

КЛАССИЧЕСКАЯ И СОВРЕМЕННАЯ БУРЖУАЗНАЯ ФИЛОСОФИЯ

(Опыт эпистемологического сопоставления)¹

СТАТЬЯ ПЕРВАЯ

Картина современной философской мысли на Западе настолько сложна, противоречива и запутанна, что исследователь и критик, пытающийся ее осмыслить, оказывается перед почти непреодолимыми на первый взгляд препятствиями и труднейшими аналитическими задачами, особенно если он задастся целью выработать сколько-нибудь цельное, синтетическое о ней представление. Необходима какая-то нить, которая провела бы его через этот лабиринт идей, концепций, течений, духовных явлений и связала бы их в какую-нибудь, пусть не исчерпывающую и не каждым явлением подтверждаемую, но понятную и обозримую картину. В поисках такой нити мы подойдем к делу генетически: условно выделив в буржуазном философском миропонимании две различные духовные формации (или эпохи) — «классическую» и «современную» — и констатировав несомненный факт эволюции от одной к другой, попробуем охарактеризовать имеющийся сегодня материал посредством анализа за смысла, причин и параметров самой этой эволюции. Речь, конечно, может идти лишь о том, чтобы установить

¹ Статья «Классическая и современная буржуазная философия» была впервые опубликована в журнале «Вопросы философии». Первая часть статьи — в № 12, 1970 (с. 23–38), вторая — в № 4, 1971 (с. 58–73). — *Прим. ред.*

общий строй идей для понимания и объяснения новых тенденций философского сознания, наметившихся с конца XIX — начала XX века и ставших на сегодняшний день типическими, не претендуя на конкретное их объяснение и толкование.

Называя эти последние «современной буржуазной философией», мы относим к ней все то в буржуазной философии, что по исходному своему замыслу является попыткой преодоления классических структур, их критического пересмотра и отказа от них перед лицом новой проблемной реальности, — будь то неопозитивистская «революция в философии», объявляющая традиционную философию набором псевдопроблем и бессмысленной метафизикой, или, наоборот, «новые метафизики» и «новые онтологии» феноменологического, экзистенциалистского или космологически-мифологического толка; идея философии как «анализа» в противоположность системо-созидающим философиям или же идея философии как выражения «жизни», «конкретного», противопоставляемые прошлым «философиям идей и вещей» (по выражению Э. Мунье); трактовка истории как абсурдно-хаотического потока, приходящая на смену классическим идеям закономерного развития и эволюции, или же представление о «духовном строе эпох», противопоставляемое связности всемирной истории и идее прогресса; философии, предлагающие модель философствования, принципиально отличного от объективного научного знания, на которое ориентировалась классическая философия, или же просто иррационалистические и антипросветительские тенденции и явления.

Уже это перечисление, которое можно было бы продолжить, представляет черты особой духовной формации, требующей объяснения. Под «классической» же философией мы имеем в виду совокупность идей и представлений, структур, мысленных навыков, выработанных послевозрожденческой европейской культурой из духовного материала философии Бэкона, Декарта и других мыслителей и получивших завершённую, итоговую фор-

му у Гегеля, Фейербаха и Конта включительно. Указанное деление относительно и условно как в содержательном, так и в хронологическом отношении. Не все, что после Возрождения, — классика, и не все, что сегодня, — современное. Например, такие современники Гегеля, как Шопенгауэр и Кьеркегор или, совсем на другом полюсе, Фурье, явно выпадают из рамок классической формации, а такие соседствующие с нами в XX веке течения, как неотомизм, некоторые разновидности натурфилософий, космологий, традиционного позитивизма и философии науки, либерально-прогрессистских идеологий и т. п., не могут, с нашей точки зрения, быть отнесены к «современной буржуазной философии». Следовательно, при оперировании этим понятием нельзя упускать из виду то обстоятельство, что в современной действительности остаются живыми и действенными многие чисто традиционные явления, навыки, формы академической философии, никак не затронутые модернистскими веяниями или же чисто внешне к ним приспособленные.

С учетом этого вернемся к поиску ведущей нити движения в нашем лабиринте, раз уж мы решили подойти к делу генетически. Нам представляется, что эволюцию, смещения и изменения способов философствования по сравнению с классическими, оформившиеся на сегодняшний день в определенного рода философский модернизм, можно как-то единообразно очертить с точки зрения весьма радикального изменения в положении интеллигенции в механизме духовного производства в XX веке, характеризуя тем самым представителей этих двух формаций фактически как определенных (и различных) социальных фигур мыслителей. Конечно, такой подход не может охватить и исчерпать разнообразия философских содержаний, относимых прежде всего к самому предмету философии, но зато он содержит в себе принцип некоторой «сквозной связи» разрозненных (по иным показателям) частей ребуса, высвечивая в разнородном и трудно обозримом содержании совокупность сходных выразительных идей и явлений, узловых симптомальных кри-

таллизаций мысли и однородных стилистических ее ходов. А они-то и дают возможность выявить в современной (а с другой стороны, и в классической) буржуазной философии скорее некоторые свойства первичного духовного материала, из которого строятся философские учения, чем сами эти учения, что и является нашей задачей.

За этими выразительными кристаллизациями и стилистикой мысли стоит прежде всего один важный механизм, всегда данный в духовном производстве (и различный для различных эпох), прослеживанием действия которого можно воспользоваться как для решения подобной задачи, так и в качестве «смотрового окошечка» всей эволюции. Это связанные друг с другом тип осознания (или переживания) мыслителем себя в качестве мыслящего в обществе и в общем ходе вещей существа и тип конструкции реальности, то есть воссоздания последней внутри данной схемы, дающей то или иное отношение к реальности, ту или иную ее «интенцию». Сознание духовным производителем того или иного отношения к продуктам собственного труда (в плане их места и роли в общем ходе вещей), а также судеб и форм их сознательной трансляции в культуре (то есть восприятие их как форм общения) влияет на содержание и характер этих духовных образований, на сам строй представлений о предмете мысли, поскольку они производятся в рамках этого отношения. Точно так же и имплицитруемая этим отношением онтология реальности прослеживается в конкретных представлениях о ней, что превращает для нас весь этот механизм в достаточно цельный схематизм, постоянно сопровождающий осуществление интеллектуального труда и индуцирующий значительные слои в содержании его продуктов.

Это своего рода исторический формализм сознания, который представляет внутреннее строение интеллектуального труда, механизм духовного производства на уровне функционирующего (феноменологического) сознания мыслителя, являясь в то же время продуктивным моментом познающего сознания, стиле- и формообразую-

щим фактором его содержаний, одной из содержательно-структурирующих его сил. Особенно глубокое действие этот внеиндивидуальный механизм, задающий определенные проекции мысли (и являющийся в конечном анализе выражением ситуации «интеллигенция — общество»), производит в содержании философии, в философских решениях, к которым мыслители исторически приходили (либо в качестве скрытых посылок и допущений принимали), — будь то в вопросе об отношении духа и объективной действительности, разума и истории, самосознания и сознания или же в вопросе об отношении рационального к реальному, умопостигаемому и законосообразному и т. д.

Но сейчас нам важно отметить то обстоятельство, что в некоторых современных изменениях и смещениях философствования, в некоторых его выразительных и устойчиво повторяющихся связках просвечивают как раз изменения (или кризисные проявления) того исторического формализма духовного производства, который лежал в основе классической философии и был присущ содержанию, производимому (или могущему в принципе быть произведенным) в ее рамках. Вернее, изменения в способах философствования могут быть связным и понятным образом ухвачены через «смотровое окошко» изменения в формализме духовного производства. Такой взгляд обладает и тем преимуществом, что ему открывается социально-историческая реальность, стоящая за внутренним формализмом философского труда и позволяющая его самого рассматривать объективно, материалистически, а через него материалистически рассматривать и философские содержания.

То, что мы называем историческим формализмом сознания в духовном производстве и в формах трансляции осознанной мысли, есть одновременно и внутренний формообразующий, структурный элемент предметных содержаний философского творчества, и нечто констатируемое вполне объективно, эмпирически вне него, то есть фиксируемое и в философии, и в то же время в формах, поддающихся объективному описанию вне философии и ее

специфического предмета. Мы воспользуемся и теми, и другими фиксациями. О первых мы уже говорили. А вторые подводят нас к изучению объективных источников указанного внутреннего механизма интеллектуального труда, которыми являются: 1) социальные структуры духовного производства в известную историческую эпоху; 2) место и роль знания и сознания вообще в объективных общественных структурах этой эпохи, в реальных формах жизни и общения людей, в общественном разделении труда. И те и другие различны в эпохи, соответствующие «классической» и «современной» духовным формациям, что может быть вполне эмпирически констатировано¹.

Более того, этот реальный стержень своего развития, кажущегося чисто идейным на поверхности, есть тот посредствующий момент, через который в философию приходят самые широкие социально-экономические, классовые, идеологические и т. п. влияния, позволяющие более определенно провести различие между классической и современной буржуазной философией в соответствии с различием между обществом эпохи классического капитализма, эпохи свободной конкуренции и современным государственно-монополистическим капитализмом. Этим последним различием мы и будем руководствоваться в своем анализе, и притом прежде всего с точки зрения связанного с ним изменения реального функционирования духовного производства в современном обществе, изменения способа выполнения в нем интеллектуального труда и положения интеллигенции. Такой подход делает марксистскую критику современной идеа-

¹ Тем не менее, повторяем, они должны изучаться и в объективной, и в субъективной форме. Социальные формы осуществления интеллектуального труда, конкретное положение его в обществе (как и положение личности, воплощающей его функции, — интеллигента) всегда так или иначе воспроизводятся на уровне внутренне-сознательного отношения индивида к условиям, продуктам и последствиям собственного труда, так или иначе интериоризируются, переживаются и т. д. и лишь затем в виде цельной, внутри самого индивида неразложимой схемы переживания играют конструктивную (а порой, как мы увидим, и деструктивную) роль в продуцировании духовных содержаний.

листической философии разделом материалистической теории закономерностей духовных образований.

Классическая философия

Буржуазная философия классического периода представляет собой удивительно цельное образование: во всех своих проявлениях она как бы отлита из одного куска, пронизана одним каким-то умонастроением и пафосом. «Мыслительное пространство», общее поле проблем и мысленных операций, внутри которого разворачивались основные мировоззренческие столкновения, борьба материализма и идеализма, было в высшей степени связным, гомогенным, характерологически устойчивым. Если сводить его к одной какой-нибудь формуле, то можно сказать, что в нем с классической полнотой и всесторонностью (вплоть до ставших позднее знаменательными антиномий, скрытых или явных) оказалась выраженной и проанатомированной позиция сознательного человека в мире или, еще точнее, вообще человеческой сознательности в качестве свободного и органического фактора жизни, общественного устройства и миропознания, соразмерного с атомарным, самосознательно и разумно действующим индивидом и неотъемлемого от него. В этом основная внутренняя идейная форма всей классической философии, в этом же источник ее непреходящего значения и влияния. В пределах такой абстракции (а в определенном срезе анализа она всегда имеет место) элемент классических представлений содержится в любом философском рационализме, в том числе и в марксизме.

Важно отметить, однако, что в самих основаниях классической философии лежал некоторый парадокс, скрывалось некоторое противоречие, которое позднее, в конце XIX — начале XX века, в эпоху острых общественных катаклизмов, и выплеснулось наружу в кризисных формах. Этот кризис некогда цельного философского сознания (распад единого проблемного поля и характеро-

логически устойчивого формализма мышления, патологическая деструкция самого языка, на котором говорили и с помощью которого достигали взаимопонимания философы) обнаружил, что многое в содержании классических философских построений и в самой их связности было продуктом вторичной идеологической рационализации переживания духовным производителем своей деятельности, рационализации форм субъективной уверенности, которые порождались и оправдывались вполне конкретной, исторически преходящей ситуацией, но во все не были такими невинно-целостными и здоровыми, каким представляется теоретическое «мыслительное пространство» классики. Сами же социально-исторические отношения, прямые или косвенные ссылки на самоочевидность которых поддерживали это величественное здание, тоже, как выяснилось, не обладали качеством естественности, онтологической непреложности, а скорее казались таковыми в силу их превращенности в классическом видении (и более того, многие из этих отношений с тех пор просто исчезли). Последствия данного факта для европейской духовной культуры, оказавшейся в XX веке в совершенно новой ситуации, но так и не порвавшей с буржуазными предрассудками и традициями, неисчислимы.

Все это требует, чтобы вышеочерченная основная внутренняя форма — так сказать, «телос» традиционной философии — была выделена в качестве самостоятельного объекта рассмотрения и подробно проанализирована. Естественно, мы будем при этом уделять основное внимание прежде всего тем ее моментам, которые как раз и оказались в последующем ее «точками плавления», горячими очагами рождения и роста новых или прямо противоположных идей в современной философии.

* * *

Классическое Просвещение и рационализм воспроизводили объективный мир прежде всего в терминах деятельности, точнее — в формах некоторого деятельност-

ного бытия, какое проявляет, «ведет себя» аналогично тому, что создается человеком на рациональных основаниях¹. Для них не существовало ничего просто данного, неизвестно откуда взявшегося и по традиции принимаемого, никакой натуральной видимости явлений и отношений. Любую данность они пытались разложить и разгадать, растворяя ее в живой деятельности, а затем воссоздать ее в терминах внутренних связей происхождения и механизма проявления, элиминируя всякие иные, подобным путем не прослеживаемые связи и зависимости. И такое проведение через деятельность было для них критерием любого постижения предметов². Например, в классической политэкономии анализ «национального богатства» осуществлялся в терминах труда, анализ знания в гносеологии — в терминах познания как отношения между субъектом и объектом, то есть и в том, и в другом случае в терминах какого-то сознательного и субъектом контролируемого деятельного отношения к объекту (или продукту). Всеобщие же формы самой действительности фиксировались как простиупающие в этой деятельности. Мир представлялся в качестве хотя и несоизмеримой по масштабу с самим человеком и его внутренним миром, но вместе с тем соразмерной его мысленному действию и наблюдению рациональной конструкции, в качестве

¹ Деятельность при этом фиксируется и понимается через сознание, то есть ровно в той мере и в том виде, в каком она выступает в созерцательных данностях сознания, являющихся планом и мотивом самой деятельности и ее продуктов. Это отождествление деятельности и сознания есть одно из базовых «мысленных уравнений» всего классического философствования, в том числе и домарковского материализма. Какая бы мера активности ни приписывалась при этом сознанию, все производимые им преобразования остаются в рамках умозрительного отношения к миру. Самодостаточное и самостийное тело чувственно-предметной общественной практики, включающее сознание в качестве одной из своих сторон, функций, здесь не выделяется особо. В этом смысле созерцательным является не только домарковский материализм, но и идеализм.

² Заметим, кстати, что дело здесь не только в определенном идеале познания, но и в выполнении познанием, как оно практиковалось, определенных социально-критических и просветительских задач. На это четко указывал К. Маркс, анализируя социальную и экономическую мысль данной эпохи (см.: *Маркс К. Капитал. М., 1961. Т. 1. С. 98*).

объективного целого, самоупорядоченного, самовоспроизводящегося и законосообразного.

Основное представление классики, с которого, как показал уже опыт античности, вообще начинаются философия и наука, — это идея вневличного естественного порядка, бесконечной причинной цепи, пронизывающей все бытие, трансцендирующей помещенного в него человека и обладающей при этом рационально постижимой структурой. Это образ мира «как он есть», независимо от человека и человечества, живущего своей естественной жизнью, несоизмеримой с возможностями человеческого вмешательства и решения. Но связь всего того, что об этом мире можно сказать, с деятельностью сохраняется и здесь. Космическая организация, мировой порядок вовсе не мыслились в качестве чего-то абсолютно враждебного всеобщим формам человеческой деятельности. Уже начиная с Возрождения для пояснения постижимого строения предметов природы пользуются чаще всего образом «артефакта» — искусственного произведения рук и ума человека, выступающего в качестве модели для понимания действия природы, продукты которой уподобляются продукту искусства. Гассенди, например, прямо утверждал, что природные вещи исследуются нами так же, как вещи, творцами которых мы являемся. Более того, широкое распространение получила идея, согласно которой мир продуктов человеческих рук и ума, по сути дела, есть единственный познаваемый мир, что до конца постижимым для нас может быть лишь то, что мы сами делаем и последовательно развертываем в непрерывном поле этого делания.

Здесь не место разбирать все импликации данного принципа. Важно лишь уяснить роль его для утверждения рационального (или рационально постижимого) характера тех естественных, независимых от человеческой деятельности законов жизни, которые приписываются предметам объективной действительности. Фактически идеей порядка, простого и рационального устройства мира одновременно полагается непрерывность и однородность контролируемого субъектом опыта относительно этого мира. Из

онтологии мира исключаются посторонние («сверхъестественные») и инородные силы, силы, неизвестно откуда взявшиеся или не поддающиеся объяснению, однородному с объяснением других сил. Иными словами, отказывается в существовании силам, нарушающим непрерывность контролируемо воспроизводимой конструкции, охватываемой одним (и из одной точки) взглядом. Для образа реального физического следования такая рациональная упорядоченность мира означает, что действие в этом следовании вытекает из причины с такой необходимостью, с какой из сущности треугольника вытекает равенство углов двум прямым. Отсюда и организация опытного исследования действительности подобна той очевидности, с какой человек извлекает последствия из своих собственных созданий и максимально демонстративного их развертывания: она основана на рациональных аргументах и преобразованиях данных, интуиции, дедукции, индукции и т. д. Причинно-следственное объяснение явлений действительности совпадает с аналитически полным и ясным пониманием содержания понятий и представлений, фиксирующих эти явления, и никак не отличается от него. Классики буквально одержимы идеей простого, рационального устройства мира, вытекающего (или подобного вытекающему) из некоторых очевидностей ума, вовлеченного в деятельность созидания предметов и порядков.

Конечно, они разрабатывали этот образ прежде всего со стороны гносеологических и онтологических проблем (а не физических описаний). Более того, уже со времен Декарта существовала идея, на которой покоилось — и с помощью которой было развернуто в целую технику особого, философского исследования — столь значимое для рационализма допущение, а именно «соответствия между порядком вещей и порядком идей». Идея эта давала, наконец, определенный теоретический способ обращения с опытом относительно мира, выявление простой упорядоченности которого считалось предметом и задачей познания. Это была следующая, выдвинутая Декартом мысль: мы познаем внешний мир при условии,

что в себе самих, в своем сознании схватываем ту же самую познавательную операцию, с помощью которой он постигался. Знание содержания (сущности) исследуемого объекта опирается на внутреннее воспроизведение и постижение схемы представления предметности этого объекта в данностях сознания¹. Это представление перестраивается и уточняется (схема же всегда уже мыслится как существующая в сознании), будучи рассмотрено как бы из некоторого абсолютного внутреннего центра, некоторого естественным образом данного пункта «безусловной самоочевидности», откуда предмет и акт мысли, объект и субъект видятся как нечто тождественное (таким путем, собственно, сама схема и выделяется). Позднее эта абсолютная инстанция и получила наименование «самосознания».

В классической философии довольно быстро оформилась и стала устойчивой конструкция и процедура «чистого сознания» или рефлексии, самосознания, охватывающая — с определенными вариациями — и линию эмпиризма и сенсуализма, идущую от Бэкона и Локка. Рефлексия представлялась как философски репродуцированный способ и путь постижения объективного, вне сознания лежащего бытия. Предполагалось, что, выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира «как он есть». Конечно, отчетливое выражение эта версия познания получила прежде всего в классическом рационализме (то есть в учениях Декарта, Спинозы, Лейбница, Мальбранша) и немецком идеализме, однако в спе-

¹ Продолжая эту линию, Спиноза разъяснял, что сущность круга дана (и одновременно постигается) актом его вычерчивания. У Канта уже более завершенная формула: содержание, сущность предмета есть правило его образования, конструкции. Предельным образом такой связки постижения субъектом мира с постижением им в себе мысли об этом мире является божественный *intellectus archetypus* (где воспроизведение предмета совпадает с сущностным формированием воспроизводимого). Этот образ пронизывает почти всю классическую эпистемологию и теорию познания, все попытки обоснования методов и форм объективного познания.

цифическом виде она присутствовала и в эмпирико-сенсуалистических направлениях классической философии, представители которых полагали, что постижение мира в его независимости от сознания (или вообще философски значимое высказывание о нем) достигается выделением из общего состава переживаний «истинных», «чистых ощущений», фиксируемых и удостоверяемых с помощью рациональных процедур. Эмпирики и особенно материалисты лишь избегали при этом метафизических допущений и трансценденталистской технике анализа противопоставляли опытно-эмпирические процедуры «очищения» сознания, исключая, например, какие бы то ни было формы сверхэмпирического знания или тождественность логических оснований эмпирическим и т. д., что создало довольно значительную разницу в соответствующих теориях познания, четкие разграничительные линии между материализмом и идеализмом в гносеологии и натурфилософии (сравни, например, Гольбаха и Гегеля).

Но и в том, и в другом случае анализ тяготеет к образу «чистого» и «универсального сознания», преследуя цель десубъективизации внутреннего опыта, обнажения его общезначимого, воспроизводимого, разумно контролируемого содержания, которое именно вследствие этого считалось объективным. В этом, в частности, коренное отличие классического понимания рефлексии от того ее истолкования, которое введено в обиход буржуазной философией конца XIX — начала XX века, сделавшей главный акцент как раз на ресубъективизирующей функции рефлексивных актов, на фиксации с их помощью неразложимой наличной целостности внутреннего переживания.

Умозрительной посылкой, лежавшей в основаниях классической конструкции абсолютного самосознания, были представление о гармонии между организацией бытия и субъективной организацией человека, мысль о том, что самой этой организацией он укоренен в бесконечном миропорядке, имеет в нем гарантированное место (повторяющийся акт самосознания или же выявления «чистых», «истинных» ощущений в данностях сознания есть

знание этого, а точнее, определенный способ бытия человека, отличный от эмпирически случайного и «темного» существования). И поэтому главная цель всей конструкции — возвращение в абстракции к пункту естественной данности некоторого «очевидно-истинного положения дел», совпадения мысли и предмета и воссоздание на этой основе стихийного, спонтанного процесса деятельности, но уже как самостоятельно контролируемого, целенаправленного, разворачивающегося в пространстве неэмпирического, переплавленного рефлексией сознания (и соответственно — бытия).

Это есть «чистое, универсальное сознание» и одновременно онтологическое представление. Здесь не только предполагается, что глубоко осознанный интеллектуальный акт равносильен схватыванию умопостигаемой связи вещей (скажем, природной), но и допускается принципиальная сводимость любого объективно существующего и объективно функционирующего содержания продуктов человеческой жизнедеятельности к выражению того или иного состояния «чистого сознания», объективная (от человека независимая) работа которого в этом выражении поддается преднамеренно сознательному и контролируемому воспроизведению и повторению. Тем самым сознанию, по сути дела, приписывается телеологическая структура. Это свойственная классическому образу мысли онтологическая посылка конкретного анализа и причинно-следственного объяснения предметов, онтологическое допущение, лежащее в основе выработки о них знания. Отсюда же, кстати, и столь типичная для классики проблема перевода любого процесса, в котором участвует человек с его сознанием, в разумную форму.

В подобной конструкции самосознания отчетливо обнаруживается действие следующих важных для нашей темы идей и допущений:

1. Классическая философия совершенно явно предполагает абстракцию способности сознания, рассматривая эту способность в предельном, мыслимо возможном, чуть ли не божественном виде. Создает ли человек

познавательные объекты или производит знаки, устанавливает ли общественные отношения с другими индивидами или совершает нравственные деяния, он, согласно классической философии, везде и в любой момент способен самосознательно воспроизвести источник, основу, побудительные мотивы и механизм своего действия.

2. Раз действует такая способность, то предполагается, следовательно, полная прозрачность субъект-объектного отношения и его транслируемых в культуре (как материальных, так и духовных) продуктов для мыслящего индивида¹. С одной стороны, в сознании нет ничего такого, что не поддавалось бы переплавке самосознанием; все содержания, состояния и слои сознания воспроизводимы полностью и без остатка на уровне самосознания, могут быть охвачены и пройдены одним непрерывным движением «я» и затем уже удерживаемы как контролируемо функционирующее образование, как конструкция. С другой стороны, осознать что-либо данное в сознании, то есть понять это данное в качестве принадлежащего его «естественной организации», — значит достигнуть высшего знания о бытии «как оно есть». Бытие открывается в данности сознания и в своей независимости от последнего является именно таким, каким оно осознается. Сознание, репродуцированное рефлексией, и есть «как есть» бытия — таково здесь мысленное уравнение классической философии, которое ориентировало в ней все операции над сознанием и вообще над человеческой деятельностью, осуществляющейся с участием сознания. Оно означало как то, что все глубины мировых связей прозрачны, доступны для самосознающего субъекта, взгляд которого простирается в единообразную и непрерывную бесконечность этой «вселенной объектов», не встречая никаких принципиальных пре-

¹ Сам субъект здесь фигурирует лишь в качестве абстрактно-божественного модуля универсальной познавательной перцепции, который сам не имеет собственной плотности, «тела». Это просто чистая способность сознания, взятая в предельном виде.

пятствий для универсальной познавательной перцепции¹, так и то, что объективно сущее (будь то скрытые от непосредственного наблюдения свойства природных объектов, или значения знаков, или содержание устанавливаемых между индивидами отношений, предметы потребностей, механизмы связей идей в психике и т. п.) есть выполнение понятого, находится в одном пространстве с некоторым сознательным к нему отношением. Отсюда и эссенциализм классического сознания, особенно устойчиво проявлявший себя в понятии заданной «сущности человека», отсюда же целый веер представлений, постоянно отсылавших анализ к некоему «первородному» («первоначальному», «первопричине», «первослову» и т. п.), прозрачно выступающему в рефлексивно воспроизводимом «настоящем». В наиболее последовательных вариантах классической философии реальность — это независимое от человека целое, и одновременно она есть инобытие, *alter ego* рационального, континуум внеположенных человеку умопостигаемых связей, соответствующих соотношению мыслительных актов, уже осознанно воспроизведенных и реконструированных абсолютным самосознанием, рефлексией. Поэтому установление или существование реальных отношений, которые потенциально — как «сущности» — уже даны, зависит здесь от развитости или неразвитости самосознания, от упражнения способности сознания, в принципе беспредельной. Эта естественная прозрачность отношения к «сущностям» может быть лишь неестественно затемнена невежеством, страстями или обманом, «неистинными» социальными институтами или дефектами психофизиологического аппарата отражения.

3. Изображение жизни сознания, которое давалось конструкцией самосознания и вытекающими из последней онтологическими посылками, оказалось и лоном отработки и обоснования рациональных форм мысли, форм объективного знания, иными словами, реальным вкла-

¹ Это относится и к случаю, когда объектом является внутренний мир субъекта: индивид прозрачен для себя в сознании.

дом классической философии в дело становления и развития современного мышления. Это относится одинаково и к трансценденталистским (например, Кант, Гегель) и к эмпирико-сенсуалистским (Юм, французские материалисты) ее вариантам. Сам этот способ обращения с опытом и с содержаниями сознания (которые зафиксированы средствами человеческого природного и знакового аппарата отражения), разложения их на элементы, воссоздаваемые и перестраиваемые самосознательно (в осознании ли актов мысли или же душевных мотивов и движений и т. п.), переводил различные слои и содержания на уровень рационально расчленяемых и систематически развиваемых форм мысли. Такой подход предполагал определенную точку отсчета, помещенную одновременно и вовне, «над», в абсолютной перспективе, и в открывающемся самосознанию бытию. Субъект абстрактно идентифицирует себя с некоторой абсолютной точкой зрения и с этой позиции как бы извне обзирает и свои состояния, и внешнее ему бытие. Именно в этой линейной перспективе происходит (и правомерно) воспроизведение и расчленение данных сознания на уровне понятия и систематической объектной развертки знания. В этом же поле получалось и определение знания как формы общения, как трансляции осознанной мысли, воссоздаваемой другим субъектом в тождественных и универсальных условиях. Таким образом, мы имеем дело с выработанной философией позитивной теоретической моделью познавательного процесса, на исследовании и осмыслении которой отрабатывались сами реальные формы объективного познания.

В целом всю классическую философию можно характеризовать как философию самосознания и рефлексии (причем рефлексии, направленной на выявление объективно-всеобщего). Введенные ею конструкции породили определенный стиль философских рассуждений, который не ограничился одними лишь рамками теории познания, но вообще распространился на анализ всех тех сфер, где человек в принципе способен предпринимать

то или иное действие — социальное, экономическое, культурное, нравственное и т. д. — на рациональных основаниях¹. Это важно учитывать, ибо посылки и представления рефлексивной философии обычно с трудом прослеживаются в эмпирико-сенсуалистических ответвлениях классических теорий познания (напомним, сколько трудностей доставила интерпретаторам эмпиризма локковская идея «рефлексии») и приписываются одному только трансцендентализму. Но стоит только присмотреться к связанному с традицией эмпиризма социальному мышлению эпохи, взяв для анализа ее социальных философов, экономистов, антропологов, моралистов, психологов, представителей теорий «естественного права», «общественного договора» и т. д., как мы увидим, что Руссо и Кант, Тюрго и Гегель, Кондильяк и Фихте являются мыслителями одной формации. Здесь даже более отчетливо, без метафизического и теологического тумана, проявляется основная посылка рационализма: действительные отношения суть реализация рациональных отношений сознания или «рационально понятого интереса». Общественное устройство — продукт общественного договора; знаки языка, денежные эквиваленты продуктов труда и т. п. — принимаемые по соглашению, произвольные изобретения человеческого ума. Иначе говоря, и здесь дей-

¹ На этой основе в классическую эпоху были разработаны специфический аппарат и техника философского мышления, особые способы аргументации и доказательства, отличные от конкретно-научных и характеризующие именно философский подход к опыту. Дело не только в том, что онтологические представления, посылки и допущения получались через представления о сознании, о самосознательно контролируемой деятельности и что в этом смысле в классической философии мы всегда имеем дело с онтологией сознания. Дело в том, что сами способы философской аргументации и доказательства оформлялись вокруг выбора в сознании некоторой, хотя и получаемой путем реконструкции, но абсолютной данности, первоначально и аподиктически свидетельствующей о всякой истине. Это та почва, которую до сих пор не покинула вся европейская буржуазная философия. Сама разработка техники философии именно как философии самосознания оказалась источником сакрального мифа о ней как о «первофилософии», как единственной аподиктической, самое себя обосновывающей дисциплине.

ствует основная идея самосознательного воспроизведения и контролируемого повторения стихийного процесса, который и до этой перестройки естественным образом содержал некоторое «истинное положение дела» (так сказать, максимально постигаемый предмет, «сущность»), открывающееся предельной способности сознания.

На уровне теоретического анализа указанные объекты (социальное устройство, знаки языка, экономические символы продуктов труда и потребностей и т. д.) принимаются, следовательно, за прозрачные вещественные одеяния, выполнения «чистого сознания», целиком и непрерывным образом удерживающиеся в рамках самосознательного отношения к ним их агента и носителя. Например, прозрачно отношение носителя языка к языку, и в лингвистике этим пользуются как орудием теоретического анализа языка, представляемого в качестве простой рациональной системы. Такова же в классических представлениях экономическая система как система потребностей и производства предметов их удовлетворения. Аналогичным образованием является и устойчивый концепт целесообразно и целенаправленно развертывающейся душевной жизни, который надолго определил идейный тип психологических учений, педагогики и моралистики, не говоря уже о том, какой отпечаток он наложил на все классическое литературное мышление и его изобразительные средства. В свою очередь, в классическом ассоцианизме (как и в «идеологии» или «учении об идеях» Кондильяка — Дестюта де Траси) господствует совершенно сходная по своей идейной стилистике манера рассматривать ассоциации как выполнение понятого.

Действие посылок и утверждений, лежащих в основе классической конструкции самосознания, или рефлексии, мы обнаруживаем и в том типе антропологических исследований, который сохраняется вплоть до самого начала XX века и в рамках которого миф, ритуал, системы магических воззрений и т. д. выводились из проекций актов понимания индивидом содержаний и образов своего сознания. Столь же закономерным образом в суждениях об об-

ществе и истории, в миссионерских идеях социального проектирования появлялась операция подстановки просвещенного или же постепенно просвещающегося индивида на место стихийного исторического субъекта. В этом смысле критика, например, Фейербахом религии и анализ ее происхождения оставались полностью в пределах классических операций (в отличие от более поздней критики Ницше). В этих же пределах Гегель изображал такой акт замещения не как акт индивидуального понимания и просвещения, а как акт, совершаемый мировым историческим процессом развития. Отсюда, в частности, то однолинейное представление о движении истории, которое свойственно классике.

В определенном смысле характеристика философии этой эпохи как философии самосознания дает описание некоторых общих оснований всей классической культуры, ибо совершенно единообразные посылки обнаруживаются не только в области профессиональной философии и науки, не только в теоретической социальной мысли, но и в идеологии в целом, в непосредственном политическом и юридическом сознании, в морали, искусстве, литературном творчестве, в формах организации и функционирования культурно-исторических механизмов хранения и передачи духовных продуктов и т. д. Причем сами реальные философские прозрения и абстракции настолько срастаются в культуре с внешним идеологическим их оправданием и ассимиляцией в общественных целях (это в соответствующем направлении формировало и сознание философов о своем собственном деле), что кажутся — вместе с ними — абсолютными и неотъемлемыми чертами как предмета философии, так и культуры как таковой. Такую цельность и сращенность им, безусловно, придавали совершенно определенные социальные основания, общие для эпохи в целом.

* * *

Классическое буржуазное общество, основанное на свободном рынке и конкуренции, характеризуется весьма

специфическим соотношением между действием экономических законов и механизмами сознания людей, особым положением и особой ролью знания и сознания вообще в его объективных структурах. Его нормальное функционирование и воспроизводство соответствующих социальных отношений достигаются «свободной» игрой экономических механизмов и интересов, закрепленных отношениями собственности, обеспечиваются самоупорядочивающейся стихией рыночной конкуренции. Организация сознания людей и направленное воздействие на него не имеют при этом сколько-нибудь существенного значения, не используются в массовом масштабе для организации самого общества. Атомизированные агенты социально-экономической жизни связаны между собой и с общественным целым через свой индивидуальный, «разумный», «рационально понятый» частный интерес и способность суждения как таковую. В этом обществе отсутствуют и развитые общественные применения знания, отсутствует какая-либо система социальной его организации вокруг тех или иных практических целей. Производство знания остается в этом смысле на периферии реального жизненного процесса, практикуется обществом скорее всего в качестве «роскоши», а это означает и определенную высвобожденность самого агента познания. Поэтому свободная, беспрепятственная духовная деятельность, суверенность мышления кажется чем-то естественным, вытекающим из истинной природы человека.

В рассматриваемый исторический период это представление имеет и более широкое социальное основание. Оно задается не только особыми условиями и формами существования специализированного духовного производства, но и тем обстоятельством, что в эпоху становления и стабилизации капиталистических отношений социальное поведение и историческое действие вообще принимают вид свободной манифестации «чистого», беспредпосылочного сознания, подчиняющегося лишь критериям индивидуальной рациональности. Личная автономия, суверенность, самим индивидом осуществляемый раци-

ональный контроль становятся всеобщей формой поступков (такова, по выражению Энгельса, универсальная «политико-юридическая видимость эпохи»). Общественные структуры, с одной стороны, запрашивают «разумного индивида» (содержат в себе своего рода презумпцию способности суждения), а с другой — еще не предполагают никакой направленной организации сознания, оставляют индивидов на уровне стихийного понимания своих интересов и положения, лишь в конечном итоге, суммарно кристаллизующегося вокруг решающих экономических и классовых задач. Иными словами, предполагается, что каждый человек способен «своим умом» дойти до понимания того, как ему следует поступать, и нет необходимости специально формировать, кодировать, стереотипизировать его сознание.

Таким образом, в определенном смысле само общество произвело абстракцию способности сознания, которой философия рефлексии придала мыслимо возможное, предельное значение. Она подкреплялась и естественной социальной и культурной выделенностью в нем интеллектуала, четкой отделенностью ученого от обыденного сознания, вообще от «остального мира речи»¹. Но в связи с этой выделенностью мы сталкиваемся уже с особой социальной формой существования самого агента познания в данную эпоху буржуазного развития, с наличной в ней социальной структурой духовного производства.

Дело в том, что в период возникновения и оформления классической культуры духовное производство покоилось на весьма узкой социальной базе. Оно организовывалось

¹ Лишь гораздо позже, в XIX веке, у него мог возникнуть вопрос: не есть ли я сам тоже массовидный субъект? Деятели же классической культуры никак не могли считать целью своего интеллектуального труда и жизни достижение и сохранение самостоятельной и самобытной индивидуальности — она сама собой разумелась. Уже самим тем фактом, что они занимались познанием и исследованием, утверждались их индивидуальность и свобода по отношению к государству, общественным структурам, массовым верованиям и традициям. Им вполне достаточно было заниматься позитивными задачами познания, которым они предавались со всей страстью первооткрывателей.

в формах свободных профессий и включало весьма ограниченный круг лиц, обладающих досугом и достатком для осуществления интеллектуальных функций и превращающих последние в свою монополию. В рамках такой монополии, исключавшей из своего круга широчайшие массы людей, и осуществлялось идейное выражение происходящих в обществе реальных процессов: придание им идеальной формы, разработка сознательного идейного языка фактических программ жизни и действия, нравственных состояний и идеалов людей, потребностей и интересов борющихся в обществе классов и т. д. С другой стороны, связь такой интеллигенции с господствующим классом была достаточно вольной (или «неорганизованной»), что, в свою очередь, и дальше выталкивало ее на специфическую роль некоего парящего над обществом и миром универсального сознания-медиума, через который прозрачно проходит все остальное (кроме собственного положения и природы), на роль всеобщей совести общества и его всеобщего чувствилища, в котором сходятся все нервы чувствования остальных частей общественного организма, лишённого без него и голоса, и зрения.

Но как раз в основаниях этой ситуации духовного производителя, очерченной как реальной ролью знания и сознания в данном обществе, так и наличной формой социального существования интеллигенции, и лежит то парадоксальное обстоятельство, то противоречие, о котором мы говорили в самом начале. Под влиянием своеобразной его концептуализации (которая вместе с действием указанных социальных условий оформляла у духовного производителя соответствующую схему выполнения интеллектуального труда) здание классической философии окончательно достраивалось, структурировалось дальше и глубже, понижывалось и дальнейшими дополнениями к тем внутренним концептуальным связкам, вокруг которых вращается ее мысленный мир. Этим обстоятельством является фактический социальный разрыв мышления и практически-исторической действительности, вполне реально ощущаемый с самого начала становления и формирования буржу-

азного общества, но вошедший в его философское самосознание в перевернутом, превращенно-косвенном (и поэтому лишь анализом выявляемом) виде.

Действительно, согласно рационалистической философии человек способен разумно строить свое поведение и общественные отношения, сознательно воспроизводя их основу и «истинный» механизм. Но капиталистическое развитие ежедневно и ежечасно показывало, что реальный исторический процесс не подчиняется рациональным схемам, обладающим внутренней достоверностью и гармонией для сознания, что он стихийно вырывается из-под их контроля, заставляя испытать опыт отчуждения рационально развиваемых форм сознания индивидов от действительного, реального нравственно-социального порядка, устанавливающегося в результате их действий.

В свете принятых основных посылок философии самосознания вполне законен поэтому следующий недоуменный вопрос: почему мир не ладится, никак не воплощается в форме разумной организации; почему самосознательное суждение, обладающее онтологической непреложностью, не имеет тем не менее власти над реальностью?

Проблема ситуации разума, острое переживание разрыва духа и действительности наложили отпечаток на всю классическую культуру и особенно на ее зрелые формы. Эта культура как бы надстраивается над ними, они лежат в самой ее сердцевине — настолько, что Гуссерлю, мыслителю XX века, вращавшемуся в совсем иной, казалось бы, духовной атмосфере, связь разума и действительности все еще представлялась «мировой проблемой», «загадкой всех загадок»¹.

Можно сказать, что к середине XIX века классическая философия смогла сохранить свою цельность, свои основные типологические характеристики лишь потому, что она особым образом и на особых основаниях (с той поры исчезнувших) «отмыслила», «отыграла» данную пробле-

¹ Цит. по: *Löwith K. Zur Kritik der christlichen Überlieferung. Stuttgart, 1976. S. 270.*

му, сумела развить совокупность идей, позволявших до поры до времени исключать ее сознательную, логически последовательную формулировку. Но сами эти идеи несут на себе ее след, являются ее косвенно-символической переработкой и без нее не были бы тем, чем они были в своей внутренней связи и механике сцепления. Факт разрыва духа и действительности как характеристика ситуации «мыслителя» есть собственное, хотя и подавленное переживание философии самосознания, которое в значительной мере лишь проясняется, разглашается или высвобождается современными философскими концепциями, порожденными «эпохой кризиса». Без анализа классической философии последовательное критическое исследование этих концепций попросту невозможно.

Исходное историческое, а тем самым и онтологическое переживание, вокруг которого окончательно оформляется классический образ мысли, глубоко двойственно, амбивалентно: это и патетическое чувство естественной упорядоченности бытия, рационально постижимого устройства мира и простого порядка в нем, существующего независимо от человека и его сознательного вмешательства, но соразмерного самым глубоким актам его ума и его отношению к себе (старая идея рационализма, подтвержденная опытом восходящего буржуазного развития), и вместе с тем это и ощущение враждебности, «антиидейности» косных вещественных сил, на деле господствующих в действительности, ощущение трагической стихийности социальных процессов. Если это противоречивое переживание не получило, как мы говорили, прямой концептуальной фиксации, то лишь потому, что в зрелых формах классической философии присутствуют две основные, восполнительные, компенсаторные идеи, которые прикрыли, «отмыслили» фактическую разорванность миро- и самосознания (и, следовательно, имели ее своим источником): идея «разумного» в своих запредельных, сверхчувственных и абсолютных основаниях (или «провиденциально разумного») бытия и идея индивида, способного возвыситься до абсолютного мыш-

ления, воспроизвести и удержать в своей духовной организации (как в некоторой привилегированной монаде) все сложное устройство мира. Эмпирическое бытие и эмпирический мыслящий индивид оказались сопряжены этими идеями во времени в надындивидуальной исторической перспективе. Индивиду отведено совершенно четкое место в пронизанном причинно-телеологическими цепями мировом процессе, реализующем во времени свое гуманистическое предназначение и свой гуманистический замысел¹.

В этом смысле идеализм, скажем, гегелевского типа предлагает совершенно особое понимание того, что значит «сознательное отношение к миру». Обладая глубоким чувством объективности, Гегель, в отличие от представителей плоского, рассудочного рационализма Просвещения, прекрасно видел, что реальные, фактически устанавливающиеся формы жизни и бытия, хотя они и осуществляются с участием сознания, несоизмеримы со способностью понимания отдельного, чувственно-конкретного индивида, с его эмпирическим отношением к себе. Добиться этой соразмерности сознания как деятельного элемента общественных структур и процессов с индивидуальным его агентом, с некоторым отпавшим естественно-прозрачным пунктом его отношения к себе и к миру было для него сознательной теоретической проблемой. Именно решая ее, Гегель и пришел: 1) к спиритуализации порядка, законосообразности в мире (введя тем

¹ Наиболее полно и последовательно эти идеи представлены в концепции Гегеля, имевшей достаточно четкий и более открыто выраженный ситуационно-исторический смысл и разрабатывавшейся в качестве прямого ответа на главные политические события эпохи. Именно у Гегеля разработка основных философских понятий впервые приобрела характер осознанной идеологической деятельности, была — одновременно с философской работой — реализацией претензии существовавших общественных отношений и обслуживавших эти отношения форм сознания на абсолютность, окончательность и всеобщность. Характернейшим продуктом такого философствования и явилось представление о «провиденциальном господстве мыслей в истории», искусно приспособленное к тому, чтобы «снять» мучительное взаимоотношение духа и действительности.

самым антиномиию между сознательно-объективированной стороной всякой предметности и ее материальной, независимой от сознания стороной, антиномиию, навсегда оставшуюся в буржуазной мысли); 2) к допущению абсолютного (и беспредпосылочного) сознания, возможности «мыслить абсолютным образом», индивидуально разделяя и переживая всемирно-историческую мудрость, и быть тем самым чем-то вроде «абсолютной монады», идеально воспроизводящей в себе конечные основания миропорядка (заметим, что для тогдашнего общества этот образ был вполне реальной интуицией, подкрепляемой объективными иллюзиями эпохи, коренившимися в особом общественном положении интеллигенции, в существовавшей социальной форме выполнения ею интеллектуальных функций). Гегелевская философия предполагает, что отчуждение духа и реальности может быть преодолено посредством формирования особого типа индивидуальной сознательности: мы страдаем, терпим постоянный ущерб от реальности потому, что мыслим неразумно, не отсекаем, с одной стороны, рассудочных «фантазий» и, с другой стороны, нашей непосредственной чувственной привязанности к эмпирическим, внешним и «неистинным» формам действительности. Утверждаемое Гегелем отношение к миру — это рассмотрение его под углом зрения абсолютных конечных разумных оснований (самым характерным проявлением такого подхода и является историцизм, ставший господствующим в буржуазной идеологии XIX века)¹. Это, следовательно, сознательность позиции, способа действия и жизни разумного человека, обеспечиваемая актами метафизического мышления (в традиционном смысле этого термина). С позиций такой сознательности классическая фи-

¹ В различных формах абстрактного материализма и позитивизма этого времени (например, у Конта) спиритуалистический характер идеи абсолютных законов, лежащих по ту сторону любой конкретной практики, эксплицитно и сознательно никогда не формулируется. Эта возможность спиритуализации представлений о «законе», «необходимости» и т. п. внутри классической философии была всесторонне реализована идеализмом.

лософия осуществляла достаточно глубокую критику различных отношений и сторон жизни буржуазного общества. Однако именно здесь лежал последний источник ее «некритического позитивизма» (Маркс), смирения со стихией общественно-исторического процесса, новых и новых попыток рационального оправдания наличных общественных отношений.

В эпоху Гегеля отношение к миру как в конечных своих основаниях разумному и под знаком благосклонности к человеку упорядочивающемуся процессу выступает в качестве основной онтологической установки мыслителя по отношению к реальности, основной «интенцией» его сознания. Сам же акт познания переживается как реализация способности (и обязанности) абсолютно мыслить, то есть осуществляется интеллектуалом с ощущением привилегированности, «чистоты» и беспредпосылочности его мышления¹, с убежденностью в том, что голова интеллектуала есть особое, Богом освященное место, где мир раскрывает свои последние тайны, претворяется в знание, представительное и абсолютное. Это как бы два крыла, на которых парит классическая мысль.

¹ Здесь мы, несомненно, сталкиваемся с первичной самомистификацией мыслителя, понизывающей затем все ответвления его мысли, с особым осознанием духовным производителем своего специфического социального положения. Эту первичную самомистификацию «идеолога», «интеллектуала» выявил и описал уже Маркс под названием «идеологии» или «идеологического метода». Критикуя младогегельянцев, он имел дело с уже выделившейся в развитой форме и четко кристаллизовавшейся идеологизацией (в смысле «Немецкой идеологии»), в рамках которой Гегель понял позицию сознательного человека в мире («мыслитель», «философ» есть просто предельный образ сознательно действующего человека). Необходимо заметить, что когда мы прослеживаем эту идеологическую операцию в классической конструкции абсолютного сознания, то речь идет не только и не столько специально о теории познания, о применениях ее в этой специальной области или вообще о теоретических ее применениях, сколько об идеологизированном образе позиции сознательного человека (или человеческой сознательности) в мире — образе, который просвечивает равно в теории познания, в онтологии, в социальном проектировании, в строе нравственных мотиваций и идеальных побудительных сил у людей этой эпохи, пронизывает литературное ее мышление, реально практикуемую ею «философию» искусства и т. д.

Комплекс «провиденциального господства мыслей в истории» и представление о том, что любая совокупность реальных отношений может получить философскую санкцию и быть внутренне принята («иметь смысл») лишь в меру сродства с ними самого мыслящего, сложились в философии не из имманентных трудностей анализа ее собственного предмета (например, отношения материи и сознания), а на почве известных социальных условий мышления, на почве вторичной идеологической рационализации порождаемого этими условиями «самоощущения» мыслителя. Это значит, что выделяемая форма философского труда — исторический формализм сознания, сопровождающего и обслуживающего его выполнение в данных условиях (то есть схема самоощущения человека как носителя функций интеллектуального труда, схема восприятия им их роли и места в общем ходе вещей и в своей собственной судьбе), сложился в условиях классической философии, включив в себя продукты рационализации, идеологически перевернутого выражения весьма болезненного реального опыта. И он скрыто перевел этот последний в специфические мысленные связи и уравнения классической философии, которые мы можем обнаруживать на поверхности. Если посмотреть на нее со стороны этого исторического формализма, со стороны того, что он вобрал из действительности и какие условия сознательности человека задавал, то мы увидим, что классическая философия (и в определенной мере вся классическая культура) обосновалась весьма условно и неустойчиво над бездной, над хаосом, связав их скрепками *ratio*, включившего в себя весьма специфические послышки и допущения. Гармония сознания и действительности обеспечивалась и сохранялась за счет рационализации, под которой продолжало жить вытесненное ощущение хаоса, прикрытого спекулятивными «идеологическими» абстракциями.

На примере Гегеля и Конта мы можем убедиться в том, что внешне стройное, монистически величественное идейное сооружение классической мысли в действитель-

ности содержало в себе глубоко двусмысленные представления: понятия «закона», «необходимости», «зависимости настоящего от прошлого» на деле выступали в качестве средств научно-рационального оформления совершенно иных, прежде всего телеологических воззрений; акты познания на поверку оказывались рациональными действиями, обслуживающими скрытые — не переведенные в план осознания — этико-религиозные установки и т. д. Если до поры до времени эти несоответствия и двусмысленности не бросались в глаза, то только потому, что живое убеждение, которое одушевляло классика (упование на имманентную разумность истории и миропорядка), не вызывало сомнений. Оно коренилось в ситуационных достоверностях эпохи и было внутренне-безусловным выражением этих достоверностей. Это положение дела могло сохраняться лишь до тех пор, пока абсолютный характер «идеологической» деятельности имел корни в реальности, пока сохранялся социальный идеал объективного знания. Идеологические извращения и «сокрытия» духовного производства, не обнаруживаясь сами в качестве таковых, не давали проявиться и тому факту, что под классическим зданием скрывались бездна и хаос.

СТАТЬЯ ВТОРАЯ

В предшествующей статье мы стремились раскрыть основные, ставшие впоследствии традиционными концептуальные структуры классической философии в свете определенного, исторически сложившегося схематизма (или формализма) сознания, сопровождающего выполнение интеллектуального труда мыслителем и сводимого, в свою очередь, к определенным социальным формам существования и организации духовного производства и сознания соответствующей эпохи. С этой точки зрения ведущим звеном в выявлении смысла смещений и мо-