[14] *Norton D.* David Hume — common sense moralist, sceptical metaphysician. N. Y., 1982.
[15] Ibid. P. 9.
[16] *Strawson P. F.* Scepticism and naturalism: some varities. L., 1985. P. 12—13.
[17] Ibid. P. 15.
[18] *Smith N. K.* The philosophy of David Hume. L., 1941.
[19] *Anderson R.* Hume's first principles. Lincoln, 1966; *Hurlbutt R.* Hume, Newton and the design argument. Lincoln, 1965; *Khypers M.* Studies in 18th century background of Hume's empiricism. N. Y., 1966; *Bricke G.* Hume's philosophy of mind. Princeton, 1980; *Ialmor E.* Descartes and Hume. Oxford, 1980.
[20] *Hurlbutt R.* Op. cit. P. 79.
[21] *Capaldi N.* David Hume: The Newtonian philosopher. Boston, 1975. P. 38.
[22] *Anderson R.* Op. cit.
[23] *Ialmor E.* Op. cit. P. 25.
[24] *Stroud B.* Hume. L. etc., 1977. P. 25.
[25] Ibid. P. 221.
[26] Ibid. P. 4.
[27] Ibid. P. 243.
[28] *Levin M.* Why we believe in other minds? // Philos. and Phenomenol. Res. Buffalo, 1984. Vol. 44, N 3.
[29] *Ruse M.*. Taking Darwin seriously: A naturalistic approach to philosophy. Oxford, 1986. P. 183.
[30] См.: *Смирнов И. Н., Толстов А. Б.* Философский вклад дарвинизма: натуралистическая версия М. Рьюза // Вопр. философии. 1987. № 1. С. 109—127.
[31] *Strawson P. F.* Op. cit.

ТРАНСФОРМАЦИЯ КРИТИЧЕСКОГО МЕТОДА В «ЭЛЕМЕНТАРНОЙ ФИЛОСОФИИ» К. Л. РЕЙНГОЛЬДА

(К 200-летию выхода в свет «Опыта новой теории человеческой способности представления»)

С. Г. Секундант

Карл Леонгард Рейнгольд — один из крупнейших представителей немецкой классической философии. Его авторитет и влияние долгое время были столь велики, что каждое его произведение, включая порой и небольшие рецензии, вызывало среди философов оживленные дискуссии. «Письма о кантовской философии» Рейнгольда, во многом благодаря своеобразной интерпретации кантовских воззрений, способствовали пробуждению интереса широкой публики к философии Канта. Всю свою жизнь Кант сохранял к профессору Рейнгольду чувство уважения и признательности и требовал от других отдавать должное своему «гиперкритическому другу» в соответствии с его научными заслугами [1].

Рейнгольд первым попытался критически переосмыслить и далее развить идеи Канта. По широте эрудиции и глубине понима-

ния методологических проблем ему, как признает Ф. Г. Якоби, не было равных — конечно, до того времени, пока в дело самостоятельной интерпретации кантовской мысли не включились Фихте, Шеллинг, Гегель. А в течение некоторого периода Рейнгольд слыл главой «новой философии», названной ее противниками рейнгольдо-кантовской. Но вот через некоторое время, совершенно неожиданно для своих многочисленных последователей, он вдруг подверг резкой критике субъективно-идеалистические предпосылки трансцендентальной философии (это совпало с добровольным его отъездом из Иены). Эволюция Рейнгольда была столь стремительной, а его рассуждения о преимуществах никем не понятой «диалектической логики» двоюродного брата Ф. Шеллинга К. Г. Бардили столь необычны, что породили небезынтересный спор между Фихте и Шеллингом, с одной стороны, и Рейнгольдом и Бардили — с другой. Завершился он не в пользу последних. Но на этом перемены позиций не закончились. Рейнгольд стал защищать идею философии как критики языка.

Рейнгольд — имя, когда-то в философии знаменитое, стало ассоциироваться с непостоянством, непродуманностью исходных позиций. Казалось, философу стало грозить забвение и пренебрежение потомков. Этому способствовали и классики немецкой философии. И. Г. Фихте высказал мнение о Рейнгольде как о философе неглубоком и несамостоятельном, и оно прочно вошло в историко-философскую литературную традицию, которая формировалась преимущественно в рамках гегелевской философской школы. К. Розенкранц, апеллируя как раз к эволюции философских взглядов Рейнгольда, писал: «Как только в философии появлялось нечто, составляющее эпоху, даже если оно было просто новым, — писал он о Рейнгольде, — у него возникало непреодолимое стремление признать это, подчиниться и примкнуть к нему» [2]. Подобная характеристика, явно носящая на себе отпечаток еще не утихшей борьбы философских группировок, воспроизводилась почти во всех работах по истории немецкой классической философии конца прошлого и начала нашего века. Так, например, Р. Райнингер писал: «Рейнгольд был не творческой, но в высшей мере восприимчивой натурой, остро чувствовавшей трудности, содержащиеся в предшествующих точках зрения, и с большой энергией стремящейся к их устранению» [3]. Отсутствие в мышлении Рейнгольда «живой творческой силы» подчеркивал также Р. Кронер [4]. А К. Рёттгерс даже увидел в мышлении этого философа образец «эпигонского мышления» [5].

Такое отношение к Рейнгольду не могло не наложить своего отпечатка и на оценку историками философии вклада этого мыслителя в историю немецкой классической философии. Большинство из них ограничивают этот вклад периодом так называемой элементарной философии. Причем нет единства относительно оценки, так сказать, весомости данного вклада. Наиболее скромно его оценивают, пожалуй, кантианцы. Они обвиняют Рейнгольда в том, что он «односторонне догматизировал» учение Канта.

М. Кроненберг, ссылаясь на «Письма о кантовской философии», утверждает, что Рейнгольд истолковал Канта в духе «рассудочного просвещения» [6]. Широкое распространение получил взгляд, согласно которому Рейнгольд психологизировал учение Канта, подменив трансцендентальный метод психологическим [7]. Особенно страстно пытался это доказать М. Вундт, работа которого по своей тенденциозности превосходит даже труд К. Розенкранца [8]. Но еще раньше — до выхода в свет работы К. Розенкранца — в оценке историко-философского значения идей Рейнгольда наметился благотворный, по моему мнению, перелом. И связан он был с именем крупнейшего философского авторитета Э. Кассирера. В своем фундаментальном труде Э. Кассирер первым подверг критике необоснованные обвинения Рейнгольда в психологизме и попытался обосновать взгляд, согласно которому метод, применяемый Рейнгольдом, является феноменологическим [9], а самого философа, таким образом, следует рассматривать в качестве предшественника трансцендентальной феноменологии. Достаточно высоко оценил Кассирер и вклад Рейнгольда в немецкую классическую философию. Он показал, что этот мыслитель, вскрыв внутренние противоречия кантовской критики, доказал необходимость новой проверки принципов критицизма и его дальнейшего преобразования. Все дальнейшие попытки в этом направлении, полагал Кассирер, ориентировались на элементарную философию Рейнгольда [10].

Работа Кассирера способствовала более серьезному изучению философских взглядов Рейнгольда, что привело в конечном счете к пересмотру традиционных представлений о его философии. Так, М. Зеллинг дал развернутую критику традиционных представлений о философии Рейнгольда. В частности, он показал, что влияние этой философии на философские взгляды Фихте было гораздо большим, чем это полагали ранее [11]. Важное значение имело исследование А. Клеммта, который попытался доказать, что вклад Рейнгольда в развитие немецкой философии не ограничивался его работами периода «элементарной философии» [12].

В последние годы все чаще появляются серьезные исследования, специально посвященные анализу философских взглядов Рейнгольда, переиздаются его труды. Особо хотелось бы отметить фундаментальный труд В. Тайхнера [13] и коллективную монографию под редакцией Р. Лаута [14]. Работа В. Тайхнера, посвященная анализу проблемы обоснования философии, убедительно показывает, что элементарная философия Рейнгольда является не упрощением, а углублением и дальнейшим развитием идей трансцендентальной философии Канта. Авторы коллективной монографии — философы, принимавшие участие в редактировании академического издания сочинений Фихте, — не только раскрывают то влияние, которое оказал Рейнгольд на Фихте, но и обосновывают, по сути, высказанную в предисловии М. Цаном мысль о том, что Рейнгольд фактически являлся одним из полноправных представителей немецкой классической философии [15], если, конечно, брать

немецкую классическую философию не в узком смысле (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель, Фейербах), а в смысле широком, как это делает, например, А. В. Гулыга.

Чем же можно объяснить возросший интерес к философии К. Л. Рейнгольда? Полагаю, прежде всего стремлением современных исследователей глубже понять полнокровное развитие немецкой классической философии. В последнее время все настойчивее звучит мотив неудовлетворенности традиционным подходом к анализу немецкой классической философии, ограничивающему, как правило, область исследований работами самых великих «классиков». Лежащий в его основе взгляд, согласно которому история философии есть история великих систем, созданных усилиями одиноких гениев, менее всего подходит к рассматриваемому периоду. Правильнее говорить о взаимовлиянии неодинаковых по силе мыслителей, о взаимопроникновении различных точек зрения, каждая из которых по-своему важна для понимания хода развития философской мысли. Ведь и границы немецкой классической философии весьма условны. Трудно понять «Критику чистого разума» Канта, не обращаясь к работам И. Г. Ламберта и И. Н. Тетенса. Нет удовлетворительных работ и об истоках философии Фихте по той простой причине, что игнорируется признаваемый самим мыслителем факт: его «наукоучение» — это одна из попыток усовершенствовать «элементарную философию» Рейнгольда перед лицом критических замечаний Г. Э. Шульце. Надо не только признавать, но и учитывать влияние на Фихте такого оригинального мыслителя, как С. Маймон. У нас не отрицают, но, по сути, не исследуют влияние на развитие немецкой классической философии «спора о спинозизме», споров о Просвещении. Наконец, нельзя не признать определенного влияния на становление и развитие философских взглядов Шеллинга и Гегеля Бардили, а также «позднего» Рейнгольда. Историки философии недооценивают, как представляется, роль и значение в развитии немецкой классической философии Ф. Г. Якоби и И. Г. Гердера. Причину этого следует, по-видимому, искать в том, что они часто принимали на веру пренебрежительные высказывания Фихте, Шеллинга и Гегеля о своих оппонентах и не всегда могли отличить риторический прием от логического аргумента.

В этой связи можно сказать, что раннему периоду творчества Рейнгольда, периоду так называемой элементарной философии, повезло больше. Подавляющее число работ вообще написанных о Рейнгольде, посвящены именно этому этапу его философского развития. Но и здесь имеется еще много пробелов. Недостаточно исследован, в частности, используемый здесь философом метод. Между тем еще Гегель основную заслугу Рейнгольда видел именно в изменении метода философствования [16]. В чем состояло это изменение и чем оно было вызвано? Является ли метод Рейнгольда психологическим, или эмпирическим, как считали А. Риль, М. Цинда, М. Вундт и др., или же трансцендентальным, как полагали

М. Зеллинг, Г. Баум и др., или он является трансцендентально-феноменологическим, как полагал Э. Кассирер? Ответ на эти вопросы позволил с достаточной определенностью установить, догматизировал ли Рейнгольд кантовский метод или его философия была важным этапом в развитии критических тенденций европейской философии Нового времени.

При реконструкции метода Рейнгольда важно с самого начала отказаться от широко распространенного взгляда, будто Рейнгольд ограничивал свою задачу интерпретацией «Критики чистого разума» и, разрабатывая свою систему, опирался исключительно на труд Канта. Мы постараемся показать, что, хотя Рейнгольд действительно стремился освободить кантовскую критику от внутренних противоречий, эта задача носила лишь вспомогательный характер. К тому же ее решение требовало выхода за пределы кантовских предпосылок.

Уже «Письма о кантовской философии» обнаруживают существенные различия в исходных посылках обоих мыслителей. Несмотря на то, что и Кант, и Рейнгольд стремятся к разрешению кризиса, охватившего философию и выразившегося прежде всего в многообразии противоречивых точек зрения, характер, границы и причины этого кризиса они понимают по-разному.

Кант говорил лишь о кризисе метафизики. Источник этого кризиса он видел в диалектике чистого разума, которая с необходимостью приводит разум в противоречие с самим собой. Важно при этом отметить, что Кант вынужден был признать необходимый характер диалектики чистого разума, чтобы как-то обосновать необходимость особой науки — «критики чистого разума»: «Ведь какая-нибудь метафизика, — писал он, — всегда была и будет существовать в мире, а вместе с ней должна существовать и диалектика чистого разума, ибо она соответствует природе метафизики. Поэтому первая и важнейшая задача философии — раз и навсегда устранить всякое вредное влияние ее, уничтожив источник заблуждений» [17]. Как видно, Кант, хотя и считал, что диалектика чистого разума носит необходимый характер, он все же говорит о ее вредном влиянии, она — источник заблуждений, которые следует устранять. Его критика носит по преимуществу негативный характер. Он сам подчеркивал, что его критика не учение, а пропедевтика к метафизике, и польза ее негативна: «она может служить не для расширения, а только для очищения нашего разума и освобождения его от заблуждений» [18]. Кант полностью разделял со своими предшественниками метафизическую предпосылку: противоречия чистого разума суть заблуждения, от вредного влияния которых следует избавляться.

Задачу критики чистого разума он определял в духе той скептической критики, которая стала появляться в Германии и, так сказать, вдохновлялась взглядами Д. Юма, а также Дж. Локка. Задача критики чистого разума, по Канту, состоит в том, чтобы «определить со всей полнотой и достоверностью объем и границы его применения за пределами всякого опыта» [19]. Правда, Кант,

применив трансцендентальный метод исследования, существенным образом модернизировал традиционное понятие опыта, а тем самым, и понятие критики. Но однозначной характеристики метода критики мы у него не находим. В соответствии с традицией он говорил о синтетическом и аналитическом методе. Как утверждал Кант, в «Критике чистого разума» он применил синтетический метод, а именно: «занимался исследованиями в самом чистом разуме и в самом этом источнике старался определить на основе принципов и начала, и законы его чистого применения» [20].

Напротив, в «Пролегоменах», по его утверждению, он применил аналитический метод, суть которого сводится к тому, чтобы начать с некоторого допущения, а именно, что «синтетическое, но априорное познание разумом существует; а затем мы должны исследовать основание этой возможности и спросить, как возможно это познание, дабы мы могли из принципов его возможности определить условия его применения» [21]. Выход в свет «Критики чистого разума» (причем не только первого, но и второго издания) породил, в свою очередь, немало критических выступлений против этого произведения, которому только впоследствии суждено было встать в ряд выдающихся, поистине гениальных философских произведений. Поначалу же посыпались критические суждения. Именно Рейнгольд подлил масла в огонь критики, ибо он, восторженный поклонник Канта, объявил критику Канта панацеей от всех бед. Бóльшая часть обвинений касалась метода кантовской критики, причем прежде всего подчеркивалась ее необоснованность. Так, И. К. Шваб указывал на противоречия, которыми, по его мнению, полна «Критика чистого разума». В частности, он отмечал, что Кант в начале своей критики опирается на выводы здравого рассудка, а заканчивает ее тем, что опровергает их [22]. Автор «Опыта о боге, мире и человеческой душе» пытался доказать, что нападки Канта на метафизику лишены основания, поскольку он, используя аналитический метод, не может получить никаких новых истин, которые не содержались бы уже в опыте [23]. И. А. Абергард в своих многочисленных статьях стремился обосновать преимущества критики разума Лейбница. По его мнению, она содержит все, что есть обоснованного в критике Канта, но кроме того и то, что в ней необоснованно отбрасывается [24]. К. Г. Зелле обвинял Канта даже в том, что тот, критикуя догматизм, сам опирается на догматизм, который еще более деспотичен [25].

Выдающееся кантовское сочинение нуждалось в понимающих, ярких защитниках. Рейнгольд был среди них. Уже в «Письмах о кантовской философии» Рейнгольд усматривает основную свою задачу в том, чтобы «обратить внимание на «Критику разума» главным образом в свете тех следствий, которые из нее вытекали в отношении основных истин религии и морали» [26]. Рейнгольд пытается «установить эти следствия независимо от кантовских предпосылок» [27]. «Письма» Рейнгольда — это не комментарий к «Критике чистого разума», это скорее предвосхищение «Критики практического разума». И не только потому, что религиозно-

этическая проблематика является здесь доминирующей. Рейнгольд настойчиво проводит здесь мысль о примате практического разума и одновременно говорит о необходимости критики познавательной способности. Фактически он использует трансцендентальную постановку вопроса для решения религиозно-этических проблем, поднятых в так называемом споре о спинозизме, подчеркивая необходимость анализа условий правильного ответа. Основной вопрос у Рейнгольда принимает тем самым следующий вид: «возможен ли и как возможен удовлетворяющий всех ответ на вопрос о бытии Бога?» [28]. В «Критике чистого разума» эта проблема в таком виде не формулируется, не говоря уже о том, что там она является далеко не центральной.

Успех «Писем» объясняется тем, что автор их, пытаясь подчеркнуть позитивный характер кантовской критики, во многом предлагал свое представление о характере кризиса философии и путях его преодоления. А оно в каких-то моментах было более радикальным, чем у Канта. Согласно Рейнгольду, кризис охватил не только метафизику, но и все области философии: метафизику, философию истории, естественное право, этику, эстетику и теологию. Как и Кант, проявление этого кризиса он видел в многообразии противоречивых точек зрения. Но причину этого он усматривал не в «диалектике разума», а в ограниченности исходных точек зрения. Отсюда следует и принципиально иной взгляд на роль противоречий в познании и на способ их разрешения: противоречия нужно не устранять, а преодолевать. Их преодоление (Aufhebung) осуществляется, согласно Рейнгольду, путем перехода на наиболее фундаментальную точку зрения. Разрешение всех противоречий в той или иной области знания возможно, если найдена такая фундаментальная основополагающая точка зрения. Именно это имел в виду Рейнгольд, когда предлагал свой выход из кризиса: «Метафизика требует общезначимого принципа философствования вообще, история — высшей точки зрения для своей формы, эстетика — высшего правила вкуса, религия — чистой, объясненной общезначимыми принципами идеи Бога, естественное право — своего первого принципа, а мораль — последнего» [29].

Совершенно переосмысливает Рейнгольд и статус критики разума. Поскольку исходные принципы не могут быть постулированы, а должны быть получены из единого более фундаментального принципа, то должна быть построена такая наука, основополагающий принцип которой служил бы основанием для принципов всех других наук. Рейнгольд подчеркивал, что «потребность в главной науке (Hauptwissenschaft), от которой все прочие могли бы ожидать отчасти надежных, отчасти руководящих, отчасти обосновывающих принципов, называлась бы она метафизикой или нет, никогда не была столь всеобщей и насущной, как в настоящее время» [30]. Вместо идеи критики разума как пропедевтики метафизики мы встречаемся здесь с идеей фундаментальной науки, или, как потом ее сформулировал Фихте, идеей наукоучения.

Неудивительно, что, приписав критике разума Канта несвойственные ей функции, Рейнгольд также приписывал ей несвойственные черты. «Совершенно новое и совершенно законченное развитие способности познания, которое содержится в ней, — писал он о «Критике чистого разума», — объединяет великие, но противоположные точки зрения... Все ее моменты можно свести к общему основанию... и легко их определить затем в очень простой, легко понятной и обозримой единым взглядом системе, из которой можно вывести не только общезначимую метафизику... но и высшую точку зрения для истории, высшее правило вкуса, принцип всякой философии религии, первый принцип естественного права и основной закон морали в некотором, хотя и неизвестном до сих пор, но удовлетворяющем справедливым требованиям всех партий смысле» [31]. Итак, Кант будет развивать свои идеи, методично, последовательно двигаясь системным путем трех «критик», нетерпеливый Рейнгольд станет претендовать на то, что фундамент готов, а достройка нужна небольшая — универсальная «наука» почти готова... Идея универсальной философской системы, которой Рейнгольд дает впоследствии название «философии без прозвища», остается для него руководящей на протяжении всего его творческого пути. К. Розенкранц не без иронии видит в ней проявление «высшей мудрости» Рейнгольда [32].

Но ведь отсюда следует, что Рейнгольд не просто кантианец. Его философия — это результат синтеза разного рода идей, прежде всего спинозизма и кантианства. Уже само название его работы «Письма о кантовской философии» указывает на скрытую полемику с «Письмами о философии Спинозы» Якоби. То, что спинозисты, в частности Гердер, приписывали системе Спинозы, Рейнгольд пытался приписать Канту, вернее, «приспособить» к его системе. Причем идеи Канта выполняют в системе Рейнгольда вспомогательную функцию и предстают в трансформированном виде. Прежде всего изменяются характер и задачи критики. Критика перестает быть исключительно негативной, и задача ее теперь состоит не в устранении диалектики разума, а в установлении «меры истинности» существующих точек зрения, причем убедительным, как подчеркивает Рейнгольд, для всех образом. «Новый опыт, — определяет он свою задачу, — должен, таким образом, убедить всякого явного и скрытого метафизика, что его философия лишь наполовину истинна, а философия его противника лишь наполовину ложна, и, следовательно, она ничем не лучше его философии» [33]. Отрицать критическую направленность такой постановки задачи, по меньшей мере, недобросовестно. Поэтому нельзя, я полагаю, согласиться с суждением, согласно которому Рейнгольд всего лишь догматизировал Канта, скорее напротив, он хотел тверже обосновать «неснимаемость», равноправие позиций, утвердить, так сказать, «гносеологический демократизм», плюралистический принцип и в теории познания. Но как согласуется с этим требование построения системы из единого принципа? Как подчеркивал Рейнгольд, речь ведь идет о прин-

ципе наиболее фундаментальном, который был бы общезначим и очевиден и из которого можно было бы вывести основополагающие принципы всех других систем философии. Гарантом общезначимости указанного принципа должна служить его способность решить задачу, которую призвана решить критика. «Если новые принципы, — пишет он, — действительно общезначимы (allgemeingültig) и по своей природе способны стать общепризнанными (allgemeingeltend), то они должны быть в состоянии вынести справедливый приговор в отношении любой прежней философской секты, с как можно большей определенностью включить в себя то истинное и исключить то ложное, что содержалось в принципах этих систем, и благодаря этому построить систему, которая позволила бы всякому мыслителю отыскать то, что он правильно видел со своей точки зрения» [34].

Очевидно, что «Критика чистого разума», предназначенная для решения иных проблем, не отвечала указанным требованиям и не могла решить указанной задачи уже хотя бы потому, что не нашла единодушного признания у своих современников, не нашла она и единого понимания среди своих сторонников. И причины этого, как считал Рейнгольд, следует искать не только в методе популярной философии, но и в методе кантовской критики, «в том виде, в каком эта система была представлена и должна была быть представлена в кантовских произведениях» [35]. В «Опыте новой теории человеческой способности представления» (1789 г.) Рейнгольд критиковал оба метода с новых позиций.

«Популярные философы», утверждал Рейнгольд, не подвергая критической рефлексии «метафизические догмы вольфианцев», стали распространять принципы философии Х. Вольфа на все области, в результате чего область собственно философии становилась все неопределеннее. Это, по его мнению, привело в конечном счете к усилению эмпиризма и потере философией ее былого авторитета. «Авторитет и влияние бывшей царицы всех наук, — писал он, — падали тем сильнее, чем меньше считали себя обязанными ей и больше опыту, к которому относили даже необходимые принципы, чем более она теряла вид научного учения и принимала вид высказываний здравого смысла» [36]. Подмена принципов мнениями, а также стремление философов на основе таких мнений строить философские системы привели, по мнению Рейнгольда, к тому, что философы перестали понимать друг друга. В этом он, фактически примыкая к Канту, видит один из главных симптомов кризиса, охватившего современную ему философию.

Но и саму философию Канта он считает необходимым подвергнуть критической оценке в свете тех же кризисных симптомов. Появление кантовской «Критики» не устранило таких симптомов кризиса метафизики, как всеобщее несогласие. Причины Рейнгольд отыскивает в самом произведении Канта. Он указывает на неясность изложения кантовской «Критики чистого разума», особо подчеркивая, что ее доказательства лишены очевидности [37], а при последовательном развитии ее исходных принципов обна-

руживаются «некоторые парадоксальные утверждения» [38]. Развернутую же критику системы и метода Канта Рейнгольд дает в своих последующих произведениях.

Он критикует Канта главным образом за присущие его критике рецидивы эмпирического мышления и связанные с этим отступления от идеала философии как строгой науки. Так, в качестве исходного пункта философствования Кант берет понятие опыта. Это понятие, согласно Рейнгольду, хотя и является правильным, но с ним согласно лишь небольшое число философов, а именно те, кто признает существование априорных синтетических суждений [39]. Те же, кто, как, например, сторонники Д. Юма, не признают их, отрицают одновременно и подобное понятие опыта. Как показывает Рейнгольд, понятию опыта у Канта отводится ведущая роль при исследовании познавательных способностей. В частности, на его основе Кант доказывает необходимый характер априорных форм чувственности и рассудка [40], а также определяет их функциональные характеристики. «Формы чувственных и рассудочных представлений, — аргументирует свою мысль Рейнгольд, — дедуцируются как конститутивные, а формы идей — как регулятивные принципы опыта. Поэтому опыт является подлинным последним основанием, фундаментом, на котором построено великолепное здание критики чистого разума» [41].

Исходный пункт философствования в системе Канта не является, с точки зрения Рейнгольда, ни общезначимым, ни определенным, ни обоснованным, а следовательно, философская система Канта является принципиально незавершенной. «Понятия представления, чувственного восприятия, предметов, связи и необходимости — это составные части кантовского понятия опыта и нуждаются в анализе и определении своего смысла, а именно таком, которое не может быть осуществлено на основе „Критики чистого разума", потому что понятие опыта, поскольку оно является основанием кантовской системы, не только не основывается на этой системе, но и не может быть объяснено из нее без того, чтобы не впасть в логический круг при рассуждении» [42]. Одну из первоочередных своих задач Рейнгольд как раз видел в обосновании кантовской критики, а именно — ее основополагающих принципов, а также в однозначном определении и уточнении ее основных понятий. Сделать это возможно, по Рейнгольду, лишь выведя их из принципа, общезначимость которого несомненна. Главным при этом становится вопрос, как найти такого рода принцип.

Чтобы не повторять ошибки Канта, который начал со спорного понятия опыта, в «Опыте новой теории человеческой способности представления» Рейнгольд предлагает начать с критического сомнения, которое он отличает от сомнения нефилософского и догматического. Нефилософский скептик, по его мнению, подвергает критике основания всех философских систем, противопоставляя им «не основания, а нечто, что ему говорит здравый человеческий рассудок» [43]. От догматического скептицизма крити-

ческий отличается тем, что «сомневается в том, что тот считает решенным: он ищет основания для доказуемости объективной истины, в то время как догматический скептицизм полагает, что обладает основаниями ее недоказуемости; один ведет к исследованию и требует его, другой объявляет его тщетным и излишним» [44].

Критическое сомнение при ближайшем рассмотрении сводится к сравнению существующих точек зрения. Причем, подчеркивал Рейнгольд, критический скептик осуществляет его не для того, чтобы отвергнуть все или некоторые из них, а для того, чтобы «научиться у всех них, и путем самого точного сравнения способов их представления выявить у них как противоречия, так и соответствия» [45]. Критическое сомнение Рейнгольда существенным образом отличается от сомнения Р. Декарта: оно не ведет непосредственно к очевидным принципам, но лишь позволяет обнаружить исходный пункт, с которого может быть начат поиск общезначимого принципа. Рейнгольд, в частности, показал, что таким исходным пунктом не может быть понятие «познание», так как существуют точки зрения, ставящие под сомнение действительность познания. К тому же, по мнению Рейнгольда, понятие познания нелегко будет вычленить ясным путем простого разложения. Поэтому Рейнгольд предлагал в качестве исходного пункта взять понятие «представление». Представление — это «единственное, действительность чего признают все философы» [46].

Однако было бы неверным утверждать, что в основе системы Рейнгольда лежит представление, понимаемое как несомненный с точки зрения своего содержания факт. «Несмотря на то, что представление всеми допускается, — замечал он, — и каждый философ имеет понятие о представлении, все же не у всех оно одно и то же, не у всех оно достаточно полно, одинаково чисто, одинаково правильно» [47]. Представление — это проблематический исходный пункт. Любое основание, пояснял Рейнгольд свою мысль, является проблематичным для человеческого разума, «пока оно путем полного расчленения не разложено на свои последние представимые части и не сведено к своему собственному источнику» [48]. Идея «элементарной философии» как раз и состояла в том, чтобы путем полного расчленения познавательных способностей достичь их последнего основания, в общезначимости которого уже никто не сомневался бы. Вспомогательный характер такого рода идеи в системе Рейнгольда несомненен: полный анализ способности представления призван был дать основания для универсальной философской системы, «снимающей» в себе противоположные точки зрения.

При этом важно отметить, что у Рейнгольда речь идет не об эмпирическом анализе, как это пытались представить Фихте, Маймон, а затем и Гегель. Подобный анализ не может быть, по его мнению, ни эмпирическим, ни даже логическим: исходные принципы бесполезно искать там, где нет единства во взглядах. Логика же, согласно Рейнгольду и вопреки мнению Канта, нахо-

дилась в состоянии кризиса. Подлинная система общезначимых принципов, по его мнению, должна «полностью основываться на природе человеческого духа» [49]. Причем основываться таким образом, чтобы каждый, кто ее понял, вынужден был признать ее истинность. Применять же эмпирический или логический анализ при решении подобной задачи — значит признать бесспорным то, что таковым не является, и заранее обречь себя на неудачу. Рейнгольд первым ясно осознал противоречивый характер стремления Канта дать критическое обоснование наук, одновременно выводя из поля критики какие-то науки, например формальную логику.

Уже сама постановка вопроса Рейнгольдом говорит о том, что речь идет о трансцендентальном, а не об эмпирическом или метафизическом анализе. Он не спрашивал, каковы эти принципы, возможны ли они, он — опять-таки в духе Канта — спрашивал: как они возможны? Более того, он в значительной степени уточнил трансцендентальную постановку вопроса, проводя различие между логическим и метафизическим вопросами [50], внутренними и внешними условиями представления [51]. Направленный на выявление внутренних условий понятия представления трансцендентальный анализ Рейнгольда последовательно ведет сначала к понятию чистого представления, а затем к понятию способности представления и в конечном счете к понятию чистой способности представления, которая, как заявлял Рейнгольд, и является подлинным предметом его исследования [52].

Решительнее, чем это имело место у Тетенса и Канта, Рейнгольд противопоставлял трансцендентальный подход генетическому [53]. В частности, он писал: «Вопрос здесь не в том, из чего возникает способность представления, а в чем она состоит; это вопрос не об источнике, а только о свойствах способности представления; не о том, откуда способность представления получила свои составные части, а о том, какими составными частями она обладает; не о том, как можно генетически объяснить способность представления, а о том, что нужно понимать под способностью представления» [54]. Любопытно, что этот важный аспект трансцендентального метода остался вне поля зрения современников Рейнгольда, которые, подобно, например, «трансцендентальным идеалистам» Маймону и Фихте, пытались навязать ему в ходе полемики генетическую точку зрения, а точнее, связанную с ней проблематику.

Так, если в «Опыте» Рейнгольд говорит о неразрывной связи представления и сознания, их взаимной обусловленности [55], то в следующей своей работе он стремится подчеркнуть беспредпосылочность чистого сознания. «До сознания, — указывал он, — нет никакого понятия о представлении, объекте и субъекте; и эти понятия первоначально возможны благодаря сознанию, в котором и благодаря которому представление, объект и субъект сначала друг от друга отличаются, а затем друг к другу относятся» [56]. Это было вызвано необходимостью обосновать беспредпосылоч-

ность и общезначимость закона сознания. «Первым пунктом, из которого она исходит, — говорит Рейнгольд о своей „элементарной философии", — является закон, который считается всеобщим и не может неверно пониматься, поскольку посредством него не мыслится ничего, кроме чистого сознания» [57].

Как видно, уже сама постановка задачи — отыскание «последнего источника всякой научной очевидности» [58] — с необходимостью привела Рейнгольда к позиции, близкой «чистой феноменологии» Э. Гуссерля. Именно поэтому Рейнгольд постоянно подчеркивал, что его закон сознания не может быть получен ни путем обобщения, ни путем абстракции. Но лишь в работе «К исправлению недоразумений, имевших место среди философов» он осознал непригодность трансцендентального метода, пусть даже и усовершенствованного, для решения поставленной задачи. Чтобы избежать логического круга, Рейнгольд был вынужден отказаться от разработки метода познания последнего основания всякого познания: последний источник всякой научной очевидности, если он действительно последний, нельзя познать, его можно только усмотреть (einleuchten). Закон сознания характеризуется теперь как «закон, непосредственно обнаруживающий свою очевидность посредством чистого сознания» (ein durchs blösse Bewusstsein unmittelbar einleuchtender Satz) [59]. Если в «Опыте» трансцендентальный метод в усовершенствованном виде выполнял определенную, хотя и вспомогательную, функцию, то в дальнейшем Рейнгольд его полностью отбросил.

Рейнгольд постоянно подчеркивал активную природу сознания. Он утверждал, что деятельность является внутренним условием представления [60]. Уже сама формулировка «закона сознания» ясно свидетельствует о том, что этот закон включает в себя два акта — различения и соотнесения, без которых, как замечал Рейнгольд, сознание немыслимо [61]. В дальнейшем активная природа закона сознания была усилена еще тем, что Рейнгольд ввел в него активно действующего субъекта. Представление теперь характеризовалось им как «то, что в сознании посредством субъекта отличается от объекта и субъекта и соотносится с ними» [62]. Оставался один только шаг, чтобы признать этого активного субъекта последним основанием всякого знания и дедуцировать из него остальные составные части закона сознания, как это сделал Фихте. Тем более что много нареканий вызвала громоздкость «закона», претендующего на самоочевидность. Но Рейнгольд не сделал этого шага, на что у него были свои причины.

Отыскание самоочевидности основания всякого знания — всегда лишь половина задачи. Другая, более важная ее часть, состоит в том, чтобы, исходя из закона сознания, построить такую систему, в которой разрешались бы все противоречия, возникшие в рамках прежних способов философствования. Единая и абсолютно обоснованная система знания, не вызывающая никаких сомнений и ложных пониманий, — таков идеал философии как строгой науки, с предельной ясностью сформулированный

Рейнгольдом в заключительной части первого тома его работы «К исправлению недоразумений, имевших место среди философов». Это означало, что уже при отыскании закона сознания Рейнгольд должен был ориентироваться на решение основной задачи (с чем и связана его несколько громоздкая формулировка). Рейнгольд предпочел пожертвовать простотой и очевидностью основополагающего закона ради того, чтобы он четко выполнял свою главную функцию — служить основанием всякой системы знания и быть способным разрешить любое противоречие. Закон сознания сформулирован таким образом, что его можно рассматривать как своеобразную формулировку закона единства противоположностей.

Так, на основе закона сознания Рейнгольд попытался «снять» противоположность между формой (момент единства) и содержанием (момент разнообразия) знания. Из него он вывел как чистые формы рассудка и разума, так и чистые формы чувственности. Согласно Рейнгольду, закон сознания даже показывает, что́ есть общего у априорного и опытного познания [63]. Он выступает в качестве основания законов, касающихся отдельных областей сознания: сознания представления, сознания субъекта (самосознание) и сознания объекта как такового (познание) [64]. По мнению Рейнгольда, Кант исследовал только одну область сознания, одну способность — способность познания, и лишь отчасти — способность желания, не вскрыв при этом, что́ общего у этих двух способностей. Эту задачу Рейнгольд попытался решить в своей элементарной философии, которая, по его замыслу, «должна служить общим фундаментом всякой теоретической и практической философии» [65].

Определяющая роль данного момента метода Рейнгольда позволяет предположить, что мы имеем здесь дело со специфическим вариантом диалектического метода. Прежде всего он состоит в «развертывании» (Entwicklung) основополагающих понятий из общезначимого основания. Необходимость этого Рейнгольд видел в многозначности философских понятий, в частности понятий кантовской критики, и неспособности традиционной теории определений исключить многозначность. Последнее, по его мнению, обусловлено было фактом, на который не обращала внимания традиционная теория определения, а именно: «произвол заключается в природе самих определений» [66], а также тем, что «философствующий разум путем своего аналитического прогресса еще не достиг последнего и высшего понятия, самого общего признака» [67]. Свой анализ, который Рейнгольд назвал впоследствии «чистым анализом», философ рассматривал как единство анализа и синтеза и никогда, в отличие от Фихте и Шеллинга, не говорил о дедукции. Естественно, что такой метод уже предполагал некоторого рода знания, к которым он применялся бы. Отсюда неоднократные заявления Рейнгольда, что «Критика чистого разума» Канта дает только материал, но не форму для его системы. Вместе с тем Рейнгольд свой метод рассматривал и как метод анализа

сознания, поскольку основополагающие понятия выводятся из чистого сознания.

Сам Рейнгольд свой метод называет спекулятивным, поскольку тот утверждает самостоятельное развитие духа, независимое от «случайностей опыта» [68]. Правда, его он противопоставлял «голой спекуляции» с ее тщетными спорами и вечным топтанием на месте. Разрабатывая свой метод, Рейнгольд пытался тем самым ответить на вопрос: как возможен прогресс в философии? «Эти споры были постольку необходимы и неизбежны, — писал он, — поскольку человеческий дух не поднялся до познания общезначимых принципов. Но как только он относительно них достигнет единства с самим собой, он благодаря этому гарантирует себе свой будущий прогресс» [69].

При этом Рейнгольд не отказывался от идеи критического метода, он даже не отбросил кантовское понятие критики. Правда, в его системе это понятие играет лишь вспомогательную роль и предстает в трансформированном виде. Специфику своего подхода Рейнгольд определил следующим образом: «Вместо того, чтобы определять природу и объем познавательных способностей посредством познанных объектов, он (Кант. — *С. С.*) должен был бы скорее попытаться определить саму возможность познания предметов из чистой способности познания» [70]. Задача критики теперь состоит не в том, чтобы просто определить границы нашей способности познания, а в том, чтобы определить их общезначимым способом [71]. Причем у Рейнгольда речь идет не только о познавательной способности, а о способности представления вообще, разновидностью которой, по его мнению, является познавательная способность.

Сформулировав таким образом задачу критики и попытавшись ее осуществить, Рейнгольд пришел к парадоксальному выводу: «вещь в себе» не только не познаваема, но и не представима. «Понятию представления вообще, — писал он, — противоречит представление о предмете в его собственной, независимой от представления форме. . .» [72]. Но отказаться от «вещи в себе», по его мнению, мы не можем. Это означало бы вернуться на позиции догматизма с его теорией врожденного знания и интеллектуальной интуицией [73]. Этот шаг был сделан лишь впоследствии рядом философов, среди которых был и Фихте, вернувший понятию интеллектуальной интуиции ее прежний статус.

Подводя итоги, можно сказать, что распространенное в литературе утверждение, будто метод Рейнгольда является эмпирическим, лишено оснований. Напротив, Рейнгольд впервые четко сформулировал и попытался обосновать идею спекулятивного метода, которая с необходимостью вытекала из его основной идеи, фундаментальной философской системы. Именно для реализации этой идеи он ставит перед собой две задачи: отыскание последнего основания всякого знания и построение на этой основе философской системы. При решении первой задачи он применил метод, который можно назвать трансцендентально-феноменологическим,

поскольку Рейнгольд четко требовал не использовать при этом никаких знаний, а «рождать» их. При решении второй задачи применялся метод, который можно расматривать как вариант диалектического метода. Оба эти метода следует рассматривать как моменты единого спекулятивного метода. Последний содержит еще и третий момент — конструктивный. Его важность неоднократно подчеркивал Рейнгольд. «Если мы перескакиваем через эти понятия и предложения, — разъяснял он свою мысль, — тогда первый принцип и установленный на его основе базис элементарной философии становится совершенно бесполезным для своей цели» [74]. Все три момента выполняют ясно выраженную критическую функцию. В связи с этим представляется более целесообразным охарактеризовать позицию Рейнгольда как спекулятивный критицизм.

Вопрос о месте Рейнгольда в развитии мировой философии, как мне представляется, остается открытым и дискуссионным. Я полагаю также, что за этим интересным и по-своему самобытным мыслителем несправедливо закрепились характеристики и обвинения, которые обесценивают его неустанные поиски, критическое отношение даже и к великим авторитетам, умение провидеть некоторые будущие пути развития философии. Сознаю, что моя попытка, если не «реабилитировать» Рейнгольда, то, во всяком случае, объективно отнестись к его сложному наследию, может вызвать возражения. Я был бы рад, если бы эта попытка пробудила более обстоятельную содержательную дискуссию. Ибо повышение нашей историко-философской культуры предполагает не только глубокий анализ философии гениальных мыслителей, но и полный учет реального контекста философского развития, где свое достаточно веское слово говорили такие высокопрофессиональные, одаренные мыслители, к когорте которых, несомненно, принадлежал и Рейнгольд.

[1] Ср.: *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 594, 608.
[2] *Rosenkranz K.* Geschichte der Kantschen Philosophie. Leipzig, 1840. S. 389.
[3] *Reininger R.* Kant: Seine Anhänger und seine Gegner. München, 1923. S. 269.
[4] *Kroner R.* Von Kant bis Hegel. Tübingen, 1961. Bd. 1. S. 316.
[5] *Röttgers K.* Kritik und Praxis. B.; N. Y., 1975. S. 80.
[6] *Kronenberg M.* Geschichte des deutschen Idealismus. München, 1912. Bd. 2. S. 136.
[7] *Zynda M.* Kant—Reinhold—Fichte. Marburg, 1911.
[8] *Wundt M.* Die Philosophie an der Universität Iena. Iena, 1932. S. 112.
[9] *Cassirer E.* Das Erkentnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B., 1923. Bd. 3. S. 34—40.
[10] Ibid. S. 57.
[11] *Selling M.* Studien zur Geschichte der Transzendentalphilosophie. 1. K. I. Reinholds Elementarphilosophie. Lund, 1938.
[12] *Klemmt A.* K. I. Reinholds Elementarphilosophie. Hamburg, 1958.
[13] *Teichner W.* Rekonstruktion oder Reproduktion des Grundes. Bonn, 1976.
[14] *Lauth R.* Philosophie aus einem Prinzip: K. I. Reinhold. Bonn, 1974.
[15] Ibid. S. 3.
[16] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1974. Т. 1. С. 95.
[17] *Кант И.* Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 96.
[18] Там же. С. 121.

[19] Там же. С. 119—120.
[20] *Кант И.* Соч. М., 1965. Т. 4, ч. 1. С. 89.
[21] Там же. С. 90—91.
[22] Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht? B., 1796. S. 143.
[23] *Eberhard J. A.* // Philos. Mag. Halle, 1788. Bd. 1. St. 1.
[24] *Eberhard J. A.* Über die Schranken der menschlichen Erkenntnis // Ibid. S. 26.
[25] *Selle C. G.* Grundsätze der reinen Philosophie. B., 1788. S. 3.
[26] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens. Darmstadt, 1963. S. 57.
[27] Ibid.
[28] *Reinhold K. I.* Briefe über die Kantische Philosophie. Leipzig, 1790. S. 92.
[29] Ibid. S. 79.
[30] Ibid. S. 27.
[31] Ibid. S. 107—108.
[32] *Rosenkranz K.* Op. cit. S. 394.
[33] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 31.
[34] Ibid. S. 22—23.
[35] Ibid. S. 22.
[36] Ibid. S. 6.
[37] Ibid. S. 20.
[38] Ibid. S. 23.
[39] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen. Iena, 1790. Bd. 1. S. 303—304.
[40] Ibid. S. 283.
[41] Ibid. S. 278.
[42] Ibid. S. 281.
[43] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 132.
[44] Ibid. S. 132.
[45] Ibid. S. 140.
[46] Ibid. S. 190.
[47] Ibid. S. 191.
[48] Ibid. S. 124.
[49] Ibid. S. 21.
[50] Ibid. S. 179.
[51] Ibid. S. 199.
[52] Ibid. S. 71.
[53] Правда, И. Н. Тетенс говорил о «наблюдающем методе», но антиредукционистская направленность его метода очевидна.
[54] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 222.
[55] Ibid. S. 256.
[56] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung... Bd. 1. S. 168.
[57] Ibid. S. 295.
[58] Ibid. S. 282.
[59] Ibid. S. 280—281.
[60] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 269.
[61] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung... Bd. 1. S. 282.
[62] Ibid. S. 167.
[63] Ibid. S. 276.
[64] Ibid. S. 362.
[65] *Reinhold K. I.* Über das Fundament des philosophischen Wissens. Hamburg, 1978. S. 72.
[66] Ibid. S. 89.
[67] Ibid. S. 92.
[68] *Reinhold K. I.* Versuch einer neuen Theorie... S. 143.
[69] Ibid. S. 143.
[70] Ibid. S. 46.
[71] Ibid. S. 148.
[72] Ibid. S. 244.
[73] Ibid. S. 258.
[74] *Reinhold K. I.* Beiträge zur Berichtigung... Bd. 1. S. 282.