освещена главным образом с одной – философской – стороны. В ней показано, что отрицание интеллектуальной интуиции у Канта было обусловлено его гносеологическим агностицизмом, непризнанием способности ума постигать вещи, как они существуют сами по себе. Однако в учении Канта об интуиции было еще и другое содержание. Оно обратило на себя внимание и стало оказывать влияние на развитие математики только в XIX, собственно, даже в XX в.

Воспитанный в философской атмосфере вольфианства, Кант по достижении философской самостоятельности вышел из круга его идей. Он пришел к выводу, что интеллектуализм Лейбница не в состоянии объяснить природу математического знания. Кант сохраняет из воззрений рационализма убеждение в том, что математика обладает безусловно всеобщими и необходимыми истинами и что эта всеобщность и необходимость не может происходить из опыта. Однако в отличие от рационалистов Кант полагает, будто независимые от опыта, то есть априорные, истины математики имеют своим источником не усмотрения интеллекта, или ума, а априорные созерцания, наглядные представления чувственности. Аксиомы геометрии и арифметики, по Канту, – априорные синтетические суждения, основывающиеся на формах интуиции, но эта интуиция не интеллектуальная, а чувственная.

Признавая чувственный характер форм интуиции, на которых основываются общие положения в геометрии и в арифметике, Кант одновременно сохранил в своей теории математики рационалистический тезис априоризма. В результате теория математического познания оказалась у Канта во многом не ясной, изобилующей противоречиями*. Наличие этих противоречий привело к тому, что отношение к кантовской теории математики у представителей различных направлений, возникших в самой математике в конце XIX – начале XX в., было глубоко различным.

* Содержательный разбор противоречий Канта, неясностей и прямых ошибок имеется у Луи Кутюра в работе "Кантова философия математики" (помещена в качестве приложения к книге Л.Кутюра "Философские принципы математики", русский перевод. СПб., 1913, стр. 199-260).

На рубеже XIX-XX вв. в логической литературе почти одновременно появились исследования французского ученого Луи Кутюра и английского – Бертрانا Рассела, посвященные логике Лейбница. В самом выборе предмета исследования, а еще больше в его трактовке сказалось новое понимание характера математики и отношения математики к логике. Все это отразилось на представлениях о роли интуиции в математическом знании.

Разработка математики в течение XIX в. выявила отсутствие необходимой строгости в дедукциях античной науки и, в частности, античной геометрии. Эта недостаточная строгость была исторически неизбежна и в то время не являлась недостатком или ошибкой. Она была обусловлена доверием к наглядному представлению, к интуитивно созерцаемым образам геометрических объектов. Евклид, давший удивительную для своего времени (III век до н.э.) систему математики и превосходные образцы дедуктивных построений, при осуществлении их в ряде случаев обращается к интуициям, к наглядным представлениям. Так, при доказательстве первой теоремы о конгруэнтности он прибегает к интуиции: Евклид исходит

из того, что если перемещать в пространстве треугольник, не изменяя его формы и величины, то он может быть наложен на другой треугольник. Пример этот – типичный для Евклида и для всей вообще античной математики (и математики нового времени). Эта наука обращалась при построении доказательств к интуициям и рассматривала интуитивные предпосылки дедукций как аксиоматические. Интуиция казалась античным геометрам многообещающим средством доказательства – как по своей видимой простоте, так, в особенности, по непосредственности усмотрения. Уже в индийской математике были сделаны попытки развить геометрию как систему непосредственно очевидных истин. Для каждой теоремы придумывали соответствующий чертеж и вместо доказательства писали только одно слово: "смотри". Но и для ряда мыслителей нового времени непосредственность усмотрения казалась идеалом, к которому должно стремиться все знание. Даже Фейербаху непосредственность созерцания представлялась целью знания, к которой идет вся новая философия. "Новейшая философия, – писал он в "Основах философии будущего", – домогалась чего-либо *непосредственно достоверного*" (19, 186). *"Истинно..., – пояснял он, – только то, что не нуждается ни в каком доказательстве, что непосредственно достоверно через само себя, что непосредственно говорит за себя и к себе располагает, непосредственно сопровождается утверждением, что оно есть это нечто безоговорочно определенное, безоговорочно несомненное, ясное, как солнце"* (19, 187). С этой точки зрения, явно преувеличивавшей достоверность непосредственно очевидного, Фейербах отвергал положение Гегеля, согласно которому все опосредствовано. Превращать, как Гегель, опосредствование в божественную необходимость и важнейший признак истинности, по Фейербаху, схоластично. "Опосредствующая себя истина, – утверждает он, – есть истина, наделенная своей противоположностью" (19, 187).

Не только в философии нового времени, но и в математике – античной и новой начиная с XVII в. – логическим признаком интуиции считалась непосредственность выражаемого в них знания, а гносеологическим условием самой непосредственности – очевидность и совершенная ясность. Декарт, один из основателей математики нового времени, видел в ясности и отчетливости критерий истинности знаний. И точно так же Лейбниц считал, что ясность и очевидность есть достоверность и что она простирается за пределы наличных ощущений (см. 72, 426). И в развитие этой мысли Лейбниц говорил, что очевидность есть выступающая с ясностью достоверность, то есть "такая достоверность, в которой не сомневаются в силу связи, усматриваемой между идеями". В соответствии с этим Лейбниц находил, что интуиция как опора составляет необходимое условие науки и что научное сознание не вправе требовать, чтобы каждая научная истина доказывалась. "Было бы безумием, – пояснял он, – ожидать логического доказательства по каждому вопросу и не действовать сообразно ясным и очевидным истинам, если они не удостоверяемы доказательствами" (72, 426).

Однако тот же Лейбниц уже хорошо понимал, что в математике интуитивная очевидность отнюдь не есть основание для отказа от строго логического вывода истин, которые представляются уму как ясные и очевидные. По словам Лейбница, уже Евклид "отлично понял это, доказывая с помощью разума то, что достаточно ясно на основании опыта и чувственных образов" (72, 43).

По Лейбницу, недоказуемы только "первичные", или "непосредственные", аксиомы (*axiomes primitifs ou immédiats*). Они "тождественные предложения" (*les identiques*) (см. 72, 388). Напротив, так называемые "вторичные аксиомы" (*axiomes secondaires*) не только могут быть доказанными, но доказательство их в высшей степени желательно. "Было бы важно, – говорит Лейбниц, – доказать все наши вторичные аксиомы, которыми обычно пользуются, сводя их к первичным, или непосредственным, и недоказуемым аксиомам" (72, 388). Проницательному уму Лейбница математика представлялась наукой будущего, в которой все истины строго

доказываются: они выводятся по правилам формальной логики из небольшой группы первичных тождественных аксиом. В этой математике фонд исходных положений, принимаемых в качестве интуитивно истинных, должен быть сведен до возможного минимума, а вся наука в целом должна получить логическую форму дедуктивной системы.

Но на пути к указанному построению математики стояли немалые препятствия и трудности. Необходимо было осознать недостаточность и ненадежность интуиции, на которой основывалась античная математика и математика нового времени. Сознание это пришло не сразу. Бертран Рассел в статье "Новейшие работы о началах математики" ("International Monthly", July, 1901; русский перевод (1917 г.) в "Новых идеях в математике", Сборник первый, см. 14, 82-103) показал, что на начальных стадиях развития математики интуитивная ясность и очевидность способна была приводить и порой приводила к заблуждениям. На ранней стадии науки "каждое предложение представляется самоочевидным, и поэтому трудно видеть, следует ли одно самоочевидное предложение из другого или нет" (14, 85). Возникает нетерпимое в своей парадоксальности положение: очевидность вступает во вражду с точностью (см. 14, 85). И действительно: часто "нисколько не является самоочевидным, что одно очевидное предложение вытекает из другого очевидного предложения" (14, 85). Поэтому доказательство такого положения вовсе не пустое и праздное занятие. Напротив, доказывая очевидное, математика тем самым открывает "действительно новые истины" (14, 85). Поэтому возникновение математики нового времени (аналитическая геометрия, дифференциальное и интегральное исчисление) должно было со временем привести не только к расширению области предметов науки, но и к большей строгости в требованиях, предъявляемых доказательности, логическому построению, логической безупречности дедукций. Только на первых порах развития науки важность и необходимость расширения области открытых истин и обусловленная этой необходимостью энергия исследования брали верх над заботой о логической выработке новой математики. "Великие изобретения семнадцатого столетия – аналитическая геометрия и исчисление бесконечно малых, – поясняет Рассел, – были так богаты плодотворными результатами, что математики не имели ни времени, ни желания для точного обоснования этих доктрин"* (14, 102).

* Вряд ли они смогли бы представить это обоснование, даже если бы обладали в избытке и желанием сделать это, и необходимым временем. Отсутствие потребности в строгом обосновании математических доктрин было в то время обусловлено уровнем развития самой математики.

Однако слишком долго такое положение вещей продолжаться не могло. Развитие анализа и геометрии требовало строгого логического обоснования. Это обоснование было осуществлено в XIX в. в трудах великих математиков начиная от Гаусса и Коши и кончая Вейерштрассом (см. 10, 7 и сл.).

Успехи логического обоснования математики XIX в. уменьшали значение интуиции в развитии математического знания. Интуиция оказывалась не только недостаточным основанием науки. Было выяснено, что доверие, с каким относилась к интуиции античная математика, привело к признанию положений, которые оказались просто ошибочными. Очевидность вступала в противоречие не только с точностью, но и с самой истиной.

Роковым в деле развенчания роли интуиции, точнее, в развенчании взгляда, приписывавшего ей безусловное значение, оказалось, во-первых, развитие теории параллельных в геометрии, во-вторых, открытие кватернионов. В первой книге "Начал Евклида" вводится определение параллельных (опр. 23): "Параллельные суть прямые, находясь в одной плоскости и будучи продолжены в обе стороны неограниченно, ни с той ни с другой "стороны" между собой не встречаются". Вслед за этим определением Евклид формулирует знаменитый пятый

постулат (иначе – одиннадцатую аксиому). Постулат этот гласит: "Если прямая, падающая на две прямые, образует внутренние и по одну сторону углы, меньшие двух прямых, то продолженные эти две прямые неограниченно встретятся с той стороны, где углы меньшие двух прямых" (13, 15). Из определения и постулата видно, что через точку параллельно прямой в одной с нею плоскости можно провести некоторую линию, и притом только одну.

Евклидовы определение и постулат параллельных вполне соответствовали интуитивно-логическому характеру античной геометрии и в то же время выводили за ее пределы. С одной стороны, пятый постулат как будто опирался на интуитивную очевидность. С другой стороны, определение параллельных указывало признак, в отсутствии которого возможно удостовериться только при продолжении прямых в бесконечность. Это усмотрение было уже недоступно интуиции. Так как античному сознанию было чуждо понятие о бесконечности, то уже античные математики стали искать доказательства пятого постулата. Они искали их не потому, что интуитивная очевидность самого постулата казалась им сомнительной, а потому что они не могли принять его формулировку, предполагавшую чуждые им понятия (об этом см. примечания к I-VI книгам "Начал Евклида", составленные Д.Д.Мордухай-Болтовским, стр. 236 и сл.).

Но как бы то ни было, однажды начавшись, исследование пятого постулата Евклида сыграло важную роль. Оно обнаружило недостаточность интуитивной очевидности как средства построения геометрии и вообще математики. Оно выявило, что в расчленении античного математического доказательства только одна из составных частей представляет логическую операцию, все остальные относятся либо к чертежу, то есть интуитивно представляемому образу, либо к словесному способу выражения (см. 13, 255).

Освобождение от некритического доверия к чувственной интуиции было важным условием успеха в трудном деле строгого обоснования математики. В особенности в математике XIX в. увеличилось число строго доказанных (аналитически) положений, которые представлялись противоречащими непосредственным данным интуиции и потому подрывающими ее значение для обоснования науки. "Открытие непрерывных функций, не имеющих производных, которым в аналитической геометрии отвечают непрерывные кривые, не имеющие касательных, доказательство возможности изобразить кривую на сплошной площадке, становящаяся все более ясной недостаточность старого взгляда на числа, в особенности на иррациональные числа, развитие понятия о непрерывности и учения о сходимости рядов, а также целый ряд других обстоятельств, – писал И.Вельштейн в "Основаниях геометрии", – привели к тому, что подорвали в корне слепую веру в надежность наших чувственных представлений и создали в математике критическое направление" (20, 9).

С возникновением математики нового времени в логическом обосновании математических истин был достигнут большой прогресс. Интуиции, как уже сказано, сыграли важную роль при *первоначальном* возникновении некоторых математических понятий. Например, интуитивно представляемые образы кривой с касательной к ней в каждой ее точке, а также движения точки с определенной скоростью в каждый момент привели к возникновению важных понятий непрерывности и производной. Когда же эти понятия возникли и получили строгое логическое обоснование, оказалось, что они ведут к следствиям, логически необходимым, но уже совершенно недоступным для интуиции. Так, Вейерштрасс указал уравнение некоторой кривой:

$$\{\{ \text{????????} \}\},$$

где $\{\{ \text{???} \}\}$ – число нечетное. В этом уравнении функция от $\{\{ \text{???} \}\}$ определяется бесконечным рядом, стоящим в ее правой части. Эта функция характеризуется таким

свойством, что она непрерывна, но не имеет производной ни для одного значения аргумента. Геометрически это значит, что кривая Вейерштрасса непрерывна, но ни в какой своей точке не имеет касательной: на любом конечном промежутке она имеет бесконечно большое число бесконечно малых колебаний.

Исследование Вейерштрасса имело принципиальное значение. Оно обнаружило, что для функции указанного вида невозможно интуитивно вообразить кривую линию, обладающую охарактеризованным свойством. В то же время стало ясно, что с помощью логических определений и операций анализа математика может систематически исследовать и точно представить свойства такой кривой.

В чем же коренилась – в этом случае, как и в других, – причина несостоятельности интуиции? Согласно разъяснению выдающегося немецкого математика Феликса Клейна, интуитивный образ линии есть не абстрактно геометрическая "длина без ширины", а некоторая узкая полоска. Какой бы она ни была узкой, но ее конечная, интуитивно воспринимаемая ширина поглощает неуловимые для созерцания тонкости строения идеализированного абстрактного геометрического образа.

Особенно много неточностей, обусловленных недостаточной логической строгостью доказательств и чрезмерным доверием к интуитивной очевидности, имеется как раз в первых теоремах (предложениях) "Начал Евклида". Уже первое предложение вводится без достаточного логического обоснования. Здесь для построения равностороннего треугольника на данном основании из обоих концов прямой проводятся окружности двух кругов с радиусом, равным данному основанию, а затем точка пересечения обеих окружностей соединяется с концами прямой. В построенном таким способом треугольнике все его стороны равны, так как точка пересечения окружностей есть конец их радиусов, равных основанию. Бездоказательность этого построения в том, что оно покоится на интуитивно принимаемом допущении, будто круги, полученные вращением основания вокруг обоих его концов, необходимо пересекаются. Но ни одна из принятых Евклидом аксиом не содержит доказательства этого допущения. К тому же последующее развитие математики открыло много типов пространства, таких, что круги, проведенные в них указанным способом, отнюдь не всегда пересекаются. В конце концов в первых восьми предложениях Евклида оказалось столько недочетов в логическом обосновании выводимых положений, что, учитывая их, Рассел пришел даже к заключению, что Евклид "имеет теперь только исторический интерес" и что его великая книга, не обладающая ни качеством легкой понятности, ни качеством совершенной математической точности, "не заслуживает того места, которое занимает Евклид в нашей образовательной системе" (14, 101).

Важным фактором в деле "логизации" математики и ограничения в ней роли интуиции оказалась критика кантовской теории познания и кантовской философии математики. Критику эту развили Рассел и его последователь Кутюра.

Кант полагал, что теоремы геометрии доказываются только посредством построения фигур в интуитивно представляемом пространстве и посредством проведения вспомогательных линий. Он думал также, будто всякое необходимое для доказательства построение непременно опирается на интуицию, на наглядное представление. Неокантианцы продолжали развивать этот взгляд Канта. Так, например, кантианец Леонард Нельсон в статье об интуиции в математике (русский перевод в "Новых идеях в математике", Сборник восьмой. СПб., 1914), признавая правомерным и полезным для научной строгости стремление математики "выключить из систематического развития доказательств обращение к интуиции и избегать, в особенности при выводе арифметических положений, помощи геометрических интерпретаций" (17, 32), не соглашался, однако, с тем, что целью "арифметизации"

математики является "полное вытеснение математической интуиции и замена ее логическим формализмом" (17, 32-33). Он называл такое предположение ошибочным и утверждал, что "даже самое полное проведение арифметизирования не сможет сделать излишней математическую интуицию. Ведь доказательство есть не что иное, как логическое сведение какой-нибудь теоремы к аксиомам и, значит, через посредство их к интуиции" (17, 33). Даже в арифметике аксиома, согласно которой за каждым числом следует другое число, "никоим образом не может рассматриваться как некоторая логическая необходимость. Следовательно, аксиома эта имеет своим источником не чистое мышление, но чистую интуицию" (17, 38).

У того же Нельсона мы находим любопытное высказывание, обнажающее мотив, по которому кантианцы (как, впрочем, и рационалисты XVII в.) считали именно интуицию источником всеобщности и необходимости математического знания. По утверждению Нельсона, математическое знание имеет замечательную и загадочную особенность: аподиктичность его будто бы "запрещает нам искать источника познания его в эмпирии; с другой же стороны, благодаря не-евклидовой геометрии мы знаем, что этот источник познания наверное не может заключаться в логике" (17, 48). Для разрешения этой "загадочной" (как он ее именует) особенности математического познания Нельсон и ссылается на кантовскую "чистую" интуицию пространства и времени. Такая интуиция "есть познание не логического рода, а в качестве "чистого" наглядного представления оно есть познание не-эмпирического рода. С логическим познанием оно имеет общим необходимость, с эмпирическим – интуитивность..." (17,48).

Утверждение Канта, будто геометрическое доказательство черпает убеждающую силу только в пространственной интуиции, в образах наглядного представления, Кутюра отвергает как ошибочное: по Кутюра, никогда не следует ссылаться на данные в интуиции свойства фигур, так как часто свойства эти – лишь кажущиеся и при доверии к ним приводят к софизмам (см. 12, 239). Что касается "вспомогательных построений", то они простые метафоры, почерпнутые из сферы практики: начерченная в ходе доказательства фигура всегда есть уже результат некоторой идеализации опыта, и свойства ее предопределены дефиницией фигуры. Сказать: "Соединим точки А и В" значит не больше, чем сказать: "Точки А и В определяют прямую в силу самого определения прямой" (12, 239). По мнению Кутюра, пример этот типический. Нельзя построить – с выгодой для математики – никакой такой фигуры, свойства которой не были бы уже наперед заданы определениями, принятыми в науке. Даже если построения необходимы, они не заключают в себе обращения к интуициям. Но построения не всегда безусловно необходимы. Правда, доказательства Евклида действительно опираются на построения вспомогательных линий, часто очень сложные. Но во многих случаях путь этих доказательств не неизбежен и слишком искусствен, запутан. Как правило, они могут быть заменены гораздо менее сложными и прямыми доказательствами. Там, где эта замена осуществлена, доказательство основывается на существенных свойствах исследуемой фигуры и обычно не требует введения никаких вспомогательных линий. Нет непреложной необходимости "видеть", например, плоскости, прямые и т.п.; достаточно знать их взаимные отношения и применить к ним соответствующие теоремы. В конце концов геометрическое доказательство может быть одной лишь формальной логической дедукцией* (см. 12, 239-242).

* Дальнейшее развитие математики доказало вопреки надеждам Рассела и Кутюра, что строго формалистическое и чисто логическое обоснование математики, исключаяющее обращение к интуитивным элементам и к построениям (к конструированию), не осуществимо.

По Канту, математика интуитивна, поскольку дает общее в единичном наглядном представлении. Но практика математического творчества, по мнению Кутюра, противоречит этому утверждению. При доказательстве математика ссылается не на интуитивно усматриваемые свойства исследуемой единичной фигуры, а только на те ее свойства, которые

вытекают из ее определения (или из ее построения). Геометрическая интуиция не есть залог ни истинности доказываемого положения, ни логической строгости самого доказательства. Часто правильно умозаключают по фигуре, приблизительно начерченной или даже неверной. Часто неправильно умозаключают по фигуре, тщательно выполненной, если при этом принимают во внимание свойство эмпирическое, но не вытекающее из определений.

Кутюра согласен еще признать, что интуиция играет известную роль в синтетической геометрии: здесь она применима как вспомогательное средство. Но роль интуиции снижается до минимума, когда от синтетической геометрии совершается переход к аналитической геометрии, к проективной геометрии и к геометрическим счислениям. Результаты аналитической геометрии получаются, согласно мнению Кутюра, посредством уравнений, представляющих все фигуры некоторого вида безотносительно к их частным, интуитивно воспринимаемым свойствам. Если для написания этих уравнений обращаются к интуициям, то при всех дальнейших дедукциях интуиция оказывается вовсе не необходимой.

В проективной геометрии исследование относится прямо к самим фигурам. Однако и здесь, напоминает Кутюра, фигуры рассматриваются в их общих свойствах; все интуитивно усматриваемые особые черты оставляются без внимания, от них просто отвлекаются. Например, исследуется коническое сечение вообще. Оно исследуется независимо от того, идет ли речь об эллипсе, о параболе или о гиперболе. В исследовании этого рода отсутствует даже сама возможность отличить их друг от друга. В проективной геометрии не проводится и различие между параллельными прямыми (или плоскостями) и пересекающимися прямыми (или плоскостями). Все эти различия, полные значения для интуиции, для наглядного представления и для опирающейся на интуицию синтетической геометрии Евклида, рассматриваются в исследованиях проективной геометрии как не имеющие для нее существенного значения.

Еще меньше значение интуиции в геометрических счислениях. В них даже основные фигуры определяются как "алгебраические" сочетания точек, или неопределимых элементов, а исследование их выполняется с помощью формальных алгоритмов. Не считаясь с тем, что алгоритмы создавались не только чисто формальным способом, но и посредством интуиции, а также посредством конструирования, Кутюра утверждает, что эти алгоритмы имеют аналогию скорее с алгоритмом алгебры. В таких геометрических счислениях в ходе доказательства уже никогда не ссылаются на интуитивно воспринимаемые свойства фигур и никогда не опираются на так называемые "вспомогательные построения". Среди исследований этого рода имеются работы, авторы которых на всем протяжении рассуждения обходятся вовсе без геометрических фигур, а следовательно, и без подспорья интуиции (см. 12, 245-246). Например, известная "Энциклопедия элементарной математики" Вебера, Вельштейна и Якобшталя ставит себе задачей "уничтожить глубоко вкоренившийся предрассудок, будто вид основных геометрических образований играет какую-нибудь роль при установлении истинности геометрических теорем" (20, 34). И в другом месте: "Чувственный вид основных образований, например, преобладание измерения в длину у прямой, совершенная форма шара, столь привлекательная эстетически форма эллипса – все это для геометрии, как таковой, не имеет ровно никакого значения" (20, 84).

Этим, однако, дело не ограничилось. Не только в геометрии интуиция оказалась ненадежным и недостаточным средством познания. Такой же она оказалась и в других ветвях математики, в частности в учении о числе. Так, например, долгое время считалось интуитивно очевидной аксиомой положение, что целое больше своей части. Это значит, что если некоторая совокупность объектов (A) есть часть другой их совокупности (B), то она содержит меньше элементов, чем совокупность B . Но интуиция не "подводит" нас только до тех пор, пока числа конечны: для них "аксиома" справедлива. Месяц-часть года, и в месяце дней меньше, чем в

году. Но если A (часть бесконечного множества элементов совокупности B) имеет бесконечное множество элементов, то о совокупности B уже неверно сказать, что она *больше* своей части A .

"Нет никакого противоречия, – пояснял великий немецкий математик Георг Кантор, – в том, что – как это часто встречается в случае бесконечных множеств – два множества, из которых одно является частью или составной частью другого, имеют совершенно одинаковое количественное число" (16, 92). Уже древность знала и часто повторяла положение: целое больше своей части. Но, согласно Кантору, это положение можно применять без доказательства *"лишь к сущностям, лежащим в основе целого и части. Тогда и только тогда оно является непосредственным следствием из понятий "totum" (целое. – $B.A.$) и "pars" (часть. – $B.A.$)*. К сожалению, эта "аксиома" применялась несчетное число раз без всякого основания и без необходимого различения "реальности" и "величины или числа" какого-нибудь множества" (16, 141). "Аксиома" эта верна лишь для конечных множеств.

И действительно, совокупность четных чисел есть часть совокупности натурального ряда чисел: 1, 2, 3, 4, 5 и т.д. до бесконечности. И все же число элементов совокупности четных чисел не меньше, а равно числу элементов совокупности всех натуральных чисел, так как в совокупности натуральных чисел: 1, 2, 3, 4, 5 и т.д. – каждому элементу этой совокупности будет соответствовать один элемент совокупности четных чисел:

1, 2, 3, 4, 5 и т.д.
2, 4, 6, 8, 10 и т.д.

Здесь число чисел второго ряда (число четных чисел) *равно* числу чисел первого ряда (числу всей совокупности натуральных чисел), так как *каждому* числу первого ряда может быть сопоставлено одно число второго ряда.

Однако все это "восстание" против интуиции, характерное для "чистого" логицизма, само зашло в тупик. Процесс "вытеснения" интуиции из математики, охвативший как геометрию, так и арифметику, встретился с неодолимыми трудностями. Не все принципы математики поддавались чисто логическому обоснованию, из которого было бы исключено всякое обращение к интуиции. Что математика не может опираться на интуицию в ее кантовском понимании – на априорные формы "чистого" наглядного представления, – было доказано и стало совершенно ясно. Но интуиция не исчерпывалась только тем ее видом, который был указан Кантом. Можно было отвергнуть в качестве основы математики кантовскую форму интуиции и в то же время признать, что математика необходимо обращается к интуиции другого типа, например к "интеллектуальной интуиции" создателей математики нового времени – Декарта и Лейбница – или к какой-нибудь ее модификации.

Так и случилось. Параллельно с развитием критики старой – кантовской – интуиции в математике шел процесс уяснения интуиции другого типа – интуиции, которая все же может быть открыта в основаниях математических наук. Уже на собеседованиях математиков и философов, имевших место 14 октября 1905 г. и 19 января 1906 г. в Венском философском обществе, были предложены вниманию участников тезисы по вопросу о роли интуиции в математике. Анализируя в своем вступительном слове основную тенденцию этих тезисов, австрийский логик Алоиз Гёфлер (A. Höfler) удачно выявил двойственный характер этой тенденции. Исходя из примеров, приведенных Ф. Клейном, Больцманом и другими, авторы второго тезиса утверждали, что не только некоторые из геометрических представлений неинтуитивны, но что *"всякая геометрическая очевидность основывается на неинтуитивном"* (17, 127). Но в то же время пятый тезис признавал, что *"наряду с геометрической неинтуицией (Nicht-Anschauung) имеется также геометрическая интуиция формы,*

(Gestaltanschauung)". А в седьмом тезисе на вопрос, "как мы постигаем формы?", был дан ответ: "Не путем простого чувственного ощущения, но путем *наглядного представления* (то есть интуиции. – В.А.)" (17,127).

В своем выступлении Гёфлер разбил тезисы на две группы. Вывод первой группы (I-IV тезисы) он сформулировал так: "Интуиция умерла" (17, 136). Но вторая группа (V-IX тезисы) говорит: "Да здравствует интуиция!" (17, 136).

Констатируя парадоксальность возникшего положения, Гёфлер предлагал, не придерживаясь непременно в ходе дискуссии обветшавшего, как он выразился, термина "интуиция", разобраться в существе проблемы. "Это совместное сосуществование геометрической не-интуиции и геометрической интуиции, – говорил Гёфлер, – может представляться одной из серьезнейших и актуальнейших антиномий..." (17, 137).

Дальнейший ход математических дискуссий действительно оказался попыткой решить – для математики – антиномию, которую Гёфлер сформулировал – для философии – в терминах своей идеалистической "гештальтпсихологии". В следующих главах будет показано, как развивалась борьба между противниками и сторонниками интуиции в математике.

Глава Седьмая

ТЕОРИЯ МНОЖЕСТВ КАНТОРА И ИНТУИЦИЯ АКТУАЛЬНО БЕСКОНЕЧНОГО

Важным стимулом в ходе обоснования математики стало развитое Георгом Кантором (1845-1918) учение о множествах (Mengenlehre). Введенные Кантором в математику новые понятия: мощность множества, вполне упорядоченное множество и т.д., – различение потенциальной и актуальной бесконечности, учение о классах чисел и т.д. стали поводом для еще неизвестной в такой мере потребности в строгой логической выработке основных понятий математики. Особое значение имело то, что при этом в математике были обнаружены противоречия, возникшие в связи с канторовским учением о множествах.

Основоположным понятием математики Кантора явилось понятие "множества" (Menge) и соответственно основным учением – "теория множеств". Может быть, после разработки античными математиками понятия о числе (возникшего еще ранее – в цивилизациях древнего Вавилона, Египта, Индии, Китая), а математиками нового времени – понятия о функции введение понятия "множества" было самым значительным новым этапом в истории этой науки. "Под... множеством, – разъяснял Георг Кантор, – я понимаю вообще всякое многое, которое можно мыслить как единое, то есть всякую совокупность определенных элементов, которая может быть связана в одно целое с помощью некоторого закона..." (16, 69).

Именно разработка этого понятия о множествах привела Кантора к учению о потенциальной и актуальной бесконечности.

В современной Кантору и в ближайшей к нему по времени математике господствовал (хотя и не исключительно) взгляд, признававший только один вид бесконечных величин – величину, способную к безграничному увеличению. Это так называемая "потенциальная бесконечность". Мыслить бесконечность как завершенное в себе постоянное количество или как "актуальную бесконечность" современники Кантора и многие его предшественники отказывались. Уже великий немецкий математик К.-Ф.Гаусс (1777-1855) решительно возражал против привлечения в математику в каком бы то ни было виде актуальной бесконечности. Отвергали

актуальную бесконечность математики Жердиль (Gerdil), Коши (Cauchy), Муаньо (Moigno), а из философов – Зигварт, Куно Фишер (в своей "System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre". Heidelberg, 1865), французский кантианец Шарль Ренувье (Gh.Renouvier – в "Esquisse d'une classification systématique des doctrines philosophiques", v. I. Paris, 1885) и позитивисты.

Вразрез со взглядом всех этих ученых Г.Кантор признал, что наряду с "потенциальной бесконечностью" существует и должна исследоваться в математике также бесконечность "актуальная"*.

* Понятие это было введено чешским математиком и логиком Б.Больцано (1781-1848).

Согласно определению Кантора, потенциально бесконечное "означает *переменную* конечную величину, *растущую* сверх всяких конечных границ..." (16, 85). Математическое потенциально бесконечное Кантор называет "несобственно-бесконечным". Оно выступает в математике в форме дифференциалов первого или высших порядков, или в виде сумм бесконечных рядов, или в виде других предельных процессов. По разъяснению Кантора, "потенциально бесконечное" есть простое вспомогательное понятие нашего мышления. Это – "понятие отношения, которое, согласно своему определению, заключает в себе идею изменчивости и о котором, таким образом, никогда нельзя сказать в собственном смысле слова: "datur" ("дано". – В.А.)" (16, 28). Оно "не означает само по себе никакой *идеи*" (16, 84). Кантор тут же оговаривается, – что и в этом своем смысле – как понятие отношения – потенциально бесконечное "благодаря открытому Лейбницем и Ньютоном дифференциальному и интегральному исчислениям обнаружило свое огромное значение как средство познания..." (16, 84). Будучи лишь вспомогательным понятием, понятием отношения, оно "всегда указывает на некоторый лежащий в основе *transfinitum* ("сверхконечное". – В.А.), без которого оно не может ни быть, ни быть мыслимым" (16, 111).

Кантор признавал в полной мере плодотворность для науки этого давно утвердившегося в ней понятия "потенциальной бесконечности". Он возражал против презрительного именования потенциальной (несобственной) бесконечности "дурной бесконечностью" и находил, что бесконечно малые величины, применявшиеся дотоле в математике лишь в виде "несобственно-бесконечного", принесли весьма большую пользу, так как они "доступны всем тем различиям, видоизменениям и отношениям, которыми пользуются в исчислении бесконечно малых и в теории функций и с помощью которых там собирают богатую жатву аналитических истин" (16, 15). Больше того. Он находил, что все попытки насильственно превратить эти бесконечно малые в какие-то собственно-бесконечно малые "должны были бы быть оставлены, как бесцельные" (16, 15). Но как бы ни была велика ценность для науки "потенциальной бесконечности", эта бесконечность оставалась в сущности только некоторой переменной – то растущей сверх всяких границ, то убывающей до произвольной малости, всегда конечной величиной.

В новейшее время в геометрии и особенно в теории функций стало применяться новое понятие о бесконечности. При исследовании, например, аналитической функции и комплексной переменной величины стало необходимым и общеупотребительным вообразить себе в плоскости (представляющей комплексную переменную) некоторую, и притом единственную, точку, лежащую в бесконечности, то есть бесконечно удаленную, но определенную. Оказалось необходимым исследовать поведение функции вблизи этой точки, как вблизи любой другой точки. При этом выяснилось, что поведение функции поблизости бесконечно удаленной точки дает совершенно такую же картину, какую дает ее поведение поблизости всякой другой точки, находящейся на конечном расстоянии. Отсюда Кантор сделал вывод большой принципиальной важности. Это был вывод о том, что в данном и в

подобных ему случаях вполне правомерно "мыслить... бесконечное, как расположенное в некоторой вполне определенной точке" (16, 4). Такое бесконечное, выступающее в отличие от потенциально бесконечного в подобной вполне определенной форме, Кантор стал называть "собственно-бесконечным" (Eigentlich-Unendliches), или "актуально бесконечным".

Под актуально бесконечным в отличие от потенциально бесконечного Кантор понимает (в работе "Теория ассамблей"*) *"некоторое замкнутое в себе постоянное, но лежащее по ту сторону всех конечных величин, количество..."* (16, 85).

* Устарелый термин, вместо которого в современной математике применяется термин "теория множеств".

Еще полнее и яснее определение актуально бесконечного в работе "К учению о трансфинитном". Здесь актуально бесконечным Кантор называет "такое количество, которое, с одной стороны, не изменчиво, но определенно и неизменно во всех своих частях и представляет истинную *постоянную* величину, а с другой – в то же время превосходит по своей величине всякую *конечную величину* того же вида" (16, 122). Пример актуально бесконечного – совокупность всех точек, лежащих на данной окружности. Это множество есть, по выражению Кантора, *"некоторая вещь для себя* и образует – отвлекаясь от натурального ряда относящихся сюда чисел – некоторое неизменное во всех частях и определенное количество..., которое, очевидно, приходится назвать большим, чем всякое конечное количество" (16, 122-123).

В свою очередь внутри сферы актуально бесконечного Кантор различил две его формы. Это – "трансфинитное" актуально бесконечное и абсолютное. По мысли Кантора, эти формы актуально бесконечного резко отличаются друг от друга. Трансфинитное следует мыслить "бесконечным, но в то же время *доступным еще увеличению*". Напротив, абсолютное "следует мыслить *недоступным увеличению* и поэтому математически *неопределимым*" (16, 86). Согласно Кантору, предмет математики – только трансфинитное бесконечное. В качестве идеального предела конечного можно мыслить не абсолютное, а лишь трансфинитное, "и притом как *минимум всего трансфинитного* (соответствующий *наименьшему* сверхконечному числу...)" (16, 87). Число это Кантор обозначил посредством греческой буквы "омега" (ω).

Кантор сделал наблюдение, что *бесконечные* реальные целые числа не относятся к "потенциальной бесконечности", к "несобственно-бесконечному". Обнаружилось, что им присущ тот же характер определенности, с каким мы имеем дело при рассмотрении бесконечно удаленной точки (в теории аналитических функций), и что, следовательно, они также относятся к видам "собственно-бесконечного", или к "актуальной бесконечности". Но в то время как бесконечно удаленная точка комплексной числовой плоскости противостоит, одинокая, всем расположенным на конечных расстояниях точкам, при рассмотрении бесконечных целых чисел мы получаем "не просто одно-единственное бесконечное целое число, но бесконечный ряд подобных чисел, которые резко отличны друг от друга и находятся в закономерных числовых отношениях друг к другу и к конечным целым числам" (16, 5).

Исследование абсолютно бесконечного ряда реальных целых чисел привело Кантора к усмотрению в этом ряду так называемых числовых классов. Первый числовой класс есть множество конечных целых чисел: 1, 2, 3, ..., v ... За ним следует второй числовой класс. Он состоит из некоторых бесконечных целых чисел, следующих одно за другим в определенной последовательности. Затем идут 3-й, 4-й числовые классы и т.д. (см. 16, 6).

Введение новых целых чисел позволило Кантору, согласно его собственному заявлению, отчетливо сформулировать важное новое понятие его математики – понятие мощности

(Mächtigkeit). Под "мощностью", или "количественным числом" какого-нибудь множества M (которое состоит из строго отличных, абстрактно-логически раздельных элементов $m, m^* \dots$ и которое постольку определено и отграничено), Кантор понимает "общее или родовое понятие (universale), получающееся, если абстрагировать как от состава элементов множества, так и от всех отношений этих элементов друг к другу и к другим вещам, а в частности и от порядка, который может господствовать между этими элементами, и если иметь в виду лишь то, что обще всем множествам, эквивалентным M " (16, 104-105).

О двух множествах говорят, что они обладают одной и той же мощностью, "если между ними можно установить взаимно однозначное сопряжение элемента с элементом" (16, 6). Каждому строго определенному множеству присуща и определенная мощность. Но мощность конечных и бесконечных множеств различного рода. Мощность конечных множеств совпадает с количеством их элементов. В случае бесконечных множеств вопрос о точно определенном количестве элементов не имеет значения; в этом случае множество характеризуется мощностью, совершенно не зависящей от их порядка (см. 16, 6-7).

Исследования показали, что числовые классы определенно бесконечных реальных целых чисел представляют строго определенные множества с растущими в закономерной последовательности мощностями.

Между конечными и бесконечными множествами обнаружилось существенное различие. Конечное множество для любой последовательности, какую можно сообщить его элементам, представляет одно и то же количество. Но если множество состоит из бесконечно многих элементов, то такому множеству присущи, вообще говоря, различные количества в зависимости от последовательности, которая сообщается элементам. В то время как мощность множества не зависит от его расположения, количество бесконечного множества зависит от некоторой данной последовательности его элементов (см. 16, 9).

Фундаментальным понятием для развитой Кантором теории множеств стало понятие "вполне упорядоченного множества". Под таким множеством Кантор понимает всякое строго определенное множество, элементы которого "связаны между собой некоторой определенной, данной наперед, последовательностью" (16, 8). Согласно этой последовательности: 1) существует *первый* элемент множества и за каждым отдельным элементом (кроме случая, если он последний в ряду) следует определенный элемент; 2) к любому – конечному или бесконечному – множеству элементов принадлежит некоторый определенный элемент – *ближайший*, следующий за всеми ними элемент в последовательности (кроме случая, когда вообще не существует элемента, следующего за всеми ними в последовательности) (см. 16, 8).

С помощью этого понятия "вполне упорядоченного множества" получаются, во-первых, основные действия для целых чисел – как для конечных, так и для определенно бесконечных – и, во-вторых, *законы* этих чисел. Кантор подчеркивает, что и действия и законы усматриваются при этом *интуитивно* – "из непосредственного внутреннего созерцания с аподиктической достоверностью" (16, 11. Курсив мой. – В.А.).

К этим своим новым понятиям Кантор пришел после долгих лет размышления, в течение которых он находился во власти традиционных взглядов на бесконечность. Анализ возражений, выдвигавшихся начиная с Аристотеля и затем схоластиков против понятия "актуальной бесконечности", внушил Кантору мысль, будто в основе всех этих возражений кроется ошибочная предпосылка о существовании одних только конечных чисел.

Не располагая понятием "вполне упорядоченного множества", нельзя было понять, что если множествам сообщен определенный закон, в силу которого они становятся "вполне

упорядоченными" множествами, то при таком условии и с бесконечными множествами можно производить столь же определенные действия счета, как и со множествами конечными. Поэтому бесконечно большое рассматривали только в форме сходящихся бесконечных рядов, введенных уже в XVII в.

Кантор рассматривает возражения против актуальной бесконечности, выдвинутые философами – Декартом, Спинозой, Лейбницем, Локком. Говоря о "конечности рассудка", эти философы молчаливо предполагали, будто ум человека способен мыслить только конечные числа. Этому взгляду, ограничивающему способность человеческого рассудка к познанию, Кантор противопоставляет свой, основывающийся на гордой вере в мощь человеческого познания. "Если окажется, – говорит Кантор, – что рассудок в состоянии также в известном смысле определить и отличать друг от друга бесконечные, то есть сверхконечные ("трансфинитные". – В.А.), числа, то... придется приписать человеческому рассудку в известных отношениях предикат "бесконечный", что, по моему мнению, единственно правильно" (16, 22). И Кантор заявляет, что он защитник воззрения, согласно которому человеческий рассудок "обладает безграничными задатками к постепенному образованию целых числовых классов, которые находятся в определенном отношении к бесконечным модусам и *мощности* которых все больше и больше" (16, 22-23).

Воззрение это наполняло Кантора чувством величайшего удовлетворения: "Когда я рассматриваю бесконечное так, как я это сделал здесь..., меня охватывает истинная радость... при виде того, как понятие целого числа, имеющее в области конечного под собой лишь понятие *количества*, как бы *раскалывается*, когда мы поднимаемся в область бесконечного, на два понятия – на понятие *мощности*, независимое от присущего некоторому множеству порядка, и понятие *количества*, необходимым образом связанное с некоторым закономерным порядком множества, благодаря которому последнее становится *вполне упорядоченным множеством*. А когда я обратно спускаюсь из области бесконечного в область конечного, то я так же ясно и прекрасно вижу, как оба понятия снова становятся одним и *соединяются* в понятие конечного целого числа" (16, 29-30).

В приведенных строках не только звучит величайший познавательный оптимизм. В них Кантор, кроме того, говорит о "ясном видении". Это "ясное видение" актуально бесконечного и его отношения к конечному есть тоже *интуиция*. Но какая? Не чувственная и не интуиция *разума*, о которой говорили Дж.Бруно, Шеллинг, Гегель. Различение формально мыслящего "рассудка" и диалектически мыслящего "разума", столь характерное для античных неоплатоников, для Дж.Бруно, для немецких романтиков и для Гегеля, совершенно чуждо Кантору. Он исходит из интуиции парменидовского "бытия", а не гераклитовского становления. Когда он говорит о "ясном видении" актуально бесконечного, он имеет в виду не интуицию разума, а "интуицию рассудка" (правда, самим термином "интуиция" Кантор почти не пользуется). Тем самым Кантор возвращается к воззрению рационалистов XVII в. в вопросе об "органе" интуитивного "видения". Не "разум" романтиков и Гегеля, а "интеллект", "рассудок" "видит", по Кантору, актуально бесконечное. Возможно, что этим объясняется беспощадно отрицательное отношение Кантора к Канту. Ведь именно Кант, как было показано выше, утверждал, что наш "рассудок" (Verstand), или "интеллект", начисто лишен способности интуитивного видения. В кантовской теории познания Кантор видел недопустимое умаление мощи человеческого рассудка, воззрение самого нигилистического скептицизма. Говоря о кантовских антиномиях чистого разума, Кантор находит, что вряд ли что-либо еще – "не исключая скепсиса пирронизма и Академии, с которым у Канта столь много общего, – так способствовало дискредитированию человеческого разума и его способностей" (16, 87).

В каком же отношении к реальности находится, по Кантору, новое понятие актуальной бесконечности? Ответ Кантора на этот вопрос чрезвычайно интересен. Он предлагает различать два вида реальности математических понятий. Им присуща, во-первых, реальность, которую Кантор называет "имманентной", или "интрасубъективной". Это реальность математических понятий в свободном порождении нашего мышления. Это – обнаружение той *свободы* математики, которую Кантор считает исключительной и наиболее характерной чертой математики как науки. В *этом* смысле, согласно разъяснению Кантора, "мы можем считать целые числа действительными постольку, поскольку они занимают на основе определений вполне определенное место в нашем рассудке, *вполне ясно отличаются* (курсив мой. – В.А.) от других составных частей нашего мышления, стоят к ним в определенных отношениях..." (16, 30). Эту сторону своих размышлений Кантор называет "идеалистической" (16, 31). Но в основе "имманентной" реальности целых чисел лежит, по Кантору, реальность другого вида. Числам "можно приписать реальность также постольку, поскольку их следует рассматривать как выражения или *отображения процессов и отношений во внешнем мире, противостоящем интеллекту*, поскольку, далее, различные числовые классы... *являются представителями мощностей, имеющих действительное место в телесной или духовной природе*" (16, 30. Курсив мой. – В.А.). Эту сторону своих размышлений Кантор характеризует как "вполне реалистическую", а самую реальность этого типа называет "*транзиентной* реальностью целых чисел" (16, 30).

При этом Кантор не просто ставит оба эти вида "реальности" целых чисел один рядом с другим. Правда, он полагает, что математика в своем развитии совершенно свободна и связана только одним условием: ее понятия должны быть свободны от внутренних противоречий и должны находиться в неизменных, установленных определениями отношениях к понятиям, образованным раньше и уже наличным.

Развивая эти мысли, Кантор заключает, что при разработке своих идей математика "должна считаться *единственно лишь с имманентной* реальностью своих понятий и поэтому не обязана *вовсе* проверить также их *транзиентную* реальность" (16, 31).

И все же "свобода" математики – свобода, в которой Кантор даже видит ее "сущность" (см. 16, 32), вовсе не означает, по его уверению, произвола или спонтанности математически мыслящего ума. Оба вида реальности, присущие понятиям математики, – реальность "имманентная" и "транзиентная", – по его убеждению, "всегда совпадают в том смысле, что какое-нибудь понятие, принимаемое за существующее в первом отношении, обладает в известных, даже бесконечно многих отношениях и транзиентной реальностью" (16, 31). И Кантор подчеркивает согласие этого своего положения со взглядами Спинозы ("порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей"), а также Платона: "То, что можно познать, есть; того, чего нельзя познать, – нет, и в той же мере, в какой нечто есть, оно также и познаваемо" (мысли Платона Кантор излагает по Эдуарду Целлеру, см. 95, 541-602). А в одном из своих писем (по поводу различных точек зрения на актуально бесконечное) Кантор, говоря о противоположности бесконечных чисел числам конечным, подчеркивает, что свойства вида бесконечных чисел "*вполне зависят от природы вещей и образуют предмет исследования, а не нашего произвола или наших предрассудков*" (16, 81). Поэтому отрицание многими крупнейшими математиками актуально бесконечного представляется Кантору "немалым преступлением *против природы вещей, которые следует брать такими, каковы они в действительности*" (16, 86. Курсив мой. – В.А.).

Глубокое убеждение Кантора в "транзиентной" реальности математических понятий обусловило его резко отрицательное отношение к "теории знаков" Гельмгольца и к психологизму близкой к ней по духу теории Кронекера. Кантор сам отчетливо выдвинул основной пункт разногласия между ним и обоими этими видными учеными. Пункт этот –

субъективизм "знаковой" теории. "Было бы ошибочно думать, – указывал Кантор, – что противоположность их и моих воззрений сводится к противоположности между *номинализмом или концептуализмом*, с одной стороны, и защищаемым мною умеренным *аристотелевским реализмом* – с другой. Наоборот, *весьма поучительно* убедиться в том, что для обоих этих мыслителей числа представляют прежде всего *знаки*, но не знаки, скажем, для понятий, которые относятся ко множествам, а *знаки для вещей, отсчитываемых при субъективном процессе счета*. Само собой разумеется, что, с моей точки зрения, ход мыслей обоих этих работ представляет совершенное *hysteron proteron*"* (16,96-97).

* Греческое название логической ошибки в доказательстве, состоящей в том, что некоторый тезис доказывается с помощью положения, которое само может быть обосновано только на доказываемом тезисе.

Но признание зависимости понятия об актуально бесконечном "от природы вещей" еще не означает, конечно, что Кантор стоит в философском осмысливании основ математики на *материалистической* точке зрения. Признание независимого от личного сознания существования объектов науки может быть выражением не материализма, а объективного идеализма. Именно такова позиция Кантора. Для него понятия о множествах, несмотря на то, что он их называет "отображением процессов и отношений во внешнем мире", представляют "эйдосы", "универсалии" если не в прямом смысле Платона, воззрению которого они, впрочем, очень близки, то во всяком случае в смысле умеренного аристотелизма. Кантор сам недвусмысленно характеризует – и в этом он прав – собственную позицию как *идеалистическую*. Больше того. Распространенную в его время "боязнь бесконечности" (*horror infiniti*), как он ее называет, Кантор объясняет... "влиянием современного эпикурейски-материалистического духа времени" (16, 86). В противоположность этому материализму Кантор видит в своем понятии о множестве "нечто, родственное платоновскому *εἶδος*, *idéa*, а также тому, что Платон в своем диалоге "Филеб, или высочайшее благо" называет *μῦθόν* ("смешанное": из "предела" и "беспредельного". – В.А.)" (16, 69).

Философская слабость и несостоятельность взглядов Кантора – великого математика – не только в том, что "реальность" актуально бесконечного он понимает не в смысле материализма, а в смысле *объективного* идеализма. Философская слабость его состоит и в том, что, чрезвычайно ясно охарактеризовав понятие об актуально бесконечном как своеобразное интеллектуальное видение (интеллектуальную интуицию в смысле Декарта, Спинозы, Лейбница), Кантор совершенно не задается вопросом о генезисе, о происхождении этого понятия (этой интуиции) из *опыта*, из *практики*. Он ограничивается только тем, что показывает зависимость между интуитивной ясностью и четкостью понятия об актуальной бесконечности и ясностью и четкостью вводимых им *определений*, на которых это понятие основывается. Всюду, где у Кантора идет речь об интуитивной ясности и отчетливости понятий математики, имеется в виду интуиция не чувственная, а *интеллектуальная*, предполагающая при этом точную логическую выработку понятий с помощью определений, свободных от противоречий. Напротив, формы чувственной интуиции Кантор считает совершенно неспособными к образованию понятий математики и к решению ее специальных проблем. Так, проблема континуума, по Кантору, не может быть удовлетворительно решена с помощью кантовских априорных форм чувственной интуиции – пространства и времени, "так как и *пространство* и мыслимые в нем образы получают лишь с помощью уже логически готового континуума то содержание, благодаря которому они могут стать не только предметом эстетического рассмотрения, философского остроумия, или неточных сравнений, но и предметом трезвых точно-математических исследований" (16, 48).

Кантор ограничивается сказанным. Он не ставит вопрос о происхождении тех определений, на основе которых он вводит свои понятия о бесконечности. Генетическая точка зрения ему

совершенно чужда. Подобно великим рационалистам XVII в. он признает наличие интеллектуальной интуиции (понятий множества, актуальной бесконечности), но в отличие от них отказывается от философского объяснения этого наличия. Как *математик*, он считает себя (и вместе с тем всю математику) свободным от обязанности такого объяснения. Он даже полагает, что именно "свобода" математики, в частности свобода от обязательства дать философское объяснение математических понятий, была условием успеха *специальных* математических теорий. "Если бы, – утверждает он, – Гаусс, Коши, Абель, Якоби, Дирихле, Вейерштрасс, Эрмит и Риманн были обязаны подвергать всегда свои новые идеи метафизическому контролю (то есть философскому исследованию. – *В.А.*), то мы бы, право, не смогли наслаждаться грандиозной системой современной теории функций... Мы не видели бы перед собой великолепного расцвета теории дифференциальных уравнений в руках Фукса, Пуанкаре и многих других..." (16, 33).

Спору нет, математик не обязан быть философом. Никто не вправе вменить Кантору в обязанность вступать в обсуждение "метафизических", как он их называет, вопросов об отношении математических понятий к действительности и к практике. Но важно понимать, что эти вопросы как вопросы, философии возникают с непреложной необходимостью и что решение их может быть найдено только на путях диалектики.

Впрочем, не решая и даже не ставя сколько-нибудь обстоятельно вопроса о генезисе определений и понятий математики, которые мыслятся с интуитивной отчетливостью, Кантор видит, что понятия эти – если они истинны-имеют корни в самой реальности. Так, например, хотя современная теория функций была создана, по Кантору, "совершенно свободно", она "уже и теперь в своих применениях к механике, астрономии и математической физике обнаруживает, как этого и следовало ожидать, свое транзитное значение" (16, 33). Поэтому тезис о "свободе" математического творчества Кантор подвергает важному ограничению. "Если математика, – говорит он, – имеет полное право развиваться совершенно независимо от всяческих метафизических влияний, то, с другой стороны, я не могу этого права... признать, например, за аналитической механикой и математической физикой. По моему мнению, эти науки, как в своих основах, так и в преследуемых ими целях, *метафизичны*" (16, 33). На языке Кантора "метафизичность" математической физики (и аналитической механики) означает, что в этих науках неустранимо объяснение отношений, существующих между их понятиями и объективной реальностью. "Если они, – указывает Кантор, – пытаются освободиться от этого, как это было предложено недавно одним знаменитым физиком, то они вырождаются в какое-то "описание природы", которое по необходимости лишено свежего дыхания свободы математической мысли и способности *истолкования и объяснения* явлений природы" (16, 33-34).

Идеи Кантора оказали огромное влияние на развитие всей новейшей математики. Многие крупнейшие математики приступили к переработке ряда основных разделов математики в понятиях теории множеств. Основанная Кантором теория множеств содействовала перестройке и обоснованию математического анализа. Условием этого обоснования была разработка *теории пределов*. Но теория пределов сама опирается на строгое определение иррационального числа. Такое определение было разработано именно на фундаменте теории множеств Дедекиндом, Вейерштрассом и Кантором.

Разработка понятия о множестве способствовала возникновению новых частей математики. Это была сама теория множеств – общая и специальная теория "точечных" множеств; теория функций действительного переменного и ее подразделения (теория интегрирования, теория тригонометрических рядов, общая теория "разрывных" функций); теоретико-множественная топология; функциональный анализ.

Но теория множеств не только стала основой ряда новых важных частей математики. Понятия и методы этой теории стали оказывать мощное влияние на развитие и разработку большинства математических наук. В каждой отрасли математики, по утверждению П.Александрова, все больше распространяется метод определения предмета ее исследований: "как некоторого множества объектов, удовлетворяющих известной системе соотношений" (4, 15). Методы теории множеств проникли во все области математики. Они охватили самые различные части математического анализа: теорию функций комплексного переменного, теорию дифференциальных уравнений, вариационное исчисление и т.д. (см. 4, 15). При этом влияние оказали не только разработанные Кантором понятия о "мощности" множеств, о "вполне упорядоченных множествах", о "числовых классах", о "трансфинитных" числах и т.д. В трудах Кантора можно найти идеи, не столь подробно развитые, но тем не менее получившие дальнейшую жизнь и развитие в работах видных математиков других направлений. Не имея возможности останавливаться на этом вопросе в настоящей работе, отметим только четыре идеи. Во-первых, у Кантора мы находим мысль, подробно развитую Пуанкаре, – мысль о том, что под "существованием" математических объектов можно понимать лишь отсутствие противоречий в понятиях об этих объектах. Во-вторых, Кантор отстаивает "свободу" математического творчества – взгляд, который получит дальнейшее развитие в математическом "интуиционизме". В-третьих, Кантор ограничивает эту "свободу" возможностью плодотворной интерпретации и применения "свободно" создаваемых математикой новых принципов и понятий о ее объектах. В этом смысле Кантор разъяснял, что если, например, вводимое математикой новое число "неплодотворно или нецелесообразно, то это весьма скоро обнаруживается благодаря его полной непригодности, и тогда оно за отсутствием успеха отбрасывается" (16, 32). В более резкой форме взгляд этот был развит впоследствии Лузиным. В-четвертых, признавая, что новые принципы, понятия и законы математики усматриваются интуитивно, в порядке "внутреннего созерцания", или интеллектуального видения, Кантор сводит "интуитивность" этого видения к той полной ясности и отчетливости, которые возникают лишь на основе и в результате точных определений, изначально свободных от всякой неясности и противоречивости. Так, при введении новых чисел математика "обязана только дать определения их, благодаря которым они получают такую определенность и при известных обстоятельствах такое отношение к прежним числам, что их можно во всех данных случаях определенно отличать друг от друга" (16, 32). Это сведение интуитивности математических понятий к отчетливости, вводимой логическими определениями, получило дальнейшее развитие в математическом "интуиционизме".

Глава Восьмая

ПРОБЛЕМА ИНТУИЦИИ В ФИЛОСОФИИ МАТЕМАТИКИ ПУАНКАРЕ

После возникновения в XVII столетии новой математики и в особенности после того как первоклассные ученые приступили к строгой логической выработке анализа и в течение XIX в. добились в этом ценных результатов, в математике (и в логике) возникла тенденция, во многом изменившая прежнее – полулогическое, полуинтуитивное – понимание математики. Отныне стали стремиться к тому, чтобы не только довести до наивозможного минимума круг основных положений математики, приобретаемых с помощью интуиции, но и начисто свести математику к *логике*, рассматривать систему положений математики как результат строгой разработки учений *логики*. Подготовкой к обоснованию и выражению понятий математики понятиями логики была разработка языка логических символов, начатая Булем и выполненная в последнем десятилетии XIX в. и в первом десятилетии XX в. итальянским ученым Пеано и его последователями (Падоа и другими). Выражением важных математических понятий на

языке понятий логики занимались немецкие математики Фреге и Дедекинд. Систематически это направление было развито англичанами Расселом и Уайтхедом в капитальной трехтомной работе "Principia mathematica" (первое издание в 1910-1913 гг.). Для них математика есть не что иное, как логика. Интуитивные элементы математики исключаются. Содержание науки выводится из весьма небольшого круга определений и положений, принимаемых без доказательства. Слова языка, посредством которых в обычной жизни выражаются логические отношения, заменяются точно фиксированными символами. Выведение новых положений из принятых определений и исходных положений производится согласно строгим правилам логики. Талантливость ученых, создавших это направление, соединялась с их величайшим одушевлением, с твердым убеждением в том, что направление это (получившее впоследствии название "логицизма") как бы впервые открывает математике ее настоящую сущность. В уже цитированной статье Рассел писал: "Один из главных триумфов новейшей математики заключается в открытии, в чем, действительно, состоит математика" (14,83).

Увлечение новым пониманием предмета математики и ее логического характера шло у "логицистов" рука об руку с энергичным отрицанием *интуитивного* обоснования математики. Этому отрицанию подверглись не только грубо интуитивная трактовка математики и, в частности, геометрии, предложенная Шопенгауэром*, но и учение Канта о пространстве и времени как априорных формах интуиции, на которые, согласно Канту, опираются априорные синтетические суждения в геометрии и арифметике. Кант прямо утверждал в "Критике чистого разума", будто "все геометрические принципы, например, то, что в треугольнике две стороны больше третьей, всегда выводятся из интуиции (*aus der Anschauung*) a priori с аподиктической достоверностью, но никогда не извлекаются из общих понятий линии и треугольника" (65,39).

* Удивительное непонимание сущности анализа, проявленное Шопенгауэром, раскрыто в работе Альфреда Принцгейма "Ценность и мнимая не-ценность математики" (доклад на заседании Баварской академии наук в Мюнхене 14. III. 1904; напечатан в первом сборнике "Новых идей в математике". П., 1917, стр. 104-144). Ср. также критику Шопенгауэра у Кутюра (см. 12, 246).

Критика кантовского воззрения была критикой недостаточности *рационализма* в Кантовой теории математики. Критика эта выявила противоречие во взглядах Канта на логическую природу математики. Из некоторых мест второго издания "Критики чистого разума" ясно, что Кант допускал *рассудочное* происхождение геометрических истин и что в синтетическом единстве пространства он видел результат функции рассудка (см. 65, 160). Однако это признание роли интеллекта и логики в математических исследованиях и доказательствах подавляется у Канта основным для него воззрением, согласно которому априорные синтетические суждения имеют основу в интуиции – в наглядном созерцании. Уже Фреге, высоко оценивший проведенное Кантом различие синтетических и аналитических суждений, тем не менее подверг глубокой критике кантовскую теорию арифметики в своем труде "Основы арифметики" ("Grundlagen der Arithmetik". Breslau, 1884; второе издание на немецком и параллельно на английском языках – "Die Grundlagen der Arithmetik" – "The Foundations of Arithmetic". Oxford, 1953).

Таким образом, разработка "логицистического" учения, сводящего математику к чистой логике, оказалась связанной со спором философских направлений. Одно из них восходило к Лейбницу с его аналитической теорией суждения и с его замыслом "Всеобщей характеристики" (алгебры), приложимой ко всем возможным формам дедукции и формализующей все здание науки. Другое имело опору в теории познания Канта – в его классификации суждений на аналитические и синтетические и в "трансцендентальной

эстетике" с ее априорными формами пространства и времени, дающими начало различным формам математического созерцания.

Однако, несмотря на всю важность связи между направлениями математики и различными направлениями теории познания, наметившиеся внутри математики различия и разногласия по вопросу об интуиции имели в числе своих движущих сил мощные мотивы, возникавшие в ходе развития самой *математической науки* и имманентные ее специфическому содержанию и специфической проблематике. В ходе этого развития неуклонно укреплялась и оформлялась мысль, что математика не связана с *частными* родами предметов, которые могут быть даны нашей интуиции. Из науки о числах и величинах математика все более превращалась в общий метод доказательства и открытия. Процесс этот произошел не вдруг, а развивался путем ряда последовательных достижений. До мысли, что математика не есть наука о числах и величинах и что она не необходимо обусловлена интуитивно воспринимаемыми свойствами объектов, дошли, как указывает Кутюра, "лишь мало-помалу, вслед за открытием барицентрического исчисления Мёбиуса, исчисления эквиполлентных Беллавитиса, геометрического исчисления Грассмана, кватернионов Гамильтона, проективной геометрии Штаудта, теории ансамблей (множеств. – *В.А.*), теории субституций и групп, наконец, логического исчисления Буля" (12, 258). Именно Буль первый высказал положение, что занятие идеями числа и количества "не составляет сущности математики" (29, 12).

Следовательно, оформившаяся в новейшей математике критика интуиции как опоры и источника математического познания вовсе не была почерпнута математиками у философов. Начавшаяся в математике "тяжба" по вопросу о роли интуиции в математике, как правильно отметил Кутюра, была не только тяжбой "между Кантом и Лейбницем" (см. 18, 114), но и спором точек зрения, каждая из которых черпала доводы в свою пользу из соображений специально *математического* характера. В особенности направление, сводившее математику к логике ("логистика", "логицизм"), стремилось подчеркнуть свою независимость от философии и доказать чисто математическое происхождение своей точки зрения. Такова была позиция Рассела в эпоху создания им основных трудов по математической логике и, в частности, позиция пропагандиста и защитника его идей Луи Кутюра.

Направление математического "логицизма" представляло род позитивизма в философии математики. Декларации о полной независимости "логицизма" от философии, сопровождавшиеся у Кутюра высокомерными и презрительными насмешками по адресу философов, выражали очень относительную истину и очень крупное принципиальное заблуждение. Относительная истина состояла в том, что "логицисты" действительно ставили свои задачи как задачи чисто математические и стремились решать их только математическими средствами. Их отрицательное отношение к философии по сути было не столько отрицанием всей философии, философии вообще, сколько одной определенной философии – философии Канта; это был а критика интуитивизма его "трансцендентальной эстетики", критика его консервативной, вполне традиционной логики, его теории синтетических суждений. Напротив, "логицизм" очень уважительно отнесся к Лейбницу – к его аналитической теории суждения и истины, к его замыслу "Всеобщей характеристики", к его взгляду на определения и аксиомы. Совершенно не случайно поэтому, что именно Лейбницу были посвящены ценные исследования Рассела ("A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz", 1900, 2-ое изд., 1937) и Кутюра ("La logique de Leibniz", 1901; "Opusculs et fragments inédits de Leibniz", 1903).

Принципиальное заблуждение "логицизма" состояло в иллюзии, будто критическая позиция, занятая "логицистами" в отношении Канта, означала достижение ими полной независимости от всякой философии. В действительности наряду с аргументами, которые "логицизм" черпал из содержания самой математики как специальной _науки (в этом своем специальном

содержании, не обусловленном философией и от нее независимом), "логицизм" исповедовал, не отдавая себе в этом полного отчета, вполне определенную философию (гносеологию). Это была гносеология особой формы рационализма, предвестие которой "логицисты" нашли в философии и математике Лейбница. В этом смысле вопреки заявлению Кутюра критика, осуществляемая "логицистами", все же оставалась "тяжкой" если не между Кантом и Лейбницем, то по крайней мере между рационализмом "наполовину", признававшим огромную роль чувственной интуиции в познании, и рационализмом более "интеллектуалистическим", более последовательным, чем кантовский, стремившимся построить математику на чисто логической основе, без опоры или с минимальной опорой в интуиции. Попытка эта встретила критику. Первым серьезным критиком "логицистического" обоснования математики оказался крупнейший французский математик Анри Пуанкаре. Критическому разбору идей "логицизма" Пуанкаре посвятил работу "Математика и логика", печатавшуюся в XIII и XIV томах журнала "Revue de Méthaphysique et de Morale" (р. 815-835 и 17-34; русский перевод их появился в десятом сборнике "Новых идей в математике". П., 1915, стр. 1-52). Свои взгляды он изложил также в главе "Интуиция и логика в математике" в книге "Ценность науки" ("La valeur de la science". Paris, 1905, р. 11-34; русский перевод, М., 1906, стр. 11-42).

В отличие от "логицистов" Пуанкаре не отмежевывается от философии и не скрывает связи своих идей с идеями философов, в частности с учением Канта об априорных синтетических суждениях математики. Но, так же как и "логицисты", Пуанкаре в своих рассуждениях по вопросу об интуиции в математике не отделяет ясно то, что в его аргументации вызвано его философскими предубеждениями, от того, что в ней определяется специально математическими обоснованиями и что имеет значение и ценность независимо от его философских позиций и несмотря на характерный для них путаный, непоследовательный идеализм. Задачу этого разграничения Пуанкаре предоставляет своим читателям и критикам. Будучи выполнено, это разграничение дает интересный результат. Оно лишний раз подтверждает, что проблема интуиции имеет не только философское, но и положительное научное содержание. Критика Пуанкаре показала, что сведение математики целиком к одной лишь логике встречает значительные трудности. Эти трудности не временные и обусловлены не только недостатком изобретательности "логицистов", пытавшихся свести математику к логике. Основа трудности здесь в том, что из математических рассуждений не могут быть полностью удалены некоторые их элементы и принципы, основывающиеся уже не на логике, а на интуиции, то есть на непосредственном интеллектуальном усмотрении.

К сожалению, отчетливость в постановке вопроса о возможности сделать математику независимой от интуиции осложняется у Пуанкаре многозначностью его понятия об интуиции. В этом понятии математика постоянно смешивается с философией, математическая интуиция – с кантовскими априорными синтетическими суждениями*. Смешение это сильно затемняет проблему. Кантовский априоризм и смешение его с вопросом об интуиции способствуют возникновению ошибочного взгляда, будто несостоятельно и идеалистично *всякое* учение и *всякое* понятие об интуиции, будто признать, как это делает Пуанкаре, существование интуитивных элементов математики можно, только соглашаясь с учением Канта об априорном характере и чувственной природе интуиции пространства и времени.

* Вот один из многочисленных примеров. В работе "Математика и логика", говоря о том, что Рассел вводит принципы, которые он выдает за недоказуемые, Пуанкаре возражает: "Но эти недоказуемые принципы... не что иное, как обращения к интуиции, синтетические суждения а priori" (18, 19). Здесь интуиция в математике прямо отождествлена с кантовским априорным синтетическим суждением. Но это совершенно неверно. Можно признавать факт существования интуиции в математике, но при этом не сводить интуицию к ее кантовскому типу! Заметим здесь, что на связь идей Пуанкаре со взглядами Канта не было обращено

достаточное внимание. Может быть, это объясняется тем, что связь эта рельефнее всего выступает именно в вопросе о роли интуиции в математике. А проблему интуиции философы своим вниманием не жаловали. К вопросу об отношении Пуанкаре к Канту привлек внимание Абель Рей. В книге "Современная философия" ("La philosophie moderne". Paris, 1908) Рей писал о теории Пуанкаре: "Не обратили достаточного внимания на ее связь с кантианством, из которого она вполне заимствует теорию синтетических суждений а priori..." В.И. Ленин, читавший и конспектировавший книгу Рея, дважды подчеркнул в процитированном нами месте фразу Рея об отношении Пуанкаре к Канту, а на полях конспекта написал: "Пуанкаре и Кант" (3, 414).

В одних случаях "интуиция" выступает у Пуанкаре как принцип математического рассуждения, как основание и условие математической дедукции. В других же случаях "интуиция" толкуется как синоним математической "догадки", математического вдохновения, как условие творчества в математике. Особенно ясно этот последний смысл термина "интуиции" проглядывает в третьей главе книги "Наука и метод" с ее знаменательным названием "Математическое творчество" (78, 43-63). Здесь "интуицией" Пуанкаре называет просто чувство того порядка, в каком должны располагаться элементы математического рассуждения или доказательства. Это "интуиция математического порядка, дающая возможность угадывать гармонию и скрытые отношения" (78, 47). И Пуанкаре поясняет понятие интуиции, рассказывая об обстоятельствах, при которых им была найдена и разработана теория так называемых фуксовых функций. В этом рассказе, который сам по себе чрезвычайно интересен и ценен для психологии научного открытия, Пуанкаре особенно подчеркивает внезапность интуитивного усмотрения и непосредственность сознания его безусловной истинности, чувство абсолютной уверенности, сопутствующее вдохновению (см. 78, 53-55).

С этим значением интуиции как догадки и вдохновения близко соприкасается другое. Под "интуицией" Пуанкаре часто понимает дар математического творчества, способность к математическому изобретению, к открытию новых математических идей. В этом смысле "интуиция" отличается у него от "логики" как искусства доказательства уже найденных идей. Отличается, но не противопоставляется. Понятые в этом значении "интуиция" математика и "логика" математика друг друга предполагают и взаимно дополняют. "Посредством логики доказывают, – поясняет Пуанкаре, – посредством интуиции изобретают" (78, 137). "Логика говорит нам, что на таком-то и таком-то пути мы, наверное, не встретим препятствий; но она не говорит, каков путь, который ведет к цели. Для этого надо издали видеть цель, а способность, научающая нас видеть, есть интуиция. Без нее геометр был бы похож на того писателя, который безупречен в правописании, но у которого нет мыслей" (78, 137).

Конечно, бесполезно спорить о словах. Нельзя никому запретить называть "интуицией" способность изобретения и предшествующую доказательству способность предвидения. Но надо точно оговорить этот смысл понятия "интуиции" и отличить его от понятия о логически невыводимых элементах доказательства. Пуанкаре не делает этой оговорки. У него "интуиция" выступает то как "нелогический" элемент или основа доказательства, то как способность изобретения. В первом смысле она принадлежит все же к аппарату или системе доказательства, и тогда возникает вопрос об отношении между интуитивными и логическими элементами доказательства. Во втором смысле она действие ума, не входящее в систему доказательства, и составляет предмет исследования не логики, не теории познания, не методологии, а психологии творчества, психологии изобретения, эвристики. У Пуанкаре оба эти значения не разделены, а смешиваются, затрудняя понимание и вызывая справедливые нарекания в неясности вроде тех, которые сделал Кутюра.

Совершенно ясно, что совсем не этот смысл термина "интуиция" (не интуицию как "догадку") имели в виду математики и логики, оспаривавшие, как Рассел и Кутюра, роль интуиции в математическом доказательстве и рассуждении. У них речь шла не о догадке, не о вдохновении, а об интуиции в ее гносеологически-логическом, если позволено так выразиться, содержании. Они не касались вопроса о том, как приходит математику на ум его открытие. Их интересовал (как, впрочем, и самого Пуанкаре) вопрос, можно ли в логическом строении математического доказательства найти такие элементы, которые входят в него не как звенья логической связи, а как интуитивные основы всей цепи дедукций и как интуитивные предпосылки самих логических связей. "Логицисты" утверждали, что, введя без доказательств небольшой круг определений, математика в дальнейшем развитии своих дедукций не нуждается больше ни в каких интуитивных усмотрениях; все остальное в ней – дело одной логики, задача чисто логического построения. И до возникновения "логицизма" все математики были согласны с тем, что дедукция предполагает первые предложения, которые наука вынуждена постулировать и которые в этой науке не выводятся. И точно так же все были согласны с тем, что источник этих постулатов может быть различный. Новым в "логицизме" было утверждение, что в отличие от других дедуктивных наук математика, строго говоря, не нуждается в постулатах. Различные математические теории, доказывал Рассел, опираются не на собственные интуитивно созерцаемые *аксиомы*, а только на *определения*. Математика состоит (как выразился Кутюра, поправляя Максима Бохера) в дедукциях, производимых "от логических определений по логическим принципам" (12, 186). Что касается объектов математики, то в отличие от объектов других дедуктивных наук они "определяются в функции одних только логических констант" (12, 186). И если по форме математика – "ансамбль выводов, сообразных с принципами логики", то по содержанию она "ансамбль определений, содержащих только термины логики" (12, 186).

Выступая против "логицизма", Пуанкаре имел в виду не только эвристическое понимание интуиции, но и логико-гносеологический предмет спора. Особенно в своей полемике с Кутюра он понимает под "интуицией" уже не "вдохновение", не "догадку", а прямые, не опирающиеся на логику интеллектуальные усмотрения. В статье "Математика и логика" Пуанкаре спорит с Расселом, Пеано и их единомышленниками уже не как психолог, исследующий условия математического открытия, а как *математик*, против математиков по *существованию* теории математического *доказательства*.

Вопрос об интуитивных предпосылках науки связывается у Пуанкаре с вопросом о природе и видах *аксиом*. Он рассматривает этот вопрос в первой части книги "Ценность науки". Характер аксиом выясняется здесь путем разбора четырех примеров. Это аксиомы:

1. "Две величины, равные третьей, равны между собой";
2. "Если теорема справедлива для 1 и если доказывается, что она справедлива для $n + 1$, когда справедлива для n , то она будет справедлива для всех целых чисел";
3. "Если точка C лежит на прямой между A и B , а точка D между A и C , то точка D будет лежать между A и B ";
4. "Через одну точку можно провести только одну параллельную данной прямой" (77, 20-21).

Согласно утверждению Пуанкаре, все эти четыре аксиомы "должны быть приписаны интуиции" (77, 21). Однако познавательная функция их, по Пуанкаре, не одна и та же. Первая из них выражает одно из правил формальной логики. Вторая есть настоящее априорное синтетическое суждение в кантовском смысле и не может быть получена путем логического анализа понятий. В математических рассуждениях она играет чрезвычайно важную роль, так как на ней основывается строгая математическая индукция. Третья апеллирует к

пространственному представлению. Наконец, четвертая есть скрытое определение. Это знаменитый постулат Евклида, основа его теории параллельных (см. 77, 21).

Из дальнейших разъяснений Пуанкаре видно, что он отличает интуицию чувственную от интуиции интеллектуальной и что в основу строгих математических рассуждений он кладет не чувственную, а именно интеллектуальную интуицию. "Мы имеем, – поясняет он, – несколько родов интуиции; сначала обращение к чувствам и воображению; затем обобщение посредством индукции, так сказать, срисованное с приемов экспериментальных наук; наконец, мы имеем интуицию чистого числа – ту интуицию, из которой вышла вторая из только что приведенных мною аксиом и которая может дать начало настоящему математическому рассуждению" (77, 22).

Это разъяснение Пуанкаре доказывает несправедливость критики Кутюра, который, по-видимому, решил, что интуиция, признаваемая Пуанкаре, не интеллектуальная, а обычная интуиция, основывающаяся на наглядном чувственном представлении. "Я пожертвую строгостью ради ясности, – обращался Кутюра к Пуанкаре, – не ради той *логической* ясности, которая неотделима от строгости и которую можно получить лишь с помощью логического символизма, но ради той вульгарной ясности, которую называют *интуицией* и которую так прославляет г. Пуанкаре" (18, 54). В другом месте Кутюра прямо обвиняет Пуанкаре в том, что под интуицией он не понимает интуицию интеллектуальную, которая одна лишь приемлема в математическом рассуждении. "Выдвигание против логиков ("логицистов". – В. А.)... неопределенного понятия *интуиции*, – пишет Кутюра, – является злоупотреблением, особенно, когда не указывают точно, о какой интуиции идет речь. Об интеллектуальной ли интуиции, которая касается отношения идей, или о чувственной интуиции, которая принимает неизбежно пространственную форму? Обе эти интуиции радикально отличаются друг от друга. Все логики (опять-таки "логицисты". – В. А.) готовы признать, что их принципы вытекают из интеллектуальной интуиции, то есть являются объектами непосредственного познания разумом; но весьма немногие согласятся с тем, что они вытекают из чувственной интуиции и основываются, например..., на пространственных схемах" (18, 68-69).

Упрек Кутюра несправедлив. В нем верно, что Пуанкаре не всегда точно характеризует свою интуицию как интеллектуальную. Но приведенный выше разбор четырех видов аксиом доказывает, что Пуанкаре четко отличал интуицию интеллектуальную от чувственной. Когда он говорит о математических рассуждениях, опирающихся на принцип полной индукции, и когда он утверждает, что этот принцип предполагает обращение к интуиции, он имеет в виду именно интеллектуальную интуицию, как ее понимает Кутюра.

В книге "Ценность науки", в главе "Интуиция и логика в математике", подчеркивается интеллектуальная, не-чувственная природа интуиции, которые необходимы аналитикам для открытий в математике. Чтобы иметь возможность быть изобретателями, аналитики, по утверждению Пуанкаре, "должны без помощи чувств и воображения иметь непосредственное ощущение того, что создает единство рассуждения..." (77, 33). Пуанкаре настаивает на том, что "интуиция чистого числа – та, из которой может быть получена строгая математическая индукция, – отличается от чувственной интуиции, для которой работает воображение в собственном смысле" (77, 32). У интуиции чувственной и интуиции интеллектуальной "не один и тот же объект, и они, по-видимому, пользуются двумя различными способностями нашей души; можно сказать, что это два прожектора, наведенные на два чуждые друг другу мира" (77, 33). Различию этих двух способностей соответствует и различие предмета познания, познавательных задач. Интеллектуальная интуиция – орган познания и необходимое условие научного творчества в сфере анализа: "Интуиция чистого числа, интуиция чистых логических форм как раз озаряет и направляет тех, кого мы называли аналитиками" (77, 33).

Именно она позволяет им "не только доказывать, но еще и изобретать. Через нее-то они подмечают сразу общий план логического здания" (77, 33).

На этот интеллектуальный характер интуиции Пуанкаре не обратил внимания Кутюра в своей полемике против него. Он как будто не замечает, что Пуанкаре, как было здесь показано, не только настаивает на существовании интеллектуальной интуиции, но и признает за ней чрезвычайно важное значение. Не станем слишком винить Кутюра в этой невнимательности. Пуанкаре сам подал повод к недоразумению. Как было уже указано, его суждения о видах интуиции и об отношении между ними весьма непоследовательны. В одних случаях у него вполне ясно выступает понятие об интеллектуальной интуиции, и она четко отделяется от интуиции чувственной. Но он не придерживается строго этого разграничения. Точнее говоря, он полагает, что интеллектуальная интуиция – очень редкий дар и свойственна очень немногим умам. Замечательно владел ею, по мнению Пуанкаре, французский математик Эрмит (Hermite). В беседах он "никогда не прибегал к чувственному образу" (77, 32). И все же собеседник скоро замечал, что самые абстрактные сущности были для него как бы живыми существами.

Выделяя интеллектуальную интуицию, Пуанкаре ограничивает ее применение в математике. Он видит, что в науке нового времени сфера интуиции заметно сужается. Современное сознание требует у интуиции все больше и больше уступок в пользу логики. Этот процесс Пуанкаре считает понятным и даже правомерным. "Интуиция, – говорит он, – не может дать нам строгости, ни даже достоверности – это замечается все больше и больше" (77, 17). Строго сформулированные, логически доказанные предложения подрывают доверие к интуиции. Например, смутная идея непрерывности, которой математика первоначально была обязана интуиции, разрешилась по мере успехов анализа в сложную систему неравенств, касающуюся целых чисел.

И все же заключение "логицистов", будто в математике пришла пора вовсе освободиться от необходимости прибегать в своих рассуждениях к интуиции, не может быть, по мнению Пуанкаре, обосновано: "Чистая логика всегда привела бы нас только к тавтологии; она не могла бы создать ничего нового; сама по себе она не может дать начало никакой науке" (77, 20). Чтобы создать арифметику, чтобы создать геометрию или какую бы то ни было иную науку, "необходимо нечто другое, чем чистая логика" (77, 20). Это другое – интуиция, но не основывающаяся на чувствах и воображении или на простом индуктивном обобщении, а "интуиция чистого числа" (77, 22). "В новейшем анализе..., – говорит Пуанкаре, – находят место лишь силлогизмы и апелляция к этой интуиции чистого числа – единственной интуиции, которая не может обмануть нас" (77, 22-23). Именно поэтому можно сказать, что ныне "достигнута абсолютная строгость" (77, 23).

Такое понимание интуиции является "интуицизмом" *ограниченным*. В процессе "арифметизации" геометрии и "логизации" математики в целом Пуанкаре видел процесс правомерный и плодотворный для науки. Он готов был согласиться с тем, что аксиомы геометрии не интуитивно постигаемые "самоочевидные истины", а скрытые дефиниции. Соглашаясь с тем, что в основе геометрии лежат "свойства твердых тел" (76, 66), что метрическая геометрия есть изучение твердых тел, а проективная геометрия – изучение света, он, однако, не мог согласиться с утверждением, будто геометрия – опытная наука, так как в таком случае "она не была бы наукой точной и должна была бы подвергаться постоянному пересмотру" (76, 66). В *этом* вопросе он не антагонист Рассела, Кутюра, а их единомышленник. Но он никак не мог согласиться с тем, что таковы же аксиомы *арифметики*. "Я не говорю, – пояснял он тут же, – об аксиомах арифметики" (76, 67). Для "логизации" арифметики, по его мнению, существует предел.

Сказанным объясняется непримиримость его полемики с "логицистами", которых он называет "логиками". По вопросу о принципе полной индукции он не хотел идти на уступки. Поэтому он выдвигает против "логицистов" возражение: арифметика опирается не на логические определения (которые будто бы представляют нечто условное), а на *аксиомы*, в которых Пуанкаре видит положения, усматриваемые интуитивно. Он полагает, что существование математического "принципа полной индукции" и подобных ему принципов "является камнем преткновения для непримиримых логиков" (18, 5). Согласно мнению "логиков" (то есть "логицистов"), принцип полной индукции "не есть аксиома в собственном смысле слова и не синтетическое суждение *a priori*, это просто определение целого числа. Значит, это – простое условное соглашение (*convention*. – *В.А.*)" (18, 5). Взгляд этот дает полное основание для причисления Пуанкаре к "конвенционалистам". Из многочисленных конвенционалистских высказываний Пуанкаре напомним лишь некоторые. "Геометрия, – читаем мы в его статье "Пространство и время", – есть некоторое условное соглашение, своего рода компромисс между нашей любовью к простоте и нашим желанием не слишком далеко удалиться от того, что нам сообщают наши инструменты" (15, 79). Здесь Пуанкаре говорит о геометрии не как математик, а как плохой философ.

Рассуждая о геометрических аксиомах, Пуанкаре полагает, будто они (в отличие от аксиом анализа) *"не являются ни априорными синтетическими суждениями, ни экспериментальными фактами"*. Они суть *условные соглашения* (*des conventions*)... Самый выбор остается *свободным* и ограничен лишь необходимостью избегать всякого противоречия" (76, 66).

Наконец, такими же "условными соглашениями" он называет новый взгляд теории относительности на пространство и время как на четырехмерный континуум: "Мы усвоили известное условное соглашение, потому что оно казалось нам удобным, и мы сказали, что ничто не может заставить нас покинуть его" (15,90).

Философскую путаницу и беспомощность Пуанкаре, его колебания то в сторону идеализма, то в сторону материализма, релятивизм, смешение материалистического и идеалистического понятий об опыте, его принадлежность к школе Маха в понимании законов природы отмечал В.И.Ленин в работе "Материализм и эмпириокритицизм". Пуанкаре, будучи математиком и физиком, "не интересуется, – пишет В.И.Ленин, – сколько-нибудь существенно философской стороной вопроса (об отношении научных понятий к реальности. – *В.А.*)" (2, 240). Там же, где Пуанкаре все-таки вступает в сферу философии, Ленин оценивает его философские взгляды (так же и взгляды П.Дюгема) как "особенно сбивчивые и непоследовательные" (2, 41). "...*"Философию"* Пуанкаре достаточно только отметить и пройти мимо..." (2, 279). Но, будучи, по словам Ленина, "мелким философом" (2, 152), Пуанкаре часто в ходе своих специальных научных работ "оступается" в область философии. В философии он обнаруживает явный крен в конвенционализм. Ленин указал, что Пуанкаре "вполне в духе Маха выводит законы природы – вплоть до того, что пространство имеет три измерения, – из "удобства"" (2, 283).

Так обстоит дело в плане философии, теории познания. Однако в *математическом* споре о логическом характере математики Пуанкаре не конвенционалист. В этом споре он, напротив, нападает на "логицистов" именно за то, что в принципе полной индукции они видят только логическое определение или, еще точнее, только условное соглашение. Свою критику Пуанкаре изложил особенно обстоятельно в статье "Математика и логика". По его разъяснению, "слово существовать в математике может иметь только один смысл, оно означает именно отсутствие противоречия... Определяя какой-либо предмет, утверждают, что это определение не заключает в себе противоречия" (18, 6-7). Если дана система постулатов и если мы можем доказать, что эти постулаты не заключают в себе противоречия, то, согласно Пуанкаре, мы действительно вправе сказать, что они представляют определение одного из фигурирующих в них понятий. Но если мы не можем доказать этого, "то приходится принять

это положение без доказательства, и тогда оно является аксиомой" (18, 7). В этом случае, "если бы мы захотели искать определение в постулате, мы бы все же нашли аксиому в определении" (18, 7).

Именно так обстоит дело, согласно взгляду Пуанкаре, с принципом полной индукции. Ведь при исследовании отсутствия противоречия приходится ссылаться "на тот самый принцип полной индукции, который как раз и надлежит проверить" (18, 8). Недоказуемые принципы, составляющие исходные положения математики, утверждает Пуанкаре, "суть не что иное, как обращения к интуиции..." (18, 19). Из девяти указанных "логицистами" неопределимых понятий и из двадцати недоказуемых положений (Пуанкаре даже думает, что их больше), образующих устои "логицизма", "каждое предполагает новый и независимый акт нашей интуиции..." (18, 20).

До сих пор Пуанкаре возражал Расселу как математик математику или как логик логику, и с этим его возражением нельзя не считаться. Но, верный своему кантианскому предрассудку, он тут же добавляет: а почему не сказать прямо, что каждый такой новый и независимый акт интуиции есть "подлинное синтетическое суждение *a priori*" (18, 20)? Выдвигая это предложение, Пуанкаре покидает почву науки и становится на почву ошибочного идеалистического априоризма кантовского типа.

Но против "логицистов" Пуанкаре выдвигает и другое возражение. "Логицисты" не только полагают в основу математики чисто логические определения, лишённые интуитивной непосредственности. Они, кроме того, утверждают, что если интуитивные элементы ещё можно встретить среди исходных положений математической дедукции, то уж во всяком случае они нигде не могут встретиться в самой дедукции. Пуанкаре так понял этот тезис "логицистов": они говорят, что, делая начальные ссылки на интуитивно найденные положения, они обращаются к интуиции в последний раз; что больше им к помощи интуиции обращаться не придется и что в дальнейшем можно будет строить математику, не обращаясь к посредству какого-либо нового элемента (см. 78, 176). Пуанкаре доказывает, что это утверждение "логицистов" осталось у них необоснованным, так же как и утверждение о чисто логическом характере исходных определений математики. Разбирая доказательства Рассела (и попутно Гильберта, который, как признает сам Пуанкаре, не был "логицистом" в духе Рассела), Пуанкаре находит, что ещё до того как "логицисты" обосновывают в своих рассуждениях принцип полной индукции, они применяют – без доказательства – этот же принцип и, следовательно, сами того не замечая, обращаются к интуиции.

В книге "Наука и гипотеза" рассуждение, в котором применена математическая полная индукция, называется "рекуррентным рассуждением" (*le raisonnement par récurrence*). И здесь Пуанкаре опровергает мнение тех, кто надеется обосновать принцип полной индукции посредством аналитической логики и доказательства. Правда, утверждает Пуанкаре, можно легко переходить от одного выражения к другому и создавать для себя таким образом иллюзию, будто доказали законность рекуррентного рассуждения (см. 76, 22). Но в конце концов всегда приходится остановиться: мы всегда придем к недоказуемой аксиоме, которая в сущности будет не чем иным, как предложением, подлежащим доказательству и лишь переведенным на другой язык. В результате "нельзя не прийти к заключению, что способ рекуррентного рассуждения не сводим к принципу противоречия" (76, 23).

В конце исследования, посвященного вопросу об интеллектуальной интуиции в математике, Пуанкаре приходит к выводу, что эта интуиция, как факт математического знания, как условие математического рассуждения, существует. Вывод этот не должен остаться без дальнейшего рассмотрения. Здесь естественно и совершенно неизбежно возникают вопросы: каково реальное происхождение (генезис) этого факта? В каком отношении стоит непосредственное

усмотрение (интеллектуальная интуиция) к предшествующему ему опыту-к чувствам, к интуициям чувственным? Иначе, каким образом опосредствована в ходе развивающегося познания "непосредственность" математической интуитивной "очевидности"? Каков путь практики, приводящий математическую науку на высоких ступенях ее развития к актам созерцания, или к усмотрениям, которые на этих ступенях представляются уже как "непосредственные"? Пуанкаре понимает, что такие вопросы правомерны. Он сам формулирует их (хотя далеко не точно) как вопросы о генетической связи между интуицией интеллектуальной и интуицией чувственной. "Не менее ли глубока, – спрашивает Пуанкаре, – чем кажется с первого взгляда, пропасть, которая разделяет их? Не окажется ли при небольшом внимании, что эта чистая интуиция сама по себе не может обойтись без помощи чувств?" (77, 32). Но, поставив "с грехом пополам" вопрос, Пуанкаре отказывается сколько-нибудь серьезно исследовать его. "Это, – говорит он, – дело психолога и метафизика (то есть философа. – В.А.), и я не стану разбирать этот вопрос" (77, 32). Пуанкаре даже не подозревает, что ответ на сформулированный им вопрос о связи интеллектуальной интуиции с практикой, с чувственным опытом дан в философии диалектическим материализмом. "...Беда Дюгема, Сталло, Маха, Пуанкаре", как показал В.И.Ленин, в том, "что двери, открытой диалектическим материализмом, они не видят" (2, 297).

Если бы Пуанкаре ограничился одним лишь утверждением о существовании интеллектуальной интуиции в математике, то с философской точки зрения его тезис не вызывал бы возражений. Он был бы "только" недостаточным. Он подлежал бы рассмотрению, оценке и критике, но только с точки зрения математической, "вмешиваться" в которую философия не может. Если математика признает, что принцип математической полной индукции вводится "не на основе закона противоречия", то есть не посредством логического доказательства, а посредством "интеллектуальной интуиции" (как утверждает Пуанкаре в выше процитированном нами месте), то философский вопрос может состоять лишь в том, каким образом на основе практики, повторяющейся в миллиардах случаев, могли сложиться и кристаллизироваться в математическом мышлении эти "интуиции", или "непосредственные" усмотрения разума. Так ставит вопрос об интуитивном знании диалектический материализм, и это единственно правильная его постановка.

Но Пуанкаре спорит с "логицистами" не только как математик одной школы с математиками другой школы. В свои математические рассуждения он привносит свои философские предрассудки. Правомерно доказывая (в качестве математика), что оправдание принципа полной индукции не может быть достигнуто с помощью одного лишь логического закона противоречия, он предлагает неверное, идеалистическое, объяснение этой невозможности. Он правильно отвергает конвенционалистское объяснение принципа полной индукции. "Нельзя видеть в нем, – поясняет он, – только условное соглашение" (76, 23). Но он ошибочно полагает, будто этот принцип "есть истинный образец априорного синтетического суждения" (76, 23). Пуанкаре соглашается, что нельзя ввести принцип полной индукции, не поставив вопрос о том, "почему же суждение, выражающее этот принцип, возникает перед нами с непреодолимой очевидностью?" (76, 23). Но его ответ на этот вопрос не содержит ни малейшего упоминания о роли практики и потому звучит отвлеченно и вполне идеалистически: "Здесь обнаруживается *только* (курсив мой. – В.А.) утверждение могущества разума, который способен постичь бесконечное повторение одного и того же акта, раз этот акт возможен хотя бы однажды" (76, 23-24). Таким образом, конвенционалистское объяснение принципа полной индукции хотя и отвергается, однако не с позиций материализма и материалистического понимания практики, а с позиций априористического идеализма.

В работах Пуанкаре необходимо четко отделять то, что в них относится к их специальному – математическому – содержанию, от того, что навеяно и внушено их философской – гносеологической – тенденцией. Пуанкаре – крупнейший математик и физик. Постановка

вопроса об интуиции возникла у него из потребности выяснить, какую роль может играть логика и, в частности, логический принцип противоречия при обосновании рекуррентного рассуждения – начала математической полной индукции. Решение этого вопроса в значительной мере обусловлено у Пуанкаре специально математическими соображениями. Такой же специальный смысл имела и его принципиальная полемика с "логицистами". Это был спор между математиками о границах формально-логических принципов в обосновании математики как науки. Но, развивая свои взгляды, Пуанкаре не остался внутри пределов математики и, выйдя из них, перешел на почву философии. Войдя в интеллектуальную атмосферу буржуазной философии, господствовавшей в конце XIX – начале XX в. в Европе, Пуанкаре некритически усвоил ряд идей, сближавших его воззрения с воззрениями Канта (априоризм, теория априорных синтетических суждений, взгляд на пространство и время как на интуитивные формы чувственности и т.п.), с воззрениями Маха (принцип экономии мышления), прагматистов ("удобство" как основание для выбора аксиом). Срывы, ведущие к "конвенционализму" и противоречившие *основной* линии Пуанкаре, как математика, могут быть объяснены этими влияниями.

Глава Девятая

"ИНТУИЦИОНИЗМ" И ПРОБЛЕМА ИНТУИЦИИ В МАТЕМАТИКЕ

Дальнейшим – после Пуанкаре – этапом в разработке учения об интуиции в математике стало направление, получившее название "интуиционизма". Видные деятели этого направления – голландский математик Брауэр (L.E.J. Brouwer) и швейцарский математик Герман Вейль (Hermann Weyl).

Подобно "логицизму" Рассела и "формализму" Гильберта "интуиционизм" возник и развивался во влиятельное течение не в качестве философского или гносеологического направления, а как направление *математическое*. По крайней мере отчасти его возникновение было попыткой преодолеть трудности, обнаружившиеся при обосновании математики средствами "логицизма" и "формализма". Но так как вопрос был поставлен именно об *обосновании* математики, то при его разработке представители всех трех направлений – "логицизма", "формализма", "интуиционизма" – независимо от своих намерений постоянно входили в обсуждение "пограничных" проблем математики, логики и философии. Уже у Кантора, чьи взгляды сложились до возникновения этих трех течений, философия вторгается в математические исследования. Вопросы о "трансфинитном" Кантор сам признал относящимися "к ведению главным образом метафизики и математики". В работах, излагающих воззрения на актуально бесконечное, Кантор самым тщательным образом исследует взгляды по этому вопросу крупнейших философов – античных, средневековых, мыслителей XVII-XVIII и XIX вв. – начиная от Демокрита и Платона вплоть до Больцано, Зигварта и Вундта. То же отношение к философии свойственно и математическому "интуиционизму". Это не разновидность философского интуитивизма – вроде интуитивизма, характерного для феноменологии Гуссерля, – а особое направление в обосновании *математики* и особая разработка ряда *специально математических дисциплин* и учений, таких, как математическая логика, теория континуума, дифференциальное и интегральное исчисления, теория множеств, топология, теория функций и т.д. Совершенно недопустимо поэтому отождествление математического "интуиционизма" с интуитивизмом в философии.

Однако идеи, на которых основываются у "интуиционистов" понятия и учения математики, были таковы, что требовали ясного понимания отношений, например, между "интуицией" в математическом и "интуицией" в философском смысле этого понятия или между

"становлением" в специально математическом, принятом "интуиционистами" смысле, и "становлением" в философском значении. Не удивительно поэтому, что Г.Вейль, заканчивая свой обзор состояния проблемы познания в математике от учения Анаксагора до символической математики Гильберта, подчеркивает, "как тесно сплетается в своих основах математика с общими проблемами познания" (5, 33).

Вполне ясное осознание своих собственных философских принципов "интуиционистами" достигнуто не было. В то же время логика развития школы вела к тому, что внимание к философским вопросам математики непрерывно нарастало.

В 1913 г. в бюллетене Американского математического общества появилась важная работа лидера "интуиционизма" Брауэра "Интуиционизм и формализм". За ней последовали опубликованные в журнале "Mathematische Annalen" статьи Брауэра, посвященные обоснованию интуиционистской математики: "Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik" (№93, 95, 96). В последующих трудах Брауэр переходит к более широкой разработке вопроса об отношении математики к философии ("Consciousness, Philosophy and Mathematics", 1948).

Обращался к вопросам философии и Г.Вейль. В 1919 г. он опубликовал работу "О новом кризисе основ математики" в журнале "Mathematische Zeitschrift". Во второй половине 20-х годов вышла его философская работа "Философия математики и естествознания" (переведена на английский язык в 1948 г.).

В работах "интуиционистов" необходимо отличать то понятие об интуиции, к которому они пришли, исходя из собственно математических проблем, и которое было необходимо им для освещения и объяснения путей математического творчества, от понятия об интуиции, частично почерпнутого ими из идеалистической философии и не связанного необходимой связью с содержанием научных теорий. Не все, что писали "интуиционисты" об интуиции, – "интуитивизм" в идеалистическом смысле слова. Исследования "интуиционистов" и их понятия об интуиции связаны с важными для математики, имеющими положительное значение и чрезвычайно ценными для науки вопросами о роли построения ("конструирования") в доказательствах математической науки.

Определение "интуиционизма" мы находим в книге А.Рейтинга "Обзор исследований по основаниям математики. Интуиционизм. Теория доказательства" (русское издание, М.-Л., 1936). Согласно определению Рейтинга, к "интуиционистам" принадлежат математики, которые принимают два следующих принципа: 1) "Математика обладает не только чисто формальным, но и содержательным значением"; 2) "Математические предметы непосредственно постигаются мыслящим духом; следовательно, математическое познание не зависит от опыта" (7, 9).

Математическое содержание этого определения смешано с философским. Первое положение – полемическое. Оно направлено против "логицизма", надеявшегося построить все здание математики из одних формальных логических элементов. Второе положение *сочетает логическую* характеристику математического познания – как базирующегося на непосредственном интеллектуальном усмотрении основных истин математики – с *философским* выводом, согласно которому математическое познание как познание *непосредственное*, интуитивное, будто бы априорно, независимо от опыта.

Это философское содержание вывода совершенно идеалистично. Больше того. "Вывод" вовсе не вытекает из посылки. Из признания непосредственного (интуитивного) характера основных воззрений математики отнюдь не следует вывод об априорности математических аксиом, а

следует только вопрос: на чем основывается та непосредственность, с какой высокоразвитому математическому сознанию представляются эти аксиомы? А решить этот вполне законный и необходимый вопрос можно только на основе диалектического понимания процесса познания и материалистического понимания опыта. И Брауэру, и Вейлю такое понимание осталось чуждым и неизвестным. Поэтому рассматриваемый в *философском* разрезе "интуиционизм" в лучшем случае только еще раз подтверждает важный для теории знания факт, что существуют положения и принципы математического знания, которые для *современного* сознания представляются непосредственными. При этом "интуиционизм" отказывается (как математическое течение, он имеет право так поступать) от дальнейшего философского исследования генезиса самой этой непосредственности. Но, отказываясь от такого исследования, "интуиционизм" Брауэра тем не менее отдается руководству предвзятых и превратных идеалистических теорий и учений об абсолютной спонтанности мыслящего духа. Поэтому в философском отношении он топчется на месте. Он не идет по сути дальше того понятия об интуиции, которое было выработано рационалистами XVII столетия.

Совершенно иным будет взгляд на значение, какое принцип "интуиционизма" получил для обоснования и развития математики как специальной науки, поскольку он свободен от предпосылок идеалистической философии. В сфере математики, под давлением ее задач и в рамках понятий этой специальной, несмотря на всю ее великую всеобщность, науки в понятие интуиции и интуитивного обоснования математического знания были внесены важные изменения и уточнения. Уточнения эти освобождали математическую мысль от внушений идеалистической философии и оказались чрезвычайно плодотворными и перспективными для развития математики и целого комплекса ее специальных дисциплин.

Позиция и устремления математического "интуиционизма" имеют предпосылкой отрицательное отношение "интуиционистов" к абсолютизации логических и формальных основ математики. "Интуиционизм", конечно, пользуется и математической логикой и методами формализации. Поэтому отношение "интуиционизма" к "логицизму" в духе Рассела или к "формализму" в смысле Гильберта ни в коем случае не есть отрицание ценнейших для науки результатов их исследований.

У "интуиционистов" предметом критики стало убеждение "логицистов" в том, будто все здание математики может быть возведено на основе одной только логики. "Интуиционизм" прослеживает возникновение и разработку этого убеждения. Вейль напоминает, что уже Ганкель в 1867 г. в теории комплексных чисел заявлял: "Условием построения всеобщей арифметики является... очищенная от всего интуитивного чисто интеллектуальная математика, чистое учение о формах, в которой исследуются не количества или их образы, числа, а интеллектуальные объекты, которым *могут*, но вовсе не *должны* соответствовать действительные объекты или отношения между ними" (см. 5, 56. Курсив мой. – В. А.). В этой "логизированной" до конца математике ее "аксиомы превращаются в скрытые определения содержащихся в них основных понятий" (5, 56). "Чистая", как называет ее Вейль, математика "признает только одно, но зато совершенно обязательное условие истины – *именно непротиворечивость*" (5, 56). Впоследствии задача, намеченная Ганкелем с целью построения всеобщей арифметики, получила полное и всеобъемлющее развитие в исследованиях Дедекинда, Фреге и Рассела. По словам Вейля, эти исследователи "как раз и имели целью полностью логизировать математику" (5, 74). Авторы этого направления полагали, что столь важный для математики принцип полной индукции может быть обоснован *логически* – "на трансфинитном применении понятий "все" и "существует"; при этом в теории множеств стирается демаркационная линия между математикой и логикой" (5, 74). Сначала общая арифметика так называемых гиперкомплексных чисел, а затем исследования, посвященные вопросам аксиоматики, развитие теории множеств и логики приводят к тому, что "различие между *математикой* и *логикой* постепенно стирается" (5, 87). В 1870 г. Б.Пирс (B. Peirce. Не

смешивать с основателем прагматизма Чарльзом Пирсом!) определяет математику как науку "о производстве необходимых умозаключений" (5, 87). В своей книге "Введение в математическую философию" Бертран Рассел писал: "Логика стала более математической, математика – более логической... В действительности они составляют одно" (80, 194). А в первом томе "Логических исследований" Гуссерль указывал, что значительная часть теорий, принадлежащих к "чистой", или "формальной", логике, "уже давно складывалась в виде чистой (в особенности "формальной") математики и обрабатывается математиками..." (61, 252).

Идея "формализации" математики была развита также в "формализме" Гильберта. В его системе понятия математики освобождаются от всякого содержания, в том числе даже от чисто логического. У Гильберта теоремы (согласно характеристике Вейля) "превращаются в лишенные всякого смысла фигуры, составленные из комбинаций нескольких символов, и математика оказывается уже не знанием, а управляемой некоторыми условными правилами *игрой в формулы*, вполне подобной игре в шахматы. Шахматным фигурам в математике соответствует ограниченный запас *символов*, расположению фигур на доске – объединение символов в *формулу*. Одна или несколько формул принимаются за аксиомы; им соответствует известное расположение фигур в начале шахматной партии. И подобно тому как в шахматах из какой-нибудь конфигурации после подчиненного известным правилам передвижения фигур хода получается новое расположение фигур на доске, так и в математике действуют формальные *правила вывода*, согласно которым из одних формул могут быть получены, "выведены" новые формулы" (5, 27). Размещение фигур на доске, полученное из их начального расположения в шахматной партии, разыгранной по всем правилам игры, может быть названо "правильным размещением". В математике аналогичную роль играет доказанная формула, получающаяся из аксиом на основе правил умозаключения. Можно представить себе в шахматной игре ситуации, противоречащие ее правилам. Таким противоречием было бы, например, наличие в одной игре на доске 10 ферзей одного и того же цвета. Аналогично и в математике некоторые формулы определенного начертания квалифицируются как противоречия. Наконец, есть аналогия между целью шахматной игры, какой является мат, и некоторыми формулами математики: формулы эти "вызывают в играющем в математику желание получить их в качестве результирующей формулы из подходящим образом подобранной цепи ходов в правильно разыгранной партии доказательства" (5, 27).

Аналогия с шахматной игрой очень хорошо иллюстрирует устремление "формализма". Но даже в столь радикальном своем виде математический "формализм" не может исчерпать все задачи и весь метод математики. Тот же Гильберт признал уже в работах 1922 г., что, кроме формализованной математики, исключаящей всякое обращение к интуиции и всякое содержательное мышление, необходимо существует еще другая математика, именуемая по почину того же Гильберта "метаматематикой". В ней развивается дедукция, приводящая к выводу, что конечная формула какого-нибудь доказательства никогда не может быть противоречивой. Однако для оправдания этого вывода, единственного не поддающегося усилиям "формализма", Гильберт, как констатирует Вейль, "вынужден прибегнуть к обладающему содержанием и смыслом мышлению" (5, 28), вынужден построить "интуитивно-конечное умозаключение, опираясь на принцип полной индукции" (5, 28). И Вейль иллюстрирует это положение опять-таки с помощью аналогии с шахматной игрой. Эта игра может превратиться в знание, если мы докажем, что в шахматной партии при правильной расстановке фигур на доске не могут оказаться десять ферзей одного цвета. Кроме ферзя, стоящего на своем месте в начале партии, на доске могут оказаться ферзи того же цвета, например, белого, образовавшиеся в результате прохождения белых пешек на последнюю – восьмую линию клеток. Правила игры таковы, что ни один ход не дает возможности увеличить число пешек и ферзей одного и того же цвета. Если все пешки одного цвета прошли в ферзи, то сумма эта равна 9. Будем теперь рассматривать эту сумму как начальную. Ни при

каком расположении фигур на доске она не может стать большей. Умозаключение, посредством которого мы приходим к этому знанию, есть интуитивное умозаключение, опирающееся на принцип полной индукции.

Аналогия здесь точная, однако точность ее распространяется только на ход доказательства, но отнюдь не на степень его сложности. В математике доказательство непротиворечивости конечной формулы чрезвычайно сложно.

Вейль напоминает, что Гильберт изложил свою теорию доказательства, сложившуюся у него около 1922 г., в работах "Новое обоснование математики" и "Логические основы математики". В первой из этих работ он формулирует расщепление математики на формальную математику и "метаматематику". Развитие общей математической науки, поясняет Гильберт, осуществляется, с одной стороны, посредством получения (с помощью формального вывода) новых доказуемых формул из аксиом, а с другой стороны (с помощью содержательного вывода), посредством присоединения новых аксиом и доказательства непротиворечивости.

При этом Гильберт обращает внимание на то, что аксиомы и доказуемые предложения не являются истинами в абсолютном смысле. Абсолютными истинами, по его мнению, следует скорее считать воззрения на доказуемость и непротиворечивость систем формул, порождаемые его теорией доказательства (то есть "метаматематикой").

Таким образом, у Гильберта – лидера крайнего "формализма" – математика расчленилась на математику формальную ("формальную теорию") и "метаматематику" ("теорию доказательства"). Математика изучает формальную систему в целом. Метаматематику, относящуюся к какой-либо конкретной формальной системе, американский исследователь Клини впоследствии назвал "метатеорией" (см. 9, 60). В отличие от формальной теории "метатеория", по словам Клини, "принадлежит интуитивной, неформальной математике... Утверждения метатеории должны быть понимаемы. Ее выводы должны убеждать. Они должны состоять в интуитивных умозаключениях, а не в применении установленных правил, как выводы в формальной теории" (9, 61). Для нее невозможна полная абстракция от смысла, составляющая условие строгой формализации теории. Применяемые в ней методы "используют только интуитивно представляемые предметы и осуществимые процессы" (9, 61). Для самого определения формальной математики необходима математика интуитивная (см. 9, 61).

Но метаматематика не совпадает полностью с "интуиционистской" математикой. Исторически первая возникла в результате исследований как "интуиционистов", так и "логицистов". В настоящей работе рассматривается только то, что было сделано для подготовки современной метаматематики "интуиционизмом". В вопросе об основах математики "интуиционизм" исходил из того, что ни одна наука, в том числе философия и логика, не может быть предпосылкой или основой математики. Математика не есть часть логики, не есть, как выразился однажды Рассел, "зрелый возраст логики" (80, 194). По Брауэру, применение в математике доказательства каких-либо философских или логических положений в качестве средств ее обоснования было бы порочным кругом, так как при самой своей формулировке эти положения уже предполагают математическое образование понятий (см. 7, 20). Таким образом, у Брауэра получается вывод, что математика как наука свободна от логических предпосылок. Но в таком случае единственным источником математики – таково утверждение Брауэра – может быть интуиция. Именно интуиция, и только она одна, дает с непосредственной ясностью понятия и выводы математики.

Но что представляет собой математическая интуиция, согласно пониманию Брауэра? По правде говоря, было бы трудно найти у Брауэра положительное определение сущности

интуиции. Скорее он предлагает лишь отрицательные характеристики. Так, по Брауэру, интуиция не есть, во-первых, интуиция "чувственная". Она не опирается на воображение. Она не есть, во-вторых, "сверхчувственная" и "сверхразумная" интуиция мистиков. Об этом хорошо говорит Рейтинг в уже цитированном обзоре: "Не следует понимать Брауэровскую интуицию в том смысле, что она доставляет нам неким "мистическим" образом узрение (Einsicht) мира" (7, 20). Интуиция Брауэра не есть, в-третьих, интуиция Декарта, Лейбница, говоря вообще, не есть интуиция старых рационалистов.

В отличие от чувственной интуиции математическая, или теоретическая, интуиция "интуиционистов" не сводима к узрению чувственных явлений. Она, по выражению Вейля, не феноменальна. Она предполагает "веру" в реальность*.

* Принципиальная ошибка Вейля в том, что он понимает эту "веру" слишком "либерально" – как веру "в реальность собственного и чужого Я, или в реальность внешнего мира, или в реальность божества" (5, 32).

В отличие от интуиции мистической интуиция математиков-"интуиционистов" не есть видение трансцендентного – в смысле потустороннего, запредельного по отношению к явлениям, принципиально отделенного от явлений. "Интуиционизм" несовместим не только с пониманием интуиции в духе Н.О.Лосского* или С.Л.Франка**, но и со взглядами на интуицию, которые развивал, например, Фихте в последний период своей деятельности. Именно о Фихте Вейль говорит как о философе, ставшем жертвой "мистической ошибки, согласно которой трансцендентное может быть нами в конечном счете включено в круг интуитивного узрения" (5, 32).

* Имеем в виду взгляд на интуицию, развитый Лосским в его раннем "Обосновании интуитивизма" (1906 г.) и в поздней книге "Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция". Париж, 1938.

** *С.Л.Франк*, Предмет знания. П., 1915, особенно часть вторая, стр. 179-321 и часть третья, стр.325-435; *С.Л.Франк*, Непостижимое. Париж, 1939.

"Интуиционисты" согласны с классическим рационализмом в том, что отделяет их взгляд от понимания интуиции как "чувственной" и как "мистической". Так же как и для рационалистов, для них органом интуитивного усмотрения является рассудок. В этом черта их сходства с Кантором, который, как было показано, считал, что основные понятия его математики покоятся на определениях рассудка и обладают непосредственной достоверностью, достигаемой с помощью "внутреннего видения".

Но, соглашаясь в вопросе об интеллектуальном характере математического видения со старыми рационалистами и с Георгом Кантором, "интуиционисты" решительно отвергли метафизическое понимание интуиции как статического, неподвижного усмотрения. Уже Брауэр заметил, что математика есть "более деяние (Tun), чем учение" (см. 6, 106). И Вейль в полном согласии с Брауэром поясняет, что интуиция, или созерцание, о котором говорят "интуиционисты", "вовсе не представляет собою состояния блаженного покоя, из которого оно не может никогда выйти" (5, 55). Интуиция математического "интуиционизма" не есть интуиция ставшего, данного, завершенного, замкнутого, наличного в своей завершенности. Понятие о математическом объекте есть, согласно взглядам "интуиционистов", понятие об объекте становящемся, появляющемся не как целиком или вполне данное, а как данное лишь посредством построения. Такое построение "интуиционисты" часто называют "конструкцией", а свою логику и свой метод – "конструктивными".

В соответствии с этим "интуиционисты" по-своему понимают роль *теорем* в математике. Они разъясняют, что в математических так называемых теоремах о существовании "главную ценность представляет собой не сама теорема, а используемое при ее доказательстве построение"; без построения теорема "оказывается лишенной какой бы то ни было ценности тенью" (5, 23). Допустим, что мы рассматриваем вопрос о том, существует ли некоторая последовательность чисел или нет. Утверждать, что она существует, мы вправе, согласно "интуиционизму", только тогда, когда нам удастся построить закон, определяющий эту последовательность до бесконечности (см. 5, 23).

Какой смысл может при такой постановке вопроса иметь утвердительное и какой смысл – отрицательное суждение? Чтобы получить утвердительный ответ, например, по вопросу о существовании определенного свойства E у натуральных чисел, необходимо указать вполне конкретное число, обладающее свойством E . Не исследование отдельных чисел, а только исследование сущности числа, *как таковой*, может быть основанием для отрицательного общего суждения: ведь никто не может исследовать *все без исключения отдельные* числа.

Но если "душа" доказательства, как это утверждает "интуиционизм", в *построении*, то какой смысл может иметь отрицательное суждение, высказывающее мысль, что натуральный ряд чисел не обладает свойством E ? Каким способом в этом случае может быть достигнуто построение?

Очевидно, здесь отрицательное суждение "лишается всякого смысла" (5, 23). Но ведь общему отрицательному суждению можно сообщить форму утвердительного: "Всякая последовательность обладает свойством *не- E* ". Поставим вопрос: какой смысл при таком выражении может иметь само понятие "последовательности"? Очевидно, в этом случае последовательность понимается уже не как последовательность, сразу определяемая каким-то законом, а как последовательность становящаяся и только становящаяся, то есть возникающая, как утверждает Вейль, "*раз за разом, в результате актов свободного выбора*" (5, 24). Например, посредством актов свободного выбора я получаю последовательность чисел: 2, 12, 18, 31, 8. Я могу поставить вопрос, находится ли на 4-м месте этой последовательности простое число. Очевидно, ответ на этот вопрос будет утвердительный, так как 31 – число простое. Теперь я вправе сказать, что определяемое моим вопросом свойство присуще данной последовательности. Справедливость этого утверждения уже не может быть изменена, каким бы образом ни происходило дальнейшее разворачивание последовательности, будут или не будут простыми числами дальнейшие члены этой последовательности, получившиеся в результате свободного выбора. В работе "О новом кризисе основ математики" Вейль выразил идею свободно становящейся последовательности так: если последовательность "возникает постепенно, посредством свободных актов выбора, то ее следует рассматривать как становящуюся, а становящейся свободной последовательности (Wahlfolge) можно разумным образом приписывать только такие свойства, для которых дизъюнкция "да или нет" (присуще ли данное свойство последовательности или нет) разрешается на каком-нибудь определенном, достигнутом нами месте последовательности, разрешается при этом так, что, как бы ни происходило дальнейшее разворачивание последовательности, за пределами этого пункта ее становления оно не меняет уже результата дизъюнкции" (5, 101).

Какое значение имеет эта точка зрения для математики? Ее значение в том, что не ограниченная никаким законом, свободная в своем разворачивании последовательность представляет математические *свойства континуума*. Оказалось, что над свободными последовательностями можно осуществлять математические операции. Этот "континуум" содержит, правда, отдельные вещественные числа, но не разлагается на сумму "готовых", "предлежащих" вещественных чисел: он представляет, по выражению Вейля, "среду свободного становления".

Интуиционистское понятие "свободного становления" характеризует взгляд интуиционизма на значение для математики логического закона исключенного третьего. Согласно этому закону, утверждение A и его отрицание ($\neg A$) не могут быть оба сразу истинными и не могут быть оба сразу ложными. В соответствии с этим вопрос, существует ли последовательность чисел со свойством E или не существует, может быть решен в классической логике и в опирающейся на нее доинтуиционистской математике только согласно формуле: "да" или "нет", третьего не дано. Пока мы имеем дело с конечными множествами, такое решение представляется неоспоримым. Но как только мы вступаем в область бесконечных множеств, положение радикально изменяется. До Брауэра полагали, что и для бесконечных множеств закон исключенного третьего сохраняет свою силу. В своих ранних работах Вейль, до того как он присоединился ко взгляду Брауэра, рассуждал следующим образом. В случае бесконечных множеств мы, разумеется, не в силах найти средства, с помощью которых мы могли бы дать определенный ответ на поставленный вопрос о принадлежности или непринадлежности свойства к бесконечной последовательности. Но и в этом случае дело не в том, что доступно (или не доступно) для нашего познания. Совершенно независимо от того, что может быть установлено нами, натуральный ряд чисел сам по себе таков, что "для всякого свойства E , имеющего смысл в области чисел, всегда определено, существуют ли числа вида E или не существуют" (5, 105). Хотя бы я не был способен – ввиду бесконечности ряда – решить, как именно обстоит дело, оно во всяком случае обстоит либо так, либо не так (см. 5, 106). Выходило, что закон исключенного третьего все же сохраняет свое значение.

Под влиянием Брауэра Вейль впоследствии отказался от этой своей точки зрения. Именно потому, что невозможно рассмотреть все числа бесконечного ряда для получения общего суждения о числах, необходимо исследовать не отдельные числа, а самую сущность числа. Если построение выполнено, если доказательство проведено, то мы вправе сказать, что закон, обладающий свойством E , существует (см. 5, 103). При этом отрицательное суждение, будто такого закона нет, становится бессмысленным. Если, далее, отрицательное суждение мы выразим в утвердительной форме и соответственно скажем, что всякая последовательность обладает свойством E , то в этом случае под последовательностью мы будем понимать уже последовательность, образуемую посредством свободных актов выбора. Тогда можно приписывать становящейся последовательности и свойство E , и свойство $\neg E$. Тогда возможен случай, что в самой сущности последовательности, где каждый акт выбора свободен, заключается то, что она обладает свойством E . Тогда мы вправе, если получен некоторый закон, утверждать уже без проверки, что последовательность, определяемая этим законом, не обладает свойством E . Но совокупность случаев, в которых имеет силу или утверждение, что существует последовательность, обладающая свойством E , или утверждение, что каждая последовательность обладает свойством E , сама по себе неопределенна. Поэтому полная дизъюнкция здесь не применима, то есть закон исключенного третьего не имеет силы. Тогда обе рассмотренные возможности уже не стоят одна против другой как утверждение и отрицание: отрицание первой так же бессмысленно, как и отрицание другой. Здесь не может быть утвердительного (или отрицательного) ответа ни в том случае, когда вопрос поставлен относительно повторяющегося (как угодно часто) применения конструктивных принципов, ни в том, когда вопрос поставлен о процессе перехода (тоже как угодно часто) от одного числа к ближайшему, за ним следующему (см. 5, 107).

"Интуиционизм" меняет взгляд на природу общих суждений в математике. Отрицание общего суждения оказывается невозможным. Отрицать общее суждение – значит доказать некоторую теорему о существовании. Но такое суждение о существовании (например, "существует четное число"), по уверению Вейля, ничего не выражает. Это не настоящее суждение, а то, что Вейль называет "абстракцией суждения". Настоящим суждением будет, например, суждение: " 2 – четное число". Свойство "быть четным числом" может быть определено только при помощи полной индукции, на основе умозаключения от n к $n+1$. Общее суждение есть

суждение гипотетическое, а не суждение о том, какова некоторая сама по себе существующая объективная ситуация. Определенное суждение получается из общего лишь в применении к единичному, определенному заданному числу. Основой всеобщности является само определение, и уже исходя из всеобщности движутся дальше при посредстве полной индукции. Именно принцип полной индукции служит для определения и вывода. Эту роль он выполняет не тогда, когда он применяется в качестве формулы, а тогда, когда последовательно применяется в конкретных случаях. И именно принцип полной индукции, по выражению Вейля, "представляет собой собственную и единственную силу математики" (5, 77). Высказанный впервые в явном виде Блезом Паскалем в 1654 г. и Яковом Бернулли в 1686 г. принцип полной индукции "приносит с собою в математические доказательства совершенно новый и своеобразный момент, чуждый аристотелевой логике, и он-то и составляет подлинную душу искусства математического доказательства" (5, 61). Или, как говорит об этом Вейль в другом месте, "узрение сущности (Wesenseinsicht)", из которого проистекают все общие суждения, опирается всегда на так называемую полную индукцию. Она не нуждается в дальнейшем обосновании, да и не способна к нему, ибо она есть не что иное, как математическая первоинтуиция итерации (правило действия "еще один раз") (см. 5, 109). "Мы не в состоянии..., – утверждает Вейль, – свести определение на основе *полной индукции* к чему-то более изначальному. Ряд натуральных чисел и содержащаяся в нем интуиция итерации составляет последнее основание математического мышления" (5, 98).

Согласно воззрению "интуиционизма", именно полная индукция ограждает математику от превращения в чудовищную тавтологию и сообщает ее положениям не аналитический, а синтетический характер. Метод полной индукции не только основная черта математического мышления. Он пронизывает собой всю математику, начиная от элементарной и проективной геометрии. Его роль в этих частях математики маскируется лишь наивностью, с какой в них применяются к точкам термины "все" (квантор общности) и "существует" (квантор существования) (см. 5, 88).

Воззрение "интуиционизма" должно было стать и стало в оппозицию к понятию Кантора об актуальной бесконечности. И это понятно. Теория множества – в ее канторовской форме – целиком покоится на понятии актуально бесконечного. Огромная притягательность этой концепции состояла в том, что она казалась способной окончательно и нерушимо обосновать математический анализ во всех его частях. Больше того. Теоретико-множественный метод победоносно овладел не только всей областью анализа, но также и учением о натуральных числах – начальной частью математики.

"Интуиционизм" исключал понятие о бесконечности как о завершенной, замкнутой и самодовлеющей совокупности объектов. Согласно "интуиционизму" (второй и третий принципы так называемого конструктивного познания Вейля), понятия математики в известной мере самостоятельны по отношению к действительности и допускают свободное оперирование. Они не извлекаются каждое по отдельности, а относятся к "фону" многообразия возможностей. Это многообразие, разворачивающееся в бесконечность, может быть упорядоченным по некоторому определенному принципу.

Совершенно иначе мыслит Кантор. Для него закономерно возникшая последовательность чисел, развертывающаяся в бесконечность, превращается в замкнутую совокупность не становящихся, а неподвижно пребывающих предметов. Теория множеств рассматривает в качестве замкнутой совокупности существующих самих по себе предметов не только числовой ряд, но и совокупность его подмножеств. Именно поэтому она, по словам Вейля, "целиком базируется на почве актуально бесконечного" (5, 73).

Если множество конечно и состоит из отдельных заданных предметов, то мы еще можем путем последовательных актов выбора составить и пересмотреть все возможные его подмножества. Принцип "интуиционизма" останется ненарушенным. Но если множество бесконечно, то абсолютизирующая концепция существования не может быть применена к подмножествам. Такое применение еще менее возможно, чем применение ее к элементам. Математика может иметь дело только с такими подмножествами, которые определены закономерным образом на основании какого-нибудь свойства, характерного для их элементов. Абсолютизирующая математическая мысль совершает, согласно взгляду Вейля, переход к "трансцендентному". Поэтому Вейль полагает, что теоретико-множественное обоснование представляет собою "стадию наивного реализма, не осознающего содеянного им перехода от данного к трансцендентному" (5, 90). Но даже если бы этот переход был осознан, он и в этом случае был бы невозможен. Согласно "интуиционизму", "трансцендентное" никогда не может попасть в сферу действия нашей созерцающей интуиции. Представление, будто интуиция способна овладеть областью "трансцендентного", Вейль называет "мистическим". Поэтому теория множеств "никоим образом не является основанием математики" (5, 120). Поистине изначальна в математике всеобщность арифметики и анализа. И эта всеобщность, утверждает Вейль, "опирается на свой собственный интуитивный фундамент и потому заполнена самостоятельным интуитивным содержанием" (5, 120).

В отличие от "интуиционизма" аксиоматический формализм Гильберта пытается "оставить позади себя" содержание, непосредственно данное в интуиции, и представить средствами математики "трансцендентное". Но он может представить его только посредством системы символов.

Сказанным определяется отношение "интуиционизма" к аксиоматическому формализму Гильберта. Этот формализм сводит математическое мышление к поискам следствий, логически вытекающих из принятых посылок. Но "интуиционизм" отвергает такую теорию математического исследования. "Математика, – говорит Вейль, – вовсе не состоит в том, чтобы развивать по всем направлениям логические выводы из данных предпосылок; нет, ее проблемы ставятся интуицией, жизнью научного духа, и эти проблемы нельзя разрешать по установленной схеме вроде арифметических школьных задач. Дедуктивный путь, ведущий к их разрешению, не предуказан, его требуется открыть, и в помощь при этом нам служат обращения к мгновенно прозревающей многообразные связи интуиции, к аналогии, к опыту" (5, 53). В математике невозможно дать описательную характеристику всего бесконечного многообразия отдельных структур – характеристику, которая была бы независима от способа конструктивного порождения этих структур. По выражению Вейля, мы "не *обладаем* истиной, мы завоевываем ее путем активного действия" (5, 46). Или, говоря иначе, не существует ни одного определяемого описанием (дескриптивного) признака для предложений, доказуемых из данных предпосылок, – математика неизбежно должна пользоваться построением.

Рассмотренный взгляд на роль интуиции в обосновании и построении математики не есть только гносеологическое убеждение (или мнение) некоторых математиков, именуемых "интуиционистами". Кроме гносеологического смысла он имеет смысл специально математический. В качестве математического принцип "интуиционизма": 1) заключается по существу во взгляде, что в математике доказанными могут считаться только такие положения, к которым приходят в результате осуществленного построения или по крайней мере на основе воззрения, указывающего принципиальную возможность такого построения; 2) утверждает, что основанием и наиболее специфическим для математики принципом является принцип полной индукции, не выводимый логически и открывающийся только в непосредственном интеллектуальном усмотрении.

Основополагающее значение построения для интуиционистской математики побуждает некоторых крупных математиков этого направления предпочитать для его логики наименование не "интуиционистской", а "конструктивной". Термин "конструктивная" логика предпочитают математики и математические логики советской школы – академик А.Н.Колмогоров и другие. Это предпочтение мотивируется желанием отмежевать математический "интуиционизм" от направления, которое они называют *философским интуиционизмом* (лучше было бы назвать его "философским *интуитивизмом*"). Так, В.А.Успенский, редактор русского перевода книги американского математика Стефена К. Клини "Введение в метаматематику", в примечании пишет: "...употребление многими авторами... терминов "интуиционистская математика", "интуиционистская логика" и т.п. следует признать не совсем удачным, поскольку охватываемое этими терминами положительное содержание не имеет обычно... никакого отношения к философии интуиционизма" (см. 9, 49).

Действительно, математический "интуиционизм" вовсе не есть философское направление. Он имеет специфическое *математическое* содержание, *независимое* от философии и ни в какой мере не подлежащее ее опеке. Но если "интуиционизм" не имеет "ничего общего" с философским интуитивизмом, например, Бергсона, или Н.О.Лосского, или С.Л.Франка, или даже Гуссерля, то это вовсе не значит, что в конструктивной математике нет *понятия об интуиции* или что это понятие не играет в ней никакой существенной роли. Понятие это вполне правомерно. Как понятие о непосредственном знании, о непосредственном усмотрении ума понятие "интуиции", само по себе взятое, не характеризует ни в какой мере принадлежность философии (или науки), в которой он используется, к идеализму или материализму (в философском смысле). Оно так же мало характеризует ориентировку среди философских направлений, подобно тому как понятия "опыт" или "идея", сами по себе взятые, не могут рассматриваться в качестве признаков идеалистического или материалистического направления тех учений, в которых эти понятия встречаются. Было бы по меньшей мере странно отказаться, например, от понятия "опыт" только на том основании, что существует идеалистическое – берклеанское, юмистское, махистское и т.д. – понимание опыта, И было бы не менее странно надеяться на то, что "интуиция", о которой говорят Брауэр, Вейль и другие математики "интуиционистского" направления, перестанет быть интуицией, как только мы начнем называть ее вместо "интуиции" "построением". И в том и в другом случае "интуиция" будет непосредственным, логически не обоснованным усмотрением ума, начальным актом познания, приводящим к обладанию математической истиной (такова, например, интуиция, посредством которой усматривается принцип полной индукции). И в том и другом случае речь идет не о том, *допустимо* ли понятие об интуиции, а только о том, будет ли интуиция мыслиться в идеалистической или в материалистической интерпретации этого понятия, вполне правомерного и даже необходимого.

Брауэр и Вейль толкуют это понятие идеалистически. Более того, их *философское* учение об интуиции отличается идеалистической воинственностью. Но учение Брауэра и Вейля только первый этап в интерпретации математического понятия об интуиции. Иную интерпретацию это понятие получило в советской школе "конструктивизма", которая свидетельствует о том, что истинно научной философской основой математического интуиционизма может и должен быть *материализм*. Это важнейшее обстоятельство необходимо иметь в виду при чтении последующих страниц нашей работы, хронологические рамки которой позволяют нам рассмотреть лишь раннюю стадию интуиционизма. Философский идеализм этой стадии – особенность, только ей свойственная. Как явление *философии* этот интуиционизм остался тесно связан с кризисом, какой породили в капиталистических странах сами успехи науки в начале XX в.

Рассматривать "интуицию" Брауэра, Вейля и их сторонников как чисто математическое понятие можно было бы – да и то лишь в известном смысле – только при условии, если бы, констатируя интуитивный характер, например, принципа полной индукции, они начисто отказались от каких бы то ни было философских, гносеологических выводов, связанных с этим понятием. В этом случае математики-"интуиционисты" рассуждали бы примерно так: "Мы не знаем, и, по правде, нас не интересует, каким образом в результате эволюции человеческого интеллекта и в какой зависимости от развития материальной практики возникли, могли возникнуть непосредственные усмотрения математически мыслящего ума, именуемые "интуициями". Мы знаем, что такие усмотрения существуют, и, зная это, исследуем, каким образом они действуют при обосновании и построении математики и ее специальных дисциплин. Ограничивая математику тем, что может быть добыто в результате первичной интуиции полной индукции, а также в результате осуществимых и осуществленных построений, мы даем математике обоснование более строгое, чем в доинтуиционистской математике. Мы освобождаем математику от парадоксов и от логических антиномий, вошедших в нее после того как была сделана попытка развить всю математику на основе канторовской теории множеств с центральным для нее понятием актуально бесконечного". Однако Брауэр и Вейль так не поступили. В развитой ими концепции интуиции математическое содержание оказалось смешанным с содержанием философским. Понятие интуиции в математическом смысле сочеталось у них с точкой зрения гносеологического идеализма. Задуманная как реформа математики математическими же средствами, их теория "интуиционизма" оказалась насквозь пропитанной идеалистическими предассудками.

Эти две стороны "интуиционизма" необходимо отличить и отделить друг от друга. Такое разграничение выявит непререкаемую значительную ценность, какую "интуиционизм" представляет для научного обоснования *математики*. Вместе с тем разграничение математического и философского аспектов "интуиционизма" выявит философскую слабость идей Брауэра и Вейля, несостоятельность их *гносеологической* интерпретации "интуиционизма".

Понятие "интуиции" – неотъемлемый элемент математики "интуиционизма"; оно имеет свои математические результаты. Ограничение математического мышления тем, что ему дает осуществленное построение ("конструкция"), исходная интуиция полной индукции, отказ от канторовского актуально бесконечного и от принципа исключенного третьего классической аристотелевской логики, во-первых, содействует освобождению математики от кризисного состояния, которое наступило после развития теории множеств и канторовской доктрины актуальной бесконечности. Во-вторых, это ограничение не препятствует развитию – на "интуиционистской" основе – во многом более строгих, чем до Брауэра, и по-новому разработанных теорий. В специальной области математики "интуиционизм" дал важные конструктивные результаты. Ограничение математики положениями, которые могут быть добыты с помощью построения, опирающегося на "праинтуицию" принципа полной индукции, отказ (при переходе из сферы конечных множеств в область бесконечных множеств) от принципа исключенного третьего, правда, сузили часть математики, допускающую строгое обоснование. Но зато математике перестали угрожать парадоксы (антиномии), неизбежно возникающие в ней при теоретико-множественном обосновании ее учений. "Изгнание" актуально бесконечного привело к новой разработке теории множеств. Заново была решена труднейшая проблема континуума – на основе отказа от представления о континууме как о чем-то готовом, состоящем из отдельных (атомарных) элементов. В понятие о континууме был введен принцип "становления". В нем каждую из его частей стали рассматривать как неограниченно делимую, а понятие точки – как понятие о пределе продолжаемого до бесконечности деления. Фундаментальное значение для теории континуума приобрело понятие "обладания частями".

Интуиционистская критика проникла в область арифметики и алгебры, усовершенствовала доказательства существования корня алгебраического уравнения: внесла уточнение в классическое понятие сходимости рядов и разработала различные части теории рядов; обработке (в плане "интуиционизма") подверглась теория функций комплексного переменного; уточнения были достигнуты в понятии о множестве, что дало возможность разработать важные разделы теории множеств, в частности радикально уточнена была теория "мощностей"; в теории "полной упорядоченности" и в исследованиях "точечных видов" были получены результаты, позволившие Брауэру приступить к исследованию (на основе принципов "интуиционизма") теории функций, и т.д. и т.п.

За время, прошедшее с начала возникновения математического "интуиционизма" до исхода 20-х годов, исследования частей и учений математики, допускающих применение "интуиционистских" методов, значительно продвинулись и расширились. Во "Введении в метаматематику" (которая, впрочем, не совпадает с "интуиционистской" математикой) Клини широко и обстоятельно освещает последующее проникновение "интуиционизма" в математику и ее теории, а также достигнутые при этом ценные результаты. Бесспорно успешной и плодотворной была в "интуиционизме" критика "формализма". "Интуиционизм" представил убедительные доказательства невозможности чисто формалистического обоснования математики, доказал необходимость содержательной математики. Принципиальное значение получило предложенное "интуиционистами" решение вопроса о возможности доказательства непротиворечивости. Доказуемость эта – краеугольное условие формалистического обоснования математики. Однако "интуиционисты" показали, что для доказательства непротиворечивости необходимо применение полной индукции, полная же индукция опирается на интуицию. Фундаментальным событием явилось доказательство австрийским математиком Гёделем известной теоремы, названной "теоремой Гёделя". Согласно этой теореме, в каждой математической системе, для которой имеется доказательство ее непротиворечивости и которая содержит теорию чисел, фигурируют положения, в этой системе недоказуемые, но доступные доказательству по принципам "интуиционизма". Особенно важно учесть при оценке математического содержания "интуиционизма", что "интуиционистская" критика и теория развивались отнюдь не с позиций борьбы против логики, а, напротив, во имя более строгого в логическом отношении обоснования математики. "Интуиция" "интуиционистов" – это не алогическая интуиция Бергсона, а метод непосредственного интеллектуального усмотрения в математике. В сущности то, что Брауэр понимает под "интуицией", есть, по выражению Гейтинга, только "способность раздельного рассмотрения определенных понятий и выводов, регулярно встречающихся в обыденном мышлении" (7, 20).

Но, как было уже указано, ни Брауэр, ни Вейль не остались в пределах "интуиционизма" как только *математического* учения. В их работах "интуиционизм", конечно, не только учение о роли построения в математическом доказательстве. В их математические понятия "интуиции", "свободного становления" и т.д. вторгается определенное философское содержание. Нельзя сказать, что оно вторгается произвольно и что Брауэр и Вейль сами не понимали, что означала их позиция в философском смысле, В той мере, в какой они опирались на философию, они сознательные идеалисты.

Вейль прямо признает, что он принимал участие в борьбе противоположных сторон – не только противоположных математических школ, но и противоположных *философских* направлений. Он разъяснил, что в борьбе математических сторон кроется не только математическое содержание: "Здесь в новой и в высшей степени обостренной форме находит свое выражение издревняя противоположность между реализмом (материализмом. – В.А.) и идеализмом" (5, 33). При этом сам Вейль целиком на стороне идеализма. И не только "на стороне". В само содержание математических учений "интуиционизма" он вносит активную

идеалистическую философскую интерпретацию. Он подчеркивает идеалистический смысл воззрений Брауэра, основателя "интуиционизма". "В изложении Брауэра, – пишет Вейль, – математика приобретает максимальную интуитивную ясность, учение его является продуманным до самого конца математическим (следовало бы сказать "философским". – В. А.) идеализмом" (5, 26).

Идеализм здесь не в том, что основой принципа полной индукции "интуиционисты" считают интуицию, то есть непосредственное, логически не выводимое усмотрение ума. "Непосредственность" некоторых истин могут признавать и признавали также и материалисты. Выше мы указали как на пример на Фейербаха. В первичной математической интуиции Брауэр и его последователи видят не результат развития предшествующей ("доматематической") практики, отражающейся в сознании и отражающей коренные отношения и свойства вещей, а абсолютно спонтанное действие и проявление изначальной свободы человеческого духа. Тезис этот провозглашался и повторялся в различных сочетаниях бездоказательно. Он не вытекает из взгляда Брауэра, согласно которому математика есть "деяние", а не "теория"*.

* Верно и остроумно заметила по поводу этого утверждения проф. С.А.Яновская: "Как будто для действия не нужна теория!" (22, 94).

В редукции математических доказательств Брауэр и Вейль доходят до интуитивного фундамента полной индукции и рассматривают ее как математическую "праинтуицию". Как *математики*, они имеют право поступать таким образом. Математики не обязаны исследовать вопрос о том, как получаются понятия, которые они кладут в основу доказательств математической науки в качестве исходных и недоказуемых. Но как *философски мыслящие математики* (а они сами себя считают такими) "интуиционисты" не имеют права на этом останавливаться. Они обязаны, дойдя до "праинтуиции" математики, вести свою редукцию дальше "назад". Они обязаны ответить на вопрос о генезисе самой этой "праинтуиции". Они обязаны точно и обстоятельно разъяснить, в чем состоят признаки "интуитивной ясности", на которую они постоянно ссылаются, но которая без соответствующих разъяснений легко может быть смешана с субъективной "оценкой" сознания, лишенной общезначимого и, следовательно, научного содержания.

Что "интуиционистскому" понятию интуитивной ясности можно предъявить этот упрек, видно из той критики, какой сами "интуиционисты" подвергли канторовскую актуальную бесконечность. Основанием этой критики стало для них положение, будто в математике невозможно осуществить построение, которое сделало бы нас обладателями интуитивно ясного понятия о бесконечности как о бесконечности завершенной, сполна данной, предлежащей уму.

Мы показали выше, что, вводя в учение о множествах понятие актуальной бесконечности, Кантор, далекий от "интуиционизма" и даже избегающий прямых ссылок на интуицию, не ограничивается разъяснением, что понятие об актуально бесконечном он вводит посредством точного определения. Он указывает, что понятие это представляется его уму в своем объективном содержании совершенно непосредственно и с полной внутренней ясностью. Но эта характеристика совпадает с "интуиционистской" характеристикой интуиции. Актуально бесконечное Кантора – объект интеллектуальной интуиции ничуть не меньше, чем конструктивные результаты "интуиционистов". Почему же в таком случае это канторовское понятие отвергается, признается неосуществимым в мысли?

Канторовская интуиция актуальной бесконечности лишена обязательности в глазах "интуиционистов". Они отказались признать за ней непосредственность и совершенную

ясность внутреннего видения, на которые ссылался, как мы видели, Георг Кантор. Это разногласие существенно не только для математики, но и для гносеологии. Оно показывает, что в самом понятии интеллектуальной интуиции не было безусловной ясности и существовала возможность, а следовательно, и опасность субъективной иллюзии. И это не удивительно. Ссылка на непосредственность интеллектуальной интуиции используется в редукции *математического* обоснования. Но она не может быть последней инстанцией в философской редукции происхождения знания. Для гносеологического объяснения интеллектуальная интуиция не беспредпосылочное абсолютное начало знания, а его среднее звено. Его последующие звенья – положения, обосновывающиеся на интеллектуальной интуиции. Его первичное звено, составляющее предмет исследования уже не математики и вообще не специальных наук, а теории познания, – материальная практика общественного человека в ее историческом развитии. Интуиция как функция человеческого познания имеет свою историю. Корни этой истории глубоко уходят в почву практики. По верному разъяснению итальянского математика и логика Энрикеса, первоначальные математические интуиции, например в геометрии, "возникли путем идеализированного опыта, который неоднократно повторялся при состоянии интеллекта, предшествовавшем полному развитию сознания" (6, 16).

Без обращения к гносеологическому критерию практики исходное для "интуиционизма" Брауэра и Вейля понятие интуиции становится шатким. На нем могут быть основаны только субъективные построения, а не система объективного научного знания. Возникает оправданное сомнение в способности "интуиционистов" убедить нас в том, что результаты их построений – нечто большее, чем субъективное творчество, что они составляют науку. Выходит, что отказ "интуиционистов" признать правомерность чрезвычайно обширных и хорошо разработанных частей математики как не допускающих "интуиционистского" ("конструктивного") обоснования – отказ, мотивированный строгостью логических требований, сочетается с далеко не строгой и не ясной выработкой центрального для всей этой школы понятия – понятия самой *интуиции*. Поле исследований, взывающих к точности и безупречной логической строгости, обволакивается туманом субъективистской неопределенности. Первые "интуиционисты" остались в плену своего идеализма – вполне догматического и метафизического.

Их идеализм был не только догматичен и не только метафизичен по методу, неспособному применить генетическую точку зрения к самому явлению интуиции в человеческом мышлении. Он, кроме того, был агрессивен по своей направленности и нетерпим. Правильно утверждая, что построение в математике подчиняется логике решения проблем, отличной от классической, "интуиционисты" типа Брауэра и Вейля полагали, будто только эта логика имеет право на признание в математике. Вразрез с этой точкой зрения академик А.Н.Колмогоров показал, что между принципами классической логики и принципами "конструктивной" логики "интуиционизма" не существует отношения *исключающего противоречия*: "интуиционистская" логика есть логика новой и особой области исследования, ею не исключаются принципы доинтуиционистской логики; они лишь подвергаются ограничению там, и только там, где это ограничение вызывается своеобразием исследуемой области объектов*.

* Об этом А.Н.Колмогоров писал уже в 1932 г.: *Kolmogoroff, Zur Deutung der intuitionistischen Logik, "Mathematische Zeitschrift* №35, S.58-65; ср. *В.Гливенко. Кризис основ математики на современном этапе его развития. "Сборник статей по философии математики". М., 1936, стр. 83.*

Заключение

Трудности и противоречия, таящиеся в понятии *интуиции*, могут быть разрешены только в теории познания и диалектической логике современного *диалектического* материализма.

Уже в системах немецкого классического идеализма, и прежде всего в философии Гегеля, проблема непосредственного знания впервые в истории новой философии ставилась как проблема по существу диалектическая. Непосредственное знание исследовалось не в его отрешенности от знания опосредствованного. Действительное постижение рассматривалось как единство противоположностей непосредственного и опосредствованного знания. Непосредственное усмотрение истины, например в аксиомах, толковалось как результат, которому предшествует опосредствование.

Однако развитая Гегелем диалектика непосредственного и опосредствованного знания оставалась насквозь идеалистической. Под опосредствованием знания Гегель понимает главным образом опосредствованность одних мыслей другими мыслями, предшествующими им по обоснованию. В конце концов Гегель остался далеким от понимания того, что опосредствование знания есть в первую очередь опосредствование мыслей не мыслями, а материальной практикой общественного человека. Такое понимание опосредствования впервые было развито только в философии диалектического материализма.

Марксистская диалектика дает и компас для исследования, и критерий для оценки положительного и отрицательного содержания в идеалистических теориях интуиции.

На первый взгляд могло бы показаться сомнительным, имеются ли в работах Маркса, Энгельса и Ленина суждения и исследования, достаточные для характеристики их взглядов по вопросу об интуиции. В широко ныне известных философских работах классиков марксизма-ленинизма самый термин "интуиция", как правило, не встречается. Однако это вовсе не значит, будто в этих работах не исследуется вопрос об интуиции. Дело в том, что слово *intuitus*, *intuitio*, посредством которого выражается мысль о непосредственном знании, далеко не всегда передается посредством латинского термина "интуиция". Оно передается как по-немецки, так и по-русски также терминами "созерцание", "видение", "усмотрение" или даже просто термином "непосредственное знание". Поэтому если в сочинениях Маркса и Энгельса не встречается *термин* или *слово* "интуиция", то это вовсе не значит, что в этих сочинениях не рассматривается сама *проблема* интуиции. Проблема эта рассматривается (например, в "Диалектике природы" Энгельса) как вопрос об отношении знания непосредственного к опосредствованному, об их взаимной связи, об их диалектике.

В проблеме интуиции, как и в других проблемах теории познания, следует различать, как мы уже отчасти показали, два вопроса: 1) вопрос о факте существования интуиции и 2) вопрос о правильном объяснении этого факта. Существует ли интуиция, иными словами, непосредственное познание как некий факт познания или такого факта нет и всякое знание может быть только знанием опосредствованным? Ответ классиков марксизма-ленинизма по первому вопросу утвердительный. Как акт познания интуиция, или непосредственное знание, существует. Имеются положения, истины, аксиомы и т.д., которые – на достигнутом в настоящее время уровне развития мышления – осознаются нами как истины "непосредственно очевидные", "самоочевидные".

Непосредственное *в познании* марксистская гносеология рассматривает как осознание непосредственности *в самом бытии*. "Начало, – пишет Ленин по поводу логики "Капитала" Маркса, – самое простое, обычное, массовидное, непосредственное *"бытие"*: отдельный товар ("Sein" в политической экономии)" (3, 316).

Однако уже здесь выясняется, что фиксируется это непосредственное бытие отнюдь не только непосредственно. "Непосредственное" бытие товара в плане *познания* оказывается результатом *анализа*. При этом самый анализ определяется как "*двоякий, дедуктивный и индуктивный, – логический и исторический (формы стоимости)*" (3,316). В отличие и в противоположность Гегелю подчеркивается, что условие фиксирования непосредственного бытия товара – *практическая проверка*: "Проверка фактами respective практикой есть здесь в *каждом* шаге анализа" (3,316).

Непосредственности бытия соответствует в сознании непосредственность ощущения, например впечатления "красного". Как факт познания чувственная интуиция существует. Но и *интеллектуальная* интуиция, иначе говоря, непосредственность усмотрений *ума*, тоже существует как факт познания. В конспекте "Науки логики" Гегеля Ленин отметил, что, например, фигуры умозаключений (логики) закреплены в уме человека как аксиомы, как непосредственно наличные в сознании: "Фигуры эти имеют прочность предрассудка, аксиоматический характер..." (3, 209).

Но если на вопрос о существовании непосредственного знания марксизм дает утвердительный ответ и в этом существовании видит рациональную основу для учений об интуиции, выработанных классической философией XVII-XIX вв., то в *объяснении* факта интуиции марксистская диалектика противостоит не только всем теориям интуиции, предложенным метафизиками эмпиризма и рационализма, но также, конечно, и теории Гегеля, то есть истолкованию интуиции, пусть даже диалектическому, но разработанному на основе идеализма. Правда, для объяснения факта непосредственного знания многое было сделано и подготовлено диалектикой Гегеля. Как диалектик, Гегель понял, что вопрос об отношении непосредственного и опосредствованного не может быть поставлен в форме альтернативы: либо непосредственное, либо опосредствованное. "Философы более мелкие, – пояснял Ленин, – спорят о том, сущность или непосредственно данное взять за основу... Гегель вместо *или* ставит *и*, объясняя конкретное содержание этого "и"" (3, 122).

Соотношение между непосредственным и опосредствованным знанием определяется в марксистской диалектике принципиальным взглядом марксизма на познание как на процесс, как на движение, как на переход от знания менее глубокого и совершенного к более глубокому и совершенному. Поэтому Ленин принимает в философии Гегеля то, что его "Феноменология духа" рассматривает сознание, говоря словами Гегеля, "в его движении от первого непосредственного противоречия (Gegensatz) его и предмета до абсолютного знания" (см. 3, 84). По Гегелю, только для "чистого бытия" характерно "ничем не быть опосредствованным" (см. 3, 92). Конспектируя "Науку логики" Гегеля, Ленин тщательно выписал и отметил места, где Гегель упрекает предшествующих ему философов – скептиков, Лейбница, Канта, Фихте – в том, что они не способны выйти в познании "за пределы бытия, как ... непосредственности" (см. 3, 120). Таким непосредственным бытием у идеалистов оказываются "монада" Лейбница, "явление" Канта, "непосредственная определенность" фихтевского субъекта.

По Гегелю, знание есть знание "истины бытия", то есть его "сущности". Это положение Гегеля, само по себе взятое, есть, по Ленину, "фраза, звучащая идеалистически насквозь, мистикой" (3, 117). Однако Ленин отмечает, что этим положением Гегель не ограничивается. "... Сейчас же за этим, – пишет Ленин, – начинается, так сказать, свежий ветерок" (3, 117). А именно: по разъяснению Гегеля, знание "не останавливается на непосредственном и его определениях..." (см. 3, 117). Истинное познание есть "опосредствованное знание..." (см. 3, 117).

Во всех теориях интуиции – будь то интуиция Декарта, Шеллинга, Спинозы или Шопенгауэра – материалистическая диалектика вскрывает основной и неустранимый порок: статичный взгляд на знание как на неподвижное, застывшее созерцание, осуществляющееся либо чувственностью, либо рассудком в качестве непосредственно – и только непосредственно – данного. Напротив, марксизм исходит из замысла включить жизнь в самую логику, понятую в этом случае как процесс отражения объективного мира в сознании человека и как процесс проверки этого сознания практикой. Именно подход к этой мысли – правда, подход в плане идеализма – Ленин находил в "Науке логики" Гегеля. "Мысль, – писал Ленин, – включить *жизнь* в логику... гениальна – с точки зрения *процесса* отражения в сознании (сначала индивидуальном) человека объективного мира и проверки этого сознания (отражения) практикой..." (3, 193).

Но в отличие от Гегеля и в противоположность Гегелю, для которого процесс познания по сути мог быть только движением *мысли*, а практика – главным образом движением *от мысли к мысли*, Ленин понимает процесс познания как процесс, "включающий *практику* человека и *технику*" (3, 192).

Этим пониманием познания предопределяется и решение вопроса об отношении непосредственного знания и знания опосредствованного. Так как, рассматриваемое в целом, познание есть движение и процесс, в котором каждое звено обусловлено и опосредствовано предшествующими ему звеньями, то для знания в целом характерна не непосредственность, а именно опосредствование. И хотя познание есть "отражение человеком природы", но это "не простое, не непосредственное, не цельное отражение, а процесс ряда абстракций, формирования, образования понятий, законов..." (3, 173). Именно познавательный подход ума человека к отдельной вещи не есть "простой, непосредственный, зеркально-мертвый акт..." (3, 370). Именно потому, что познание есть процесс, "*отражение* природы в мысли человека надо понимать не "мертво", не "абстрактно", *не без движения*..." (3, 186).

В свете основных положений материалистической диалектики признание существования непосредственного (интуитивного) знания сопровождается важными разъяснениями.

Первое разъяснение состоит в указании, что непосредственным (в строгом смысле слова, то есть отвлекаясь от интеллектуальной интуиции) может быть лишь начало познания, говоря конкретно, лишь ощущение, в котором марксистская диалектика видит источник всякого возможного знания. Только в начале своего процесса познание может быть characterized как непосредственное. "Понятие не есть нечто непосредственное..., – подчеркивал Ленин, – непосредственно только ощущение "красного" ("это – красное") и т.п." (3, 276).

Действительно, всеобщий ход человеческого познания и, следовательно, ход всей науки состоит, как показывает Ленин, в том, что "понятие (познание) в бытии (в непосредственных явлениях) открывает сущность (закон причины, тождество, различие...)" (3, 314). Все эти "шаги, ступени, процессы" познания "направляются от субъекта к объекту, проверяясь практикой и приходя через эту проверку к истине" (3, 315).

Как принципиальное положение, заслуживающее особого внимания, Ленин отмечает "нотабеной" (NB) утверждение Гегеля, согласно которому "нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы вместе и непосредственности и опосредствования" (см. 3, 91). Все "опосредствовано, связано воедино, связано переходами" (3, 91). Справедливое прежде всего относительно бытия, это утверждение столь же справедливо и в отношении познания. Главная задача логики не фиксирование формы неподвижных непосредственных созерцаний, или формы интуиции, а переходы, то есть опосредствование понятий. Эти переходы обнаруживаются в логике, говорит В.И. Ленин, не как имманентное

сознанию движение одних мыслей, а "как отражения объективного мира" (3, 188).
"Диалектика *вещей* создает диалектику *идей*, а не наоборот" (3, 188).

Уже Гегель указывал, что "различные виды бытия требуют свойственных именно им видов опосредствования или содержат их в себе; поэтому и природа доказательства относительно каждого из них различна" (см. 3, 137). Та же мысль о соответствии форм опосредствования и доказательства различным отношениям между фактами бытия привлекла внимание В.И.Ленина при чтении книги А.Рей "Современная философия". В конспекте этой работы Ленин отметил на полях "нотабеной" место, где, объясняя "полезность разума", Рей пишет, что разум, "выводя предложения из предложений..., вместе с тем выводит друг из друга отношения между фактами природы" (см. 3, 412). Именно благодаря признанному марксизмом соответствию форм опосредствования в мышлении формам опосредствования в бытии, именно поэтому в диалектике, которую Гегель оценил как "высшее разумное движение" (см. 3, 95), определения, кажущиеся совершенно отдельными, переходят друг в друга.

Мы рассмотрели первое разъяснение, относящееся к понятию непосредственного знания. Оно гласит, что, будучи началом познания, непосредственное играет роль только такого начала: отправляясь от него, достоверное знание науки и философии развертывается в длинные цепи форм опосредствования и доказательства.

Но в марксизме содержится и другое разъяснение относительно понятия непосредственности – разъяснение, еще более важное для знания. Оно состоит в том, что с точки зрения марксистской материалистической диалектики "непосредственность" знания – даже там, где она налицо, – лишена безусловного значения. Конечно, некоторые знания, некоторые истины осознаются только как "непосредственные". В качестве таких они осознаются теми, кто просто мыслит эти положения и истины, не отдавая себе отчета в их происхождении и в их связи с другими истинами. Однако "непосредственность" эта, повторяем, не безусловная. Познание есть процесс, движение, переход, и к истинам, которые в настоящее время осознаются как "непосредственные", как "самоочевидные", знание пришло и приходит в результате долгого опосредствования материальной практикой. Практика эта – практика в широком смысле слова, в который включается и техника. Поэтому непосредственность некоторых положений *не безусловное* начало знания. Непосредственные истины непосредственны лишь по отношению к тем истинам, которые на них опираются и которые из них выводятся. Но, рассматриваемые сами по себе, непосредственные истины не начало, не первично данное, а результат, итог предшествующего им опосредствования. Среда и орудие этого опосредствования – практика.

Подход (но не более как подход) к мысли о роли практики в опосредствовании знания Ленин отмечает у Гегеля. Однако у Гегеля результат исследования не дает истины вследствие превратности гегелевской идеалистической философии и идеалистического метода. Для Гегеля "фигура логики инобытием своим имеет практику человека". Напротив, для диалектического материализма "практика человека, миллиарды раз повторяясь, закрепляется в сознании человека фигурами логики" (3, 209).

Только в диалектическом материализме проблема соотношения непосредственного и опосредствованного знания впервые получила правильное решение. Диалектика непосредственного и опосредствованного знания пролила свет научного объяснения на трудный, мистифицированный идеализмом вопрос о характере аксиоматического знания. Уже Гоббс и Лейбниц отказались от взгляда на аксиомы как на истины, безусловно непосредственные и потому самоочевидные, не требующие доказательства и не поддающиеся доказательству. Но, будучи оба метафизиками и развивая один метафизическое воззрение

механистического материализма (Гоббс), другой столь же метафизическое воззрение объективного идеализма (Лейбниц), они не дошли до понимания *диалектики* непосредственного и опосредствованного знания. Лейбниц искал объяснения безусловной непосредственности некоторых рациональных истин, а также обоснования всеобщего и необходимого знания в учении гносеологического и логического априоризма, Гоббс – в номиналистической теории языковых знаков.

По отношению к метафизикам XVII-XVIII вв. взгляд Гегеля на непосредственное знание был огромным шагом вперед. Этот прогресс был обусловлен тем, что в объяснении отношения непосредственного и опосредствованного знания Гегель усмотрел проблему *диалектики*. Поэтому там, где метафизика, рассматривая, например, категории, ограничивается констатированием непосредственных моментов знания, трактует их как ни к чему не сводимые и ничем не опосредствованные, Гегель, напротив, видит также и их опосредствованность.

Марксизм применяет диалектику непосредственного и опосредствованного очень широко, ко всем категориям познания. Так, при анализе отношения между причиной и действием, иначе при исследовании причинного взаимодействия, первым бросается в глаза *непосредственность* этого отношения. Причина и действие непосредственно мыслятся как противоположности, и только как противоположности. Но это лишь иллюзия метафизического образа мышления. Как только мы становимся на диалектическую точку зрения, разъясняет Ф.Энгельс в "Диалектике природы", "неподвижные противоположности основания и следствия, причины и действия, тождества и различия, видимости и сущности не выдерживают критики..., в определенной точке один полюс превращается в другой..." (1, 159). Диалектика, "которая переводит друг в друга неподвижные метафизические различия..., опосредствует противоположности..." (1, 167). В этих рассуждениях Энгельса мы видим яркий образец понимания диалектики непосредственности и опосредствования. Не отрицая самого факта существования категорий, положений, истин, которые, в то время когда они мыслятся, представляются уму в качестве "непосредственного" знания, марксистская материалистическая диалектика показывает связь этой "непосредственности" с опосредствованием. Она выясняет обусловленность этого опосредствования практикой, материальной деятельностью. Марксистская диалектика лишила понятие "интуиции", или непосредственного знания, каких бы то ни было признаков мистики, сняла с него покров сверхчувственного, каким оно облекалось в идеалистических системах и даже в учениях метафизических материалистов, не понимавших диалектики непосредственности и опосредствования. Гносеологические исследования Ленина представляют дальнейшее развитие точки зрения, высказанной основателями марксизма по вопросу о непосредственном знании. Мы показали, что уже Энгельс дал принципиальное решение вопроса об отношении непосредственного и опосредствованного знания. Он выступил по этому вопросу и в связи с поднятой им (в заметках о математике) проблеме происхождения аксиом. Энгельс разъяснил, что самоочевидность аксиом мнимая. "Современное естествознание, – писал Энгельс, – признает наследственность приобретенных свойств и этим расширяет субъект опыта, распространяя его с индивида на род: теперь уже не считается необходимым, чтобы каждый отдельный индивид лично испытал все на своем опыте... Если, например, у нас математические аксиомы представляются каждому восьмилетнему ребенку чем-то само собою разумеющимся, не нуждающимся ни в каком опытным доказательстве, то это является лишь результатом "накопленной наследственности" (1, 213-214). За сжатой формулировкой Энгельса о "накопленной наследственности" кроется та же, что и у Ленина, мысль об опосредствованности аксиом *практикой*, о миллиардах случаев *повторения в опыте*, в практике одних и тех же или сходных отношений, которые отлагаются в сознании в форме непосредственно созерцаемых аксиом.

Глубокое и верное учение марксизма об опосредствовании как об основе "непосредственных" усмотрений (интуиции) ума не могло, разумеется, явиться вдруг, как внезапно найденное и ничем не подготовленное решение. Диалектика непосредственного и опосредствованного знания – одна из проблем, занимающих философскую мысль начиная от античности вплоть до нашего времени.

Наше рассмотрение окончено. Содержанием его, думается, оправдана задача рассмотрения основных типов учения об интуиции, возникших в философии и в математике. Оправдан и выбор материала. Очерк, разумеется, не дает изложения полной истории вопроса. В нем рассмотрены только наиболее типические и показательные теории непосредственного знания. В их исторической смене отразились подъем и последующий за ним спад буржуазной философской мысли. От метафизического идеалистического рационализма и метафизического материализма через диалектические учения немецкого классического идеализма вплоть до алогизма и иррационализма XX в. – таков путь, пройденный буржуазной гносеологией по вопросу о непосредственном знании.

Вместе с тем очерк наш показал, что значение вопроса о непосредственном знании выходит за пределы одной лишь теории познания и философии. Уже при рассмотрении учений об интуиции, созданных Декартом, Лейбницем, Кантом, выяснилось, что вопрос о непосредственных посылах знания возник у этих мыслителей не только при обсуждении проблем гносеологии. К этому вопросу их привело также и исследование логического строения доказательств в математике и в теоретическом естествознании. Интуиция – понятие не только теории познания Декарта, но также и его теории математической дедукции. То же справедливо и в отношении Лейбница. Даже у Канта, отрицавшего существование интеллектуальной интуиции, мы обнаружили, что в его теории математики значительную роль играют интуиции пространства и времени, правда отнесенные к априорным формам чувственности.

Анализ теорий интуиции, разработанных философами-учеными, в особенности математиками XVII-XVIII вв., делает понятным для нас интерес, который проявили к вопросу об интуиции математики первых десятилетий XX в. И для них проблема интуиции не ограничивалась философией. Она возникала из усилий понять своеобразную природу математического мышления и рассуждения.

Но как бы глубоко ни коренился интерес к интуиции в проблематике *самой математики*, *успехи* и *неудачи* в разработке понятия об интуиции всегда были самым тесным образом связаны с принципиальной *философской* ориентировкой ученых. За специальными математическими понятиями об интуиции стоят – определяя их силу или слабость, плодотворность или бесплодие – понятия и учения *философии*, теории познания. Невозможно понять ход развития учений об интуиции в математике (и в других точных науках), не изучая связи этого развития с борьбой материализма против идеализма, диалектики против метафизики. История "интуиционизма" – прекрасное доказательство того, что даже в предельно специальной области знания основные понятия науки осознаются либо на материалистической, либо на идеалистической основе. Вместе с тем выясняется, что в долгом процессе развития проблемы интуиции все реальные удачи и успехи были всегда связаны с победами материализма и диалектики над идеализмом и метафизикой.

Цитируемая литература

1. Энгельс Ф., Диалектика природы. М., 1955.

2. *Ленин В.И.*, Соч., т. 14.
3. *Ленин В.И.*, Соч., т. 38.
4. *Александров П.*, О новых течениях математической мысли, возникших в связи с теорией множеств. "Сборник статей по философии математики". М., 1936.
5. *Вейль Г.*, О философии математики. М.-Л., 1934.
6. "Вопросы элементарной геометрии". СПб., 1913.
7. *Гейтинг А.*, Обзор исследований по основаниям математики. Интуиционизм. Теория доказательства. М.-Л., 1936.
8. *Гоббс Т.*, Избранные сочинения. М.-Л., 1926.
9. *Клини С.С.*, Введение в метаматематику. М., 1957.
10. *Колмогоров А.*, Современная математика. "Сборник статей по философии математики". М., 1936.
11. *Кроче Б.*, Задача логики. "Энциклопедия философских наук", выпуск первый. Логика. М., 1913.
12. *Кутюра Л.*, Философские принципы математики. СПб., 1913.
13. "Начала Евклида", кн. 1-6. М.-Л., 1948.
14. "Новые идеи в математике", Сборник первый, изд. 2. П., 1917.
15. "Новые идеи в математике", Сборник второй. СПб., 1913.
16. "Новые идеи в математике", Сборник шестой. СПб., 1914.
17. "Новые идеи в математике", Сборник восьмой. СПб., 1914.
18. "Новые идеи в математике", Сборник десятый. П., 1915.
19. *Фейербах Л.*, Избранные философские произведения в двух томах, т. I. М., 1957.
20. "Энциклопедия элементарной математики", т. II, кн. I. Одесса, 1909.
21. "Энциклопедия элементарной математики", т. II, кн. II и III. Одесса, 1910.
22. *Яновская С.*, Современные течения в буржуазной философии математики (интуиционизм и формализм). "Сборник статей по философии математики". М., 1936.
23. *Bachelard G.*, La nouvel esprit scientifique, 6. éd. Paris, 1958.
24. *Bergson H.*, Essai sur le données immédiates de la conscience. Genève, 1946.
25. *Bergson H.*, La pensée et le mouvant. Genève, 1946.
26. *Bergson H.*, L'évolution créatrice. Genève, 1946.
27. *Bergson H.*, Le Rire. Essai sur le signification du comique. Genève, 1946.
28. *Bergson H.*, Matière et mémoire. Genève, 1946.
29. *Boole G.*, An Investigation of the Laws of Thought. London, 1854.
30. *Couturat L.*, La logique de Leibniz. Paris, 1901.
31. *Couturat L.*, Opuscules et fragments inédits de Leibniz. Paris, 1903.
32. *Croce B.*, Estetica come scienza dell' espressione e linguistica générale, Sesta edizione riveduta. Bari, 1928.
33. *Descartes R.*, Oeuvres, t. X. Paris, 1908. *Р. Декарт*, Избранные произведения. М., 1950.
34. *Dittrich O.*, Die Probleme der Sprachpsychologie. Leipzig, 1913.
35. *Dyrssen K.*, Bergson und die deutsche Romantik. Marburg, 1922.
36. *J.G.Fichte's* Leben und literarischer Briefwechsel, Bd. II, 2. Aufl. Leipzig, 1862.
37. *Fichte J.G.*, Sämtliche Werke, erste Abtheilung, erster Band. Berlin, 1845.
38. *Fichte J.G.*, Sämtliche Werke, erste Abtheilung, zweiter Band. Berlin, 1845.
39. *Fichte J.G.*, Sämtliche Werke, Nachlass, Bd. 2 (Wissenschaftslehre v. J. 1804). Bonn, 1834.
40. *Frege G.*, Die Grundlagen der Arithmetik. Breslau, 1884.
41. *Gildemeister E.*, Hamann's Leben und Schriften, Band I, 2. Aufl. Gotha, 1875.
42. *Gildemeister E.*, Hamann's Leben und Schriften, Band II. Gotha, 1868.
43. *Gildemeister E.*, Hamann's Leben und Schriften, Band V, J. G. Hamann's Briefwechsel mit F. H. Jacobi. Gotha, 1868.
44. *Hamann J.G.*, Schriften, B. I. Berlin, 1821.
45. *Hamann J.G.*, Schriften, B. II. Berlin, 1821.
46. *Hamann J.G.*, Schriften, B. IV. Berlin, 1823.

47. *Hamann J.G.*, Schriften, B. VI. Berlin, 1824.
48. *Hamann J.G.*, Schriften, B. VII. Leipzig, 1825.
49. *Heget G.W.F.*, Werke, Bd. 2, Phänomenologie des Geistes. Berlin, 1832. *Гегель*, Феноменология духа, Соч., т. IV. М., 1959.
50. *Hegel G.W.F.*, Werke, Bd. 6, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, erster Theil. Berlin, 1840. *Гегель*, Логика, Соч., т. I. М.-Л., 1930.
51. *Hegel G.W.F.*, Werke, Bd. 7, Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, dritter Theil. Berlin, 1845. *Гегель*, Философия духа, Соч., т. III. М., 1956.
52. *Hegel G.W.F.*, Werke, Bd. 10, erste Abtheilung, Vorlesungen über die Aesthetik, Bd. I. Berlin, 1835. *Гегель*, Лекция по эстетике, кн. первая, Соч., т. XII. М., 1938.
53. *Hegel G.W.F.*, Werke, Bd. 12, erste Abtheilung, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Berlin, 1835.
54. *Hegel G.W.F.*, Werke, Bd. 15, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Bd. 3. Berlin, 1936. *Гегель*, Лекции по истории философии, Соч., т. XI. М.-Л., 1935.
55. *Hegel G.W.F.*, Werke, Bd. 17, Vermischte Schriften, Bd. 2. Berlin, 1835.
56. *Heine H.*, Zur Geschichte der deutschen Philosophie, Berlin. 1956.
57. *Hubert D.*, Die logische Grundlagen der Mathematik. "Mathematische Annalen", T. 88, 1922.
58. *Hilbert D.*, Neubegründung der Mathematik. "Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Universität Hamburg", T. I, 1922.
59. *Holding H.*, Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II. Leipzig, 1896.
60. *Humbold W.V.*, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts, Bd. 2. Berlin, 1876.
61. *Husserl E.*, Logische Untersuchungen, erster Theil. Halle a. S., 1900.
62. *Jacobi F.H.*, Werke, Bd. II. Leipzig, 1815.
63. *Jacobi F.H.*, Werke, Bd. IV. Leipzig, 1819.
64. *Jäger G.*, Das Verhältniß Bergsons zu Schelling. Hamburg, 1917.
65. *Kant I.*, Gesammelte Schriften, Bd. III, Kritik der reinen Vernunft. Berlin, 1904.
66. *Kant I.*, Gesammelte Schriften, Bd. IV, Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.), Prolegomena etc. Berlin, 1904.
67. *Kant I.*, Gesammelte Schriften, Bd. V, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilstkraft. Berlin, 1908.
68. *Kant I.*, Gesammelte Schriften, Bd. VIII. Berlin, 1912.
69. *Kolmogoroff A.*, Zur Deutung der intuitionistischen Logik. "Mathematische Zeitschrift" N. 35. Berlin, 1932.
70. *Leibniz G.W.*, Briefwechsel, Bd. I. Berlin, 1899.
71. *Leibniz G.W.*, Die philosophischen Schriften, Bd. IV. Berlin, 1880.
72. *Leibniz G.W.*, Die philosophischen Schriften, Bd. V. Berlin, 1882.
73. *Leibniz G.W.*, Die philosophischen Schriften, Bd. VI. Berlin, 1885.
74. *Locke J.*, An Essay Concerning Human Understanding. London, 1898. *Д.Локк*, Избранные произведения в двух томах, т. I. М., 1960.
75. *Maritain J.*, La philosophie Bergsonienne. Paris, 1914.
76. *Poincaré H.*, La science et l'hypothèse. Paris, 1927.
77. *Poincaré H.*, La valeur de la science. Paris, 1905.
78. *Poincaré H.*, Science et méthode. Paris, 1916.
79. *Russell B.*, A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, 1900; ed. 2, London, 1937.
80. *Russell B.*, Introduction to Mathematical Philosophy, ed. 2. London – New York, 1920.
81. *Schelling F.W.J.*, Sämmtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. I. Stuttgart und Augsburg, 1856.
82. *Schelling F.W.J.*, Sämmtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 3. Stuttgart und Augsburg, 1858.
83. *Schelling F.W.J.*, Sämmtliche Werke, erste Abtheilung, Bd. 4, 1859.
84. *Schopenhauer A.*, Sämmtliche Werke, Bd. I, zweite Auflage. Leipzig, 1891.

85. *Schopenhauer A.*, Sämmtliche Werke, Bd. 2, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1, zweite Auflage. Leipzig, 1891.
86. *Schopenhauer A.*, Sämmtliche Werke, Bd. 3, Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 2, zweite Auflage. Leipzig, 1891.
87. *Schopenhauer A.*, Sämmtliche Werke, Bd. 4, Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, zweite Auflage. Leipzig, 1891.
88. *Schopenhauer A.*, Sämmtliche Werke, Bd. 5, Parerga und Paralipomena, Bd. 1, zweite Auflage. Leipzig, 1891.
89. *Schopenhauer A.*, Sämmtliche Werke, Bd. 6, Parerga und Paralipomena, Bd. 2, zweite Auflage. Leipzig, 1891.
90. *Spinoza B.*, Opera quotquot reperta sunt, t. I. Haag, 1882. *Б.Спиноза*, Трактат об усовершенствовании разума; Этика, Избранные произведения, т. I. М., 1957.
91. *Spinoza B.*, Opera quotquot reperta sunt, t. II. Haag, 1882. *Б.Спиноза*, Краткий трактат о божестве, человеке и его счастье, Избранные произведения, т. I. М., 1957.
92. *Steinthal H.*, Grammatik, Logik und Psychologie, ihre Principien und ihr Verhältniss zu einander. Berlin, 1855.
93. *Volkel L.*, Artur Schopenhauer. Stuttgart, 1900.
94. *Windelband W.*, Die Geschichte der neueren Philosophie, Bd. II, 7. und 8. unveränderte Auflage. Leipzig, 1922.
95. *Zelter E.*, Die Philosophie der Griechen, T. II, Abt. I, Aufl. 4. Leipzig, 1889.