

Внутренній кризисъ трансцендентальнаго идеализма ¹⁾.

Философія всегда была поприщемъ идейной борьбы и спора. Гераклитъ, Платонъ, Аристотель, Бруно, Лейбницъ, Кантъ, Шеллингъ, Шопенгауэръ и множество другихъ философовъ развивали свои воззрѣнія въ позиціи той или иной критики и отрицанія, принимавшихъ въ зависимости отъ темперамента и рѣзкости несогласія иногда видъ учтиваго спора, иногда же далеко не учтливой полемики. Ни одна наука въ своемъ развитіи не даетъ намъ примѣра такой обостренности и постоянства разногласій. Причина этого заключается, конечно, не въ одной лишь возможности спорить на любую философскую тему и обратно въ безспорности незыблемыхъ пріобрѣтеній другихъ наукъ. Причина этого заключается въ томъ, что именно въ философіи находятъ свое мѣсто высшія цѣнности челоувѣческаго духа, а вмѣстѣ съ тѣмъ послѣднія пружины челоувѣческой воли. Въ этомъ отношеніи философія равнозначна религіи. Всякая философія въ конечномъ итогѣ или утверждаетъ религію или ее отрицаетъ. И если даже она умалчиваетъ о религіи, то тѣмъ самымъ заступаетъ ея мѣсто, а, стало быть, тоже отрицаетъ. Въ этой дилеммѣ ея рели-

¹⁾ Настоящая статья въ своихъ основныхъ чертахъ и формулировкахъ представляетъ вступительную рѣчь, произнесенную авторомъ въ публичномъ засѣданіи Историко-Филологическаго Факультета Императорскаго Московскаго Университета 16 ноября 1914 года передъ защитой диссертациі „Мысль и дѣйствительность“.

гіозное значеніе и въ то же время оправданіе всѣхъ философскихъ войнъ.

При всемъ разнообразіи философскихъ темъ и возникающихъ около нихъ споровъ среди нихъ всегда можно найти нѣкоторую центральную область философскаго интереса. Несомнѣнно, что до Канта въ центрѣ вниманія всѣхъ философовъ стояла онтологическая проблема, т.-е. проблема о сущности міра, каковъ онъ самъ въ себѣ. Бывали эпохи, напр., въ средневѣковье, когда этотъ основной вопросъ принималъ явную религіозную форму, когда философія дѣлалась ареной борьбы различныхъ теологическихъ ученій или борьбы теологіи съ невѣріемъ. Начиная съ Канта, онтологическая проблема, не теряя своей важности, стала во всякомъ случаѣ на второй планъ, поскольку ея рѣшеніе всецѣло подчинилось рѣшенію проблемы гносеологической. Своимъ „коперниковымъ дѣяніемъ“ Кантъ отвергъ самую возможность онтологической проблемы, т.-е. метафизики. Это отрицаніе онтологической проблемы было, конечно, не новостью и до Канта. Однако Кантъ несомнѣнно произвелъ въ этомъ вопросѣ полный переворотъ. Въ самомъ дѣлѣ всѣ философы, жившіе до Канта и утверждавшіе непознаваемость міра, обосновывали это такимъ образомъ, что приходили при этомъ къ общему философскому скептицизму. Подрывая довѣріе къ метафизикѣ, они подрывали довѣріе и ко всякому иному знанію, т.-е. вели къ ниспроверженію науки. Это особенно явственно обнаружилось на Юмѣ, посягнувшемъ даже на незыблемость математики. Только въ системѣ Канта противодѣйствіе противъ метафизики приняло такую искусно построенную форму, что съ устраненіемъ метафизики точная наука не только не пала, но даже приобрѣла себѣ еще болѣе прочный базисъ. Благодаря именно этому гносеологія Канта сдѣлалась послѣднимъ оплотомъ философскаго позитивизма, а вмѣстѣ съ тѣмъ и основнымъ фокусомъ идейной борьбы.

Было бы большой ошибкой думать, что системой Канта рѣшается лишь вопросъ о возможности или невозможности

метафизики, что Кантъ былъ лишь безстрастнымъ судьей или во всякомъ случаѣ нейтральной инстанціей, примирившей какихъ либо враговъ или вѣрнѣе устранившей съ философской арены двѣ враждующія стороны: матеріалистовъ и спиритуалистовъ, теологовъ и атеистовъ. Впрочемъ самъ Кантъ, какъ историческая личность, можетъ быть и былъ такимъ примирителемъ, но не такова была его система, которая по скрытымъ въ ней идейнымъ потенціямъ и по обнаружившимся результатамъ несомнѣнно вышла изъ предѣловъ намѣреній и плановъ своего творца.

Въ самомъ дѣлѣ, по всѣмъ своимъ основоположеніямъ критицизмъ есть направленіе, заряженное весьма глубокими тенденціями, какъ чисто теоретическаго, такъ и религіозно-моральнаго свойства. Являясь въ области научной теоріи чистымъ феноменализмомъ, строящимъ познаваемый міръ изъ незыблемыхъ законовъ разума, критицизмъ создаетъ вполне опредѣленную теоретическую или научную картину міровой дѣйствительности, приобретающую неизбежно механической характеръ. Отвергнувъ матеріализмъ, какъ метафизическую систему, критицизмъ оставилъ познаваемый міръ подчиненнымъ той же *элементарной* причинности, которая царствовала и въ матеріализмѣ. Правда наряду съ этимъ была оставлена причинность черезъ свободу, причинность исходящая отъ вещей въ себѣ. Однако какова же роль этой свободной причинности въ теоретическомъ построении міра? Конечно, слово „свобода“ даетъ у Канта лишь толчекъ для воли, а не для мысли, ибо изъ всякой критической теоріи о міровой дѣйствительности понятіе свободы категорически исключается. Теоретическій разумъ долженъ мыслить міръ исключительно детерминистически. Въ лучшемъ случаѣ для критицистовъ приходится имѣть двѣ теоріи о мірѣ: одну по „Критикѣ чистаго разума“ и другую по „Критикѣ практическаго разума“. Но не говоря уже о трудности этого совмѣщенія, ясно бросается въ глаза, что теоріей въ полномъ смыслѣ слова можно назвать лишь то, что вытекаетъ изъ „Критики чистаго

разума“, то же, что дается „Критикой практическаго разума“, есть въ существѣ своемъ лишь общее обоснованіе свободы. При всемъ моральномъ паѳосѣ въ ней нѣтъ никакого моральнаго руководства, поскольку ея принципъ остается чисто формальнымъ и нисколько не уясняющимъ, что же именно требуетъ отъ человѣка его свободная воля. Но если мы даже и введемъ въ формальный этическій законъ Канта по существу извнѣ заимствованный гуманистическій принципъ, то и тогда мы не получимъ ничего кромѣ гуманистической этики, которая лишь незаконно присоединяетъ къ себѣ имя религіи. Въ дѣйствительности же эта этика не даетъ никакой опоры для установленія связи человѣка съ Богомъ, ибо всѣ догматы христіанства получаютъ въ ней лишь морально-символическое значеніе. Итакъ, если перспективы критицизма въ сторону научнаго элементаризма до чрезвычайности широки, то перспективы въ сторону религіи до чрезвычайности узки, если только о нихъ вообще можно говорить. Что это такъ, краснорѣчиво свидѣтельствуется сама исторія философской мысли послѣ Канта. Чистый критицизмъ, наиболѣе оставшійся вѣрнымъ отреченію Канта отъ метафизики, т.-е. продолжавшій главнымъ образомъ „Критику чистаго разума“, далъ такъ называемое неокантіанство. Кромѣ громадной работы по истолкованію Канта и упорной реабилитаціи его „коперникова дѣянія“ мы находимъ здѣсь широкое развитіе позитивизма рационалистическаго порядка, достигшаго пышнаго расцвѣта въ Марбургской школѣ и приведшаго къ чисто математической интерпретаціи дѣйствительности, т.-е. къ кульминаціонному пункту „элементаризма“ ¹⁾.

1) Къ термину „элементаризмъ“ неизбѣжно приходишь. Оправданіемъ этого новшества въ терминологіи является недостаточность прежнихъ, слишкомъ специальныхъ обозначеній: „материализмъ“, „позитивизмъ“, „феноменализмъ“, „энергетизмъ“, которые по разному и съ различными отклоненіями проводятъ одну и ту-же мысль о созиданіи, иногда простомъ суммированіи, цѣлаго изъ составляющихъ-его элементовъ (атомовъ, силъ, феноменовъ, чиселъ и т. п.) по законамъ слѣпой причинности или математическаго счисленія. Эту общую особенность указанныхъ направленій приходится выдѣлять: такъ какъ именно

Но если мы возьмемъ наиболѣе полное раскрытіе всѣхъ тенденцій критицизма, обнаружившееся въ германскомъ идеализмѣ Фихте, Шеллинга (до 1800 года) и Гегеля, то хотя здѣсь эти тенденціи явнымъ образомъ измѣнили себѣ, превратившись въ открытую метафизику, однако и здѣсь оковы, наложенныя Кантомъ на философскую мысль, очень ясно себя обнаружили. И метафизика, и философія религіи Гегеля, этого быть можетъ наиболѣе всеобъемлющаго „кантіанца“, имѣютъ характеръ гуманизма, въ которомъ все христіанство получаетъ опять таки лишь символическое значеніе. Въ концѣ концовъ все завершается человѣческимъ государствомъ и человѣческою философіею, которая является послѣднимъ выраженіемъ религіозной истины.

Итакъ, критицизмъ въ существѣ своемъ представляется не благовѣстіемъ философскаго міра и широкаго синтеза, а лишь одной изъ тяжущихся сторонъ, а именно апоѳеозомъ человѣческаго разума и человѣческой морали. Характеристика этой тяжущейся стороны была бы неполна, если бы мы не указали на специфическій императивный характеръ критицизма. Ни одна философія такъ не повелѣвала умами и не умѣла такъ повелѣвать, какъ философія критицизма. И Кантъ, и его идейные потомки, какъ никто изъ философовъ исторіи чувствовали себя всегда высшими судьями философской истины и обнаруживали это самосознаніе самыми разнообразными способами. Здѣсь мы имѣемъ всѣ переходныя степени отъ громовъ и молній Фихте на непонятливую публику и „рабски мыслящихъ философовъ“, не могущихъ понять его „ясныхъ какъ солнце“ трактатовъ, до учтиваго, но въ то же время глубочайшаго пренебреженія современныхъ продолжателей Канта ко всѣмъ тѣмъ, кто еще „коснѣтъ въ догматическомъ снѣ“ и не понимаетъ дѣянія Канта.

Эта особенность критической школы далеко не маловаж-

въ ней слѣдуетъ видѣть все существо дѣла, а не въ томъ, изъ какихъ именно элементовъ и путемъ какого гносеологическаго метода строятся высшія единства жизни.

на, если принять во вниманіе, что она создаетъ настроенія и авторитеты. Именно благодаря ей происходитъ, на примѣръ то, что даже у насъ въ Россіи для каждаго только начинающаго философа предполагается обязательнымъ знакомство и съ Риккертомъ, и съ Гуссерлемъ и въ то же время вполне позволительно не знать о существованіи Тейхмюллера, не быть знакомымъ съ трудами Вл. Соловьева и другихъ русскихъ философовъ, хотя бы эти труды имѣли гораздо болѣе воспитывающее значеніе. Отзвуки величайшихъ притязаній трансцендентальнаго идеализма я могъ бы указать и въ другой области, но это былъ бы уже *metaφασικὸς εἰς ἄλλο γένος*, отъ котораго я воздержусь. Я хочу только фиксировать то положеніе, что споръ съ критицизмомъ есть основной споръ въ современной философіи, отъ котораго зависитъ все ея будущее. Съ рѣшеніемъ этого спора въ ту или иную сторону, такъ сказать автоматически, рѣшаются многіе другіе вопросы, открываются или закрываются двери въ давно уже открытыя обители философской мысли.

Если мы обратимся къ разсмотрѣнію того, въ какомъ видѣ предстоить позиція критицизма въ современной философіи, то мы должны будемъ сказать, что утвержденія, формулированныя Кантомъ, претерпѣли весьма существенныя измѣненія. Собственно критиковать въ настоящее время историческаго Канта было бы въ извѣстной мѣрѣ анахронизмомъ, такъ какъ сами его послѣдователи и преемники отступили не только отъ буквы, но даже отъ нѣкоторыхъ основныхъ понятій его ученія и остались лишь вѣрными его духу и направленію. И конечно, съ критицизмомъ приходится считаться именно въ его усовершенствованныхъ формахъ. Здѣсь надо прежде всего отмѣтить чрезвычайную сложность и разнообразіе этихъ формъ. Никогда еще философія не приходила къ такимъ замысловатымъ и искусственнымъ построеніямъ, какъ въ наши дни. И связь этихъ построеній съ основной философской темой зачастую совершенно не ясна. Не сразу, на примѣръ, можно разо-

братъ, почему въ новѣйшей литературѣ получилъ такое подчеркнутое выраженіе *антипсихологизмъ*, почему получила такое исключительное развитіе *философія - математики*, почему многіе философы установили особую категорію «*небытія*» и т. п. Однако во всѣхъ этихъ разнообразныхъ путяхъ современной критической гносеологіи имѣются нѣкоторые общіе принципы, связующіе детали мысли въ одно цѣлое и позволяющіе говорить вообще о критицизмѣ или, что то же, о трансцендентальномъ идеализмѣ, минуя частныя отличія и детали различныхъ школъ.

Современный трансцендентальный идеализмъ представленъ тремя основными школами: 1) Имманентной философійей, 2) Марбургской школой и 3) той школой, которая характеризуется именами Виндельбанда, Риккерта и Ласка. При всемъ отличіи этихъ трехъ школъ въ нихъ однако есть три общихъ основныхъ тезиса, понимаемыхъ, конечно, съ различными отгѣнками. Первый тезисъ, который можно назвать «*положеніемъ имманентности*» состоитъ въ утвержденіи, что всякій познаваемый предметъ есть всегда нѣчто такъ или иначе данное сознанію или мысли или даже порожаемое мыслью и что вообще въ области бытія нѣтъ ничего находящагося за предѣлами сознанія и мысли, т.-е. имъ трансцендентнаго. Этотъ тезисъ наиболѣе новъ по отношенію къ Канту, такъ какъ Кантъ утверждалъ лишь непознаваемость трансцендентнаго, но не отрицалъ ясно и категорически его существованія. Второй тезисъ логически вытекаетъ изъ перваго. Если знаніе не относится къ чему-то, находящемуся за его предѣлами, то оно ничего и не можетъ отображать или воспроизводить. А стало быть прежнее пониманіе знанія, какъ функціи репрезентативной, т.-е. воспроизводящей предметы, не можетъ быть удержано. Предметъ знанія строится изъ законовъ самого человеческого мышленія, а вовсе не навязывается ему изъ внѣшняго опыта. Я назвалъ бы этотъ тезисъ положеніемъ «*автономности мышленія*», въ противовѣсъ старому пониманію мысли, какъ репрезентативной. Наконецъ третій тезисъ

критицизма, а именно «антипсихологизмъ», также очень легко связывается съ двумя первыми. Въ самомъ дѣлѣ, если знаніе ничего не репрезентируетъ, если оно развивается по законамъ лишь самаго разума, то это — знаніе, отличающееся внутренней и при томъ абсолютною необходимостью, т.-е. есть знаніе чисто логическое. Оно не происходитъ въ душѣ вслѣдствіе аффицированія ея внѣшними предметами и вообще не имѣетъ никакой опоры въ своемъ происхожденіи, а исключительно въ своемъ идейномъ содержаніи. Стало бытъ, психологическія условія возникновенія человѣческаго знанія не имѣютъ никакого значенія для оправданія его истинности. Оно общеобязательно и неизменно внѣ всякой зависимости отъ его происхожденія въ сознаніи. Этотъ именно взглядъ и составляетъ сущность антипсихологизма.

Эти три принципа: имманентность, автономность мышленія и антипсихологизмъ представляютъ три основныя твердыни трансцендентальнаго идеализма. Если хоть одна изъ этихъ твердынь падетъ, то падаютъ и другія, а вмѣстѣ съ ними и все построеніе критицизма. Въ самомъ дѣлѣ, если объектъ познанія не имманентенъ мысли или сознанію, то это значить, что онъ находится внѣ его, какъ нѣкоторая сущность, подлежащая разоблаченію въ своей внутренней природѣ. Но тѣмъ самымъ мысли задается именно та задача, надъ которой трудились метафизики всѣхъ временъ, т.-е. познаніе „вещи въ себѣ“. Такимъ образомъ признаніе трансцендентности предмета познанія грозитъ критицизму постояннымъ прорывомъ въ метафизику. Совершенно также обстоитъ дѣло и съ репрезентативностью знанія. Если бы критицизмъ призналъ, что знаніе по праву воспроизводитъ нѣчто ему внѣшнее, что въ этомъ и состоитъ его истинное назначеніе, то тѣмъ самымъ онъ призналъ бы трансцендентность предмета познанія, а вмѣстѣ съ тѣмъ и познаніе вещей въ себѣ. Столь же неизбѣжнымъ является для критицизма крайній антипсихологизмъ: въ немъ критицизмъ хочетъ поставить критерій истинности знанія внѣ

всякой зависимости отъ его происхожденія. И это необходимо для критицизма именно потому, что лишь такимъ путемъ можно отстоять абсолютный апріоризмъ знанія во всей его структурѣ. А трансцендентальный идеализмъ стоитъ и падаетъ съ теоріей абсолютнаго апріоризма. Для удержанія же апріоризма знанія надо опереть его на чисто формальные законы, т.-е. на чистую логику. И въ концѣ концовъ критическій идеализмъ ни къ чему такъ не стремится, какъ къ провозглашенію совпаденія теоріи познанія съ логикой. И это именно потому, что лишь въ предѣлахъ логическихъ дедукцій можно съ нѣкоторымъ правдоподобіемъ утверждать порожденіе знанія чистой мыслью и даже созданіе мыслью своею предмета. Что дедукція такой рационализированной природы приводитъ къ изображенію ея въ схемахъ математики,—это уже ясное слѣдствіе изъ всего предыдущаго.

Для критики обозначенныхъ мною основныхъ позицій трансцендентальнаго идеализма имѣется, конечно, множество подходовъ и возможностей, въ зависимости отъ особенностей каждой данной школы. Ихъ я сейчасъ касаться не буду. Я ограничусь лишь указаніемъ на тотъ внутренний идейный кризисъ, который неизбежно совершается въ каждой вариации критицизма. Я утверждаю, что въ каждой изъ упомянутыхъ мною школъ происходитъ внутренняя роковая эволюція идей, приводящая къ результату, отмѣняющему самыя основы трансцендентальнаго идеализма. Эта внутренняя и, такъ сказать, бессознательная самокритика трансцендентальнаго идеализма не менѣе рѣшительна, чѣмъ критика „извнѣ“. Такъ какъ на нее до сихъ поръ слишкомъ мало обращали вниманія, то я позволю себѣ именно на ней и остановиться.

Вспомнимъ основное утвержденіе трансцендентальнаго идеализма, или иначе смыслъ „коперникова дѣянія“ Канта. Оно состоитъ въ томъ, что вся дѣйствительность, весь міръ, какъ воспринимаемый, такъ и познаваемый строится самимъ познающимъ субъектомъ изъ законовъ чистой мыс-

ли ¹⁾. Это утверждение неизбежно вызываетъ вопросъ: что же это за познающій и въ то же время созидающій свое познание субъектъ. Первый возможный отвѣтъ состоитъ въ томъ, что это субъектъ отчасти индивидуальный, отчасти собирательный: каждый человекъ въ отдѣльности и всѣ люди вмѣстѣ. Въ сущности отчасти такой отвѣтъ имѣется и у самого Канта. По крайней мѣрѣ за это именно пониманіе его упрекаютъ въ психологизмъ даже и его послѣдователи. Но Кантъ далъ въ то же время указаніе и на другое рѣшеніе вопроса. Созиданіе міра происходитъ не въ познаніи индивидуальнаго или собирательнаго субъекта, а въ познавательной функціи разсудка „вообще“ или мысли „вообще“. Это „вообще“ ясно сквозитъ у Канта, поскольку онъ понимаетъ разсудокъ, мысль, знаніе чисто „гносеологически“, т.-е. именно „вообще“. Однако что же это за разсудокъ „вообще“, который въ то же время предполагаетъ и субъекта „вообще“. Вѣдь это простая человѣческая абстракція, нѣкоторое общее понятіе объ одинаковости познавательныхъ формъ у мыслящихъ существъ.

По крайней мѣрѣ такъ надо понимать это „вообще“, повинувшись требованію самихъ критицистовъ отречься въ гносеологіи отъ всякой психологіи, а, стало быть, и отъ индивидуальныхъ и собирательныхъ субъектовъ и даже отъ человечества въ цѣломъ. Однако настаивать въ серьезъ, что этой абстракціи, т.-е. простому понятію о какомъ то „вообще“, принадлежать всѣ творческія потенціи созидающей міръ мысли, совершенно невозможно. И вотъ для трансцендентальнаго идеализма представляется необходимымъ придать этой абстракціи тотъ или иной предметный характеръ. Вѣдь принадлежитъ же кому-то это апріорное міротворческое знаніе. Если этотъ кто-то есть только человекъ, хотя бы

¹⁾ Правда, по Канту для познанія безусловно необходимъ еще моментъ чувственной интуиціи. Однако этотъ моментъ обуславливаетъ лишь весьма своеобразный «эмпиризмъ», постулирующій лишь добавку чувственнаго *материала*, безъ малѣйшаго присоединенія со стороны эмпиріи *формы и структуры*.

собираемый, то, не говоря уже о „грѣхѣ“ психологизма, весь міръ превращается въ чистую иллюзію. Очевидно этотъ „кто-то“ не человѣкъ, не люди, не человѣчность и во всякомъ случаѣ не какое-то „вообще“. Несомнѣнно, что это какая то внѣ человѣка стоящая потенція. Однако, если это признать, то трансцендентальный идеализмъ превращается въ объективный, а при строгомъ проведеніи началъ априоризма и въ абсолютный идеализмъ. Такое превращеніе по приведенной нами внутренней мотиваціи и произошло уже однажды въ первую половину XIX вѣка въ лицѣ Фихте, Шеллинга и Гегеля. Что это превращеніе есть для критицизма нѣкоторая имманентная необходимость, что оно исходитъ изъ нѣдръ его ученія, доказывается тѣмъ, что и Фихте, и Шеллингъ были горячими защитниками Канта и были при томъ глубоко убѣждены, что они остаются истинными кантіанцами, хотя и не по буквѣ, а по духу. Однако и въ Шеллингѣ и тѣмъ болѣе впоследствии въ Гегелѣ это превращеніе было слишкомъ явнымъ возвратомъ къ метафизикѣ а, слѣдовательно, прямымъ отрицаніемъ основныхъ началъ критицизма. И Гегель подвергъ уже Канта радикальной критикѣ. Послѣ этого оставалось или признать предпріятіе Канта въ корнѣ неудавшимся, или начать съ начала. Исторія, въ лицѣ Либмана, начала новый циклъ критицизма. Возникло неокантіанство. И вотъ неумолимая логика внутренней эволюціи идей приводитъ въ наши дни и этотъ второй циклъ по существу къ тѣмъ же результатамъ, что и первый. Не смотря на пройденный уже историческій опытъ и твердое намѣреніе истолковать Канта по иному, вся сложная работа реконструкціи и интерпретаціи трансцендентального идеализма приводитъ къ тому же постепенному переплавленію его въ объективный и даже абсолютный идеализмъ. Уже Виндельбандъ—наиболѣе правдивый и осторожный кантіанецъ,—увидѣлъ неизбежность признавать кантовское „трансцендентальное единство апперцепціи“ нѣкоторымъ надъ индивидуальнымъ единствомъ. Шуппе пришелъ къ понятію „родового сознанія“ или „я“, которое

мало чѣмъ отличается отъ метафизической сущности, напр., отъ абсолютнаго „я“ (Фихте ¹⁾). Школа Риккерта говоритъ о трансцендентныхъ „цѣнностяхъ“, которыя, хотя и не суть бытіе, и однако какъ-то властвуютъ надъ бытіемъ, даютъ ему смыслъ и санкцію. Такое же явственное выраженіе объективации трансцендентальнаго идеализма представляетъ Марбургская школа, провозгласившая въ лицѣ Когена, что творческое мышленіе, созидающее знаніе, не есть, конечно, человѣческое мышленіе. Итакъ, подобно тому, какъ это было у Фихте, Шеллинга и Гегеля, система созидающихъ знаніе категорій мало-по-малу опять переселилась изъ чловѣка во внѣшнюю ему дѣйствительность и предстала уже какъ нѣкій *вселенскій разумъ*, осторожно обозначаемый туманными терминами „сознаніе вообще“ „система цѣнностей“, „не человѣческое мышленіе“ и всякаго рода другими гносеологизмами „вообще“. Но развѣ не является этотъ вселенскій разумъ нѣкоторою „вещью въ себѣ“? И далѣе не разоблачена ли эта вещь въ себѣ въ познавательномъ смыслѣ уже тѣмъ самымъ, что объ ней что-то утверждаютъ? Развѣ не очевидно, что и объективный, и абсолютный идеализмъ, какъ явный, такъ и тайный, есть уже нѣкоторая метафизика, а, слѣдовательно, философія, отрекающаяся отъ точки зрѣнія Канта и ей измѣняющая въ самомъ основномъ, т.-е. именно въ коперниковомъ дѣяніи, ибо оказывается, что есть нѣчто внѣ человѣческаго знанія, не имъ созданное и, наоборотъ, имъ руководящее, именно вселенскій разумъ. Развѣ это не метафизическая идея, выросшая изъ нѣдръ

¹⁾ Весьма естественно, что и Шуппе, и его приверженцы предостерегаютъ отъ пониманія „родоваго сознанія“ какою-либо гипостасированною сущностью. Иногда Шуппе приходится понимать такъ, что внѣ индивидуальныхъ конкретныхъ сознаній родовое сознаніе вовсе и не существуетъ. Однако, въ то же время онъ приписываетъ ему единство и онтологическое значеніе. Далѣе оно-то именно и придаетъ въ системѣ Шуппе объективную значимость и онтологическую перманентность всему тому, что не попадаетъ въ индивидуальные сознанія (напр., всѣ не созерцаемые никѣмъ предметы). Всѣ эти пониманія, конечно, трудно согласовать другъ съ другомъ. Очевидно, что въ системѣ Шуппе понятіе родового сознанія „работаетъ“ какъ метафизическое, а выдается только за гносеологическое.

гносеологій? Это ли не врагъ, проникшій въ крѣпость подземнымъ ходомъ и тщательно переодѣтымъ? За этимъ первымъ врагомъ критицизма вторгаются и другіе. Объективный идеализмъ естественно приводитъ уже къ гносеологическому эмпиризму. Въ самомъ дѣлѣ идеи, которыя окристаллизовались въ природѣ, предстоятъ вѣдь человѣку на первыхъ порахъ какъ нѣчто ирраціональное и только эмпирическое. Ихъ надо воспринять какъ нѣчто прежде всего фактическое. И лишь въ эволюціи знанія слѣпыя факты начинаютъ просвѣчивать своимъ идейнымъ содержаніемъ, дающимъ возможность рационально связывать одно съ другимъ. Эту правду эмпиризма въ существѣ призналъ Шеллингъ въ періодъ философіи тожества; она же скрыто признается въ школѣ Риккерта, главнымъ образомъ у Ласка. Какъ бы ни затушевывали сверхчеловѣческой и вселенской источникъ знанія гносеологическими терминами, этотъ источникъ неизбѣжно предстоитъ человѣческому уму какъ нѣкая „вещь въ себѣ“ и при томъ въ томъ или иномъ отношеніи разгаданная. Итакъ, тотъ гносеологическій аппаратъ, который имѣлъ цѣлью упразднить метафизику, въ результатѣ, такъ сказать, насильственно и противъ воли, вталкиваетъ философскую мысль въ эту заповѣдную область. Исторія ясно и отчетливо демонстрировала это на первомъ циклѣ германскаго идеализма отъ Фихте къ Гегелю. Въ сущности это же, но только въ неясныхъ формахъ, съ постояннымъ сокрытіемъ метафизическихъ понятій подъ оболочкой туманныхъ терминовъ, демонстрировала она и на второмъ циклѣ, достигшемъ своего полного раскрытія въ наши дни. Въ основныхъ чертахъ философіи Шуппе и Риккерта легко узнать главныя мысли философіи Фихте. Не менѣе разительную параллель Гегелю представляетъ Когенъ. Очевидно, что если бы возвратъ къ Канту былъ провозглашенъ еще разъ, то новая варіація на дважды уже сыгранную тему повторилась бы навѣрное и въ третій разъ. Слишкомъ очевидно, что туманное „вообще“ не можетъ быть альфой и омегой человеческого знанія. Теперь можетъ явиться мысль, что

если это такъ, то слѣдуетъ ли защитникамъ метафизики бороться съ критицизмомъ. Не лучше ли предоставить трансцендентальному идеализму доразвиться до своей собственной противоположности?

На такое возможное предположеніе мы можемъ отвѣтить лишь отрицательно. Если трансцендентальный идеализмъ и имѣетъ неизбѣжную эволюцію, приводящую его къ метафизикѣ, то эта метафизика всегда *sui generis*. Деспотія чистаго разума даетъ себя чувствовать и въ той онтологіи, которая изъ него въ концѣ-концовъ получается. Архитектоника категорій неизбѣжно превращается въ систему о себѣ сущихъ идей, логика чистаго знанія — въ панлогизмъ бытія. Метафизическій идеализмъ есть естественное завершеніе дѣянія Канта. И здѣсь исторія положительно иронизируетъ надъ Кантомъ. Философъ, болѣе всего возстававшій противъ незаконнаго примѣненія разсудочныхъ началъ, а именно построенія вещей въ себѣ изъ формъ чистой мысли, является историческимъ родоначальникомъ метафизики наиболее раціональной. Въ самомъ дѣлѣ, какими скромными представляются онтологическія доказательства Ансельма и Декарта, монадологія Лейбница и даже этика Спинозы предъ замыслами Гегеля и Когена діалектически вывести всѣ категоріи бытія изъ чистаго ничто. Это ли не самое горделивое и самое притязательное использованіе чистыхъ формъ мысли для построенія сверхопытнаго знанія. Но этого мало. Пусть бы эта метафизика изъ чистаго разума была кристально ясной системой, подобной докантовскимъ системамъ Спинозы или даже Декарта и Лейбница. И этого нѣтъ. Система Гегеля—это геніальнѣйшее завершеніе дѣянія Канта—есть философія наиболее двусмысленная. Представляя въ своемъ конкретномъ содержаніи громадное богатство мыслей, могущихъ быть инкорпорированными очень многими системами конкретнаго спиритуализма, философія эта въ своей общей конфигураціи, въ своемъ высшемъ принципѣ самотворческой *Идеи*, оказывается до чрезвычайности неясной и допускающей различныя истолкованія. Если со-

хранить за Идеей всю полноту онтологическихъ квалифи-
кацій, приписываемыхъ ей философіей Гегеля, то она ста-
новится неотличимой отъ понятія саморазвивающагося Бога.
Но тогда Гегелевскій идеализмъ становится лишь особой
формой спиритуализма и теряетъ уже половину своей ори-
гинальности. Если же сохранить за терминомъ „идея“ его
специфическій смыслъ безличной, безстрастной и безвольной,
хотя и всемогущей мыслительной формы, то возникаютъ
другія неопредѣленности. Вѣдь мыслительныя формы не
могутъ быть пусты. Онѣ всегда заполняются тѣмъ или инымъ
конкретнымъ содержаніемъ, отъ котораго взаимно обога-
щаются опредѣленнымъ жизненнымъ смысломъ и значеніемъ.
И отвлеченныя схемы гегелевскаго идеализма предста-
вляются съ этой стороны одинаково благосклонными къ
воспріятію въ себя и богатаго психологическаго матеріала
исторіи и содержанія естественныхъ наукъ. Въ его смѣ-
няющіяся триады одинаково удачно умѣщаются и противо-
положности философскихъ построений, и страстный темпъ
государственныхъ переворотовъ, и развитіе экономическихъ
формъ и вообще все такъ или иначе эволюционирующее.

Опять-таки сама исторія показала, какъ разнообразно
можно было овладѣть схемами философіи Гегеля и какое
различное толкованіе можно было дать его завершающимъ
понятіямъ. Оказалось, что Гегеля можно было истолко-
вывать и въ духѣ ортодоксальнаго протестантизма и въ
духѣ отрицательной критики Штрауса, Баура и Фейербаха.
Вообще во многихъ основныхъ вопросахъ (напримѣръ, о
безсмертіи души) Гегель остался неуловимъ и неуяснимъ,
подобно первому изъ метафизическихъ идеалистовъ, Пла-
тону. Въ этихъ особенностяхъ идеализма заключается его
собственная самокритика, нѣкоторый имманентный судъ
исторіи. Здѣсь отмщеніе за пренебреженіе къ полнотѣ
познавательнаго опыта, даннаго человѣку въ самосознаніи
личнаго „я“, этого образа и подобія *Бога Живаго*.

Поэтому, констатируя ясные признаки кризиса трансцен-
дентальнаго идеализма, и намъ хочется воскликнуть по-

добно Либману: „назадъ“... Но только назадъ не къ Канту или Гегелю, а еще дальше и глубже: къ Лейбницу, Плотину и Аристотелю, вѣрнѣе, назадъ къ докантовской философской свободѣ мысли, имѣвшей передъ собой всѣ способы и пути для союза философіи и религіи. Въ этомъ воспризнаніи прежнихъ возможностей заключается необходимое условіе для движенія философской мысли впередъ.

С. Аскольдовъ.
