

УДК 1 (091)

Критика позитивизма как возможность переосмысления критической философии И. Канта

О.Д. Мачкарина

Гуманитарный факультет МГТУ, кафедра философии

Аннотация. В статье автором раскрывается специфика восприятия позитивистских идей О. Конта, Г. Спенсера и других русскими философами второй половины XIX – начала XX веков, предлагается анализ философских взглядов П. Лаврова, С. Трубецкого, К. Кавелина, В. Соловьева на проблему познания, выявляется степень влияния критической философии Канта на формирование определяющих философских принципов названных философов.

Abstract. The paper considers peculiarities of the perception of O. Conte, G. Spencer and some other by Russian philosophers of the second half of the XIX – early XX centuries. The analyses of philosophical views of P. Lavrov, S. Trubetsky, K. Kavelin on the problem of perception has been worked out; the influence of Kant on philosophical principles of the above-named philosophers has been studied.

Ключевые слова: позитивизм, критическая философия, онтология, гносеология, метафизическое мышление, познание, материализм, эмпиризм, рационализм

Key words: positivism, critical philosophy, ontology, epistemology, metaphysical thinking, cognition, materialism, empiricism, rationalism

1. Введение

С 30-х годов XIX века в Европе начинается "победоносное шествие" позитивизма и материализма, чему способствовали "Курс позитивной философии" О. Конта (1830-1842), "Жизнь Иисуса" Д.Ф. Штрауса (1835-1836), "Сущность христианства" (1841) и "Предварительные тезисы к реформе философии" (1842) Л. Фейербаха и другие.

Появление позитивизма стало результатом разразившегося кризиса в философии, который А.Л. Доброхотовым (1986) справедливо трактуется как кризис онтологизма, причем под онтологизмом понимается одна из ведущих особенностей классических форм философии – установка на разыскание и понятийное выражение таких истин, которые отражали бы структуру бытия как такового и в силу этого задавали бы смысл человеческому существованию, бытию общества в целом. Стоит отметить, что российская мысль осуществила онтологический поворот задолго до того, как в западноевропейской мысли трансценденталистская теория сознания начала преобразовываться в экзистенциально-персоналистскую концепцию "бытия и времени".

В философии России онтологическая тема впервые прозвучала у В. Соловьева и к концу XIX – началу XX века стала главной. Соловьев и его последователи противопоставили картезианскому по своим истокам рационалистическому идеализму трансцендентализм тоже идеалистической концепции, но особого типа – идеализм с сильно выраженными онтологическими акцентами, "идеализм Всеединства", противостоящий субстанциалистскому расколу между миром и человеком, жизнью и познанием, субъектом и объектом.

Отступление от крайнего рационализма к его весьма "мягкому" варианту, сочетающемуся с метафизикой "непостижимого", "неведомого", мистического, и стало неотъемлемой специфической чертой русской философии, отличающей ее от европейского рационализма, в частности, от картезианской философии. Философы России стремились вскрыть специфику того богатого, полнокровного, духовного по своему существу "внутреннего бытия", которое западным, картезианским философствованием было сжато в одну точку, а в российском мировоззрении, напротив, было расширено, благодаря чему приобрело смысл особого бытия – "непосредственно открывающейся и потому недоступной отрицанию и сомнению реальности".

2. Позитивизм как проявление кризиса метафизического мышления

Новоевропейская философия шла по пути секуляризации мышления, знания, что способствовало рождению экспериментального естествознания, освобождению рационального богословия от контроля со стороны Церкви, становлению автономной философии и, наконец, острому кризису метафизического мышления, начавшемуся с критического подхода И. Канта и завершившемуся панлогической системой Г. Гегеля, разочарование в которой послужило основой для поиска нового метафизического мышления. Установки метафизики были признаны несостоятельными. Возникло представление, что научному

познанию поддается только мир чувственный, мир эмпирически наблюдаемый, поэтому то философия и должна быть лишена статуса "науки наук".

Рационализм И. Канта, отвергнувший онтологическое обоснование знания и показавший, что не структура познаваемой субстанции, а структура познающего субъекта определяет характер познания и предмет знания, был поставлен под сомнение уже французскими позитивистами в лице А. Сен-Симона и О. Конта, а затем и гегелевским идеализмом, рассматривающим познающего субъекта исторически, в отличие от внеисторического, трансцендентального кантовского. В результате была снята дихотомия научного и ненаучного, истинного и ложного, появилось понятие относительно истинного знания (истинного для своего времени).

Правда, как справедливо отмечает П.П. Гайденко (2003), в учении Конта, как и Гегеля, релятивизация истины носила ограниченный характер: оба философа сходились в том, что в современную им эпоху разум пришел к созданию истинной науки: у Конта это – позитивные науки, у Гегеля – философия, которая в его лице обрела, наконец, постижение Абсолюта. Немецкий идеализм создал своеобразную новую онтологию субъекта, вставшую на место онтологии субстанции, или, иначе говоря, онтологию истории вместо онтологии природы.

Позитивизм в России и в Европе был воспринят общественной мыслью как прогрессивное, генетически связанное с идеалами Просвещения философское течение, теории которого опираются на научный подход к действительности, способный обосновать политический и социальный прогресс. Отношение же к философии резко изменилось, появилось недоверие, которое могло быть преодолено лишь тогда, когда изменится сама философия, поменяет свой предмет познания, превратится в деятельность по обслуживанию науки, либо предстанет в качестве обобщения научных знаний, либо превратится в "логику науки". Действительно, позитивизм поставил под сомнение традиционную философию (метафизику) с ее поисками универсальных первоначал и причин, введением сверхчувственных субстанций. Причиной данного поворота явилось развитие науки и техники.

Философским кредо позитивизма стало признание абсолютного значения опыта, практики в поисках истины. Творческой основой этих исканий была вера в научную постижимость бытия, преклонение перед методами и завоеваниями науки. "Философствующие физики" претендовали на создание "научной философии". Утверждалось, что научная философия должна строиться по подобию эмпирических наук, ибо только путем изучения природных, естественных закономерностей можно получить объективное знание о мире. Таким образом, в XIX в. естествознание заявило о себе в философском плане и послужило основанием для мировоззренческого кризиса. Западноевропейские идеи в 40-60-х годах XIX века были привиты русскому Просвещению, что придало ему черты синкретичности по сравнению с европейской классической моделью. Но разочарование в "чистом" разуме в России пришло позже, чем в Европе – в 60-70-х годах – и сопровождалось глубоким мировоззренческим кризисом, который повлиял на просветительскую парадигму.

Русские мыслители, в отличие от западноевропейских, связывали кризис в философии с отношением к метафизике, ее способности отражать мир в целом, с постановкой вопроса об абсолютной первооснове бытия и, в конечном итоге, с сомнением в истинности знаний, приобретаемых посредством разума. Как писал Л.М. Лопатин, философия в 30-40-е годы XIX века утратила способность к постановке и решению глобальных онтологических проблем, передав эти функции науке.

Кризис продлился довольно долго, вплоть до первых десятилетий XX века. В течение этого времени менялся облик самого кризиса и отношение к нему самих философов, а также внутреннее содержание тех философских течений, которые вырабатывались общественной мыслью как попытка разрешения проблемы, в том числе менялось и отношение к позитивизму и материализму.

Во второй половине XIX века позитивизм стал самым популярным философским течением в России, "духовной пищей" русской интеллигенции, однако его приверженцев в стенах университетов было немного.

Наибольшее значение для русских естествоиспытателей имел закон "трех стадий" умственного развития основоположника позитивизма О. Конта, суть которого заключается в том, что каждая из наших главных идей, каждая из отраслей нашего знания проходит последовательно три состояния: теологическое, или фиктивное; метафизическое или абстрактное; научное или положительное. Иллюстрация Контом научного познания как наиболее совершенного по отношению к другим формам, науки как центрального фактора культуры, выполняющего социальные и духовные функции, привлекла внимание русских естествоиспытателей. Многие из них поддержали тезис об исключительности роли науки, однако полной поддержки со стороны русской общественной мысли позитивизм не получил. Стоит отметить лишь отдельные проявления позитивизма в творчестве П. Лаврова, Н. Михайловского, Л. Лопатина, В. Соловьева, Н. Грота, М. Троицкого, Н. Кареева, Р. Виппера и других.

У историков философии возникает вопрос: стала ли критика позитивизма основанием для построения своих собственных теоретических установок? Стоит обратить внимание на то, что прямого ответа в работах русских философов не обнаруживается. Однако многие основополагающие метафизические установки русских философов формировались в процессе критики позитивизма. Так, например, принцип критики отвлеченных начал, игравший существенную роль в русской метафизике, как справедливо отмечает *О.А. Назарова* (2003), сформировался благодаря сопоставлению позитивизма и гегелевского панлогизма. Критика позитивизма позволила переосмыслить наследие И. Канта, а так же поставила вопрос об адекватности понимания критического идеализма.

В 1850-60-е годы в России окрепло движение "в поддержку" метафизики, которое объединило целый ряд естествоиспытателей, мысливших философски, а также философов, занимавшихся естествознанием, способствующих оформлению антипозитивистских движений и возрождению философских традиций древности и нового времени. В России появляются переводы западных последователей О. Конта, усилилось влияние позитивизма в науке. Как отмечал П. Лавров, игнорировать позитивизм было уже невозможно, "теперь позитивизм слишком вкореняется с году на год в обществе, особенно в среде людей, изучающих науку" (*Лавров*, 1965).

Один из видных западников, философ, склонившийся к позитивизму, К. Кавелин в 1874 г. выступил с докладом в Литературном фонде на тему "Философия и наука в Европе и у нас", где дал аналитическую характеристику восприятия немецкой философии в России (*Кавелин*, 1989). Он критически заметил, что сущность философских учений Запада, их научная, теоретическая сторона, отражавшая суть жизни европейских народов, стала у нас "предметом праздного дилетантизма и быстро сменяющейся моды" (*Кавелин*, 1989). Наша почва не представляет условий для акклиматизации "чужеземного растения европейской философии". На Западе она развивается органично, каждый акт "великой драмы европейской жизни есть результат прошлого". К.Д. Кавелин подчеркивает: "Кант продолжается в Фейербахе, как Локк в Бокле" (*Кавелин*, 1989). У нас нет этой преемственности, мы берем "каждое учение особняком", переходим от системы к системе. "Сегодня идет полоса позитивизма, вчера шла полоса идеализма, как знать, завтра, может быть, пойдет полоса спиритизма" (*Кавелин*, 1989).

При всей категоричности суждений Кавелина, в них, безусловно, есть зерно истины. Он выступает не за механическое поверхностное восприятие немецкой философии, а за подлинный диалог, когда у каждой стороны есть своя позиция, своя, только ей присущая традиция. Кавелин отстаивает мысль о необходимости самостоятельного философского развития, ведь только тогда восприятие идей другого народа позволит критически взглянуть не только на результаты научных поисков этого народа, но и на свои собственные, с тем, чтобы выработать новый подход, приближающий нас к истине. Только в процессе сравнения и выявления слабых сторон, а затем и творческой деятельности, направленной на преодоление неизвестного, разовьется "индивидуальное начало" в русской культуре и философии.

"Мы считаем себя европейцами и во всем стараемся стать с ними на одну доску, – пишет *Кавелин* (1989). – Но... нам не следует, как делали до сих пор, брать из Европы готовые результаты ее мышления, а надо создать у себя такое же отношение... нам еще предстоит выработать теорию личного, индивидуального, личной самостоятельности и воли". Только в таком случае в России сможет развиваться индивидуальное начало, появится "нравственная личность" и изменится действительность.

3. "Полупозитивизм" К.Д. Кавелина

Увлеченный идеями И. Канта, Г. Гегеля, В. Шеллинга, В. Белинского, В. Соловьева, а затем и позитивистов, в начале 1860-х годов Кавелин ставит вопрос о действительности внешнего мира и о возможности метафизического познания. Вслед за В. Соловьевым, Кавелин признает заслуги критической философии Канта в том, что он показал радикальное отличие сущности от явления, различие, по которому невозможно простое перенесение определения явления на сущность и обратно. Все существующее имеет совместно как "бытие в себе" и "для себя", так и бытие "для другого", есть одновременно и сущность, и явление, но в двух радикально различных отношениях. Как и Соловьев, Кавелин признает наличие внешнего мира, непосредственно данного познающему субъекту лишь как явление, то есть как представление в сознании, но, вместе с тем, сама действительность остается ему неизвестной.

Одним из первых К.Д. Кавелин обратил внимание на слабые стороны позитивизма и необходимость выработки метафизических построений. Однако только позитивизм, по его мнению, смог разрешить противоречие между материализмом, который пытается вывести духовный мир из внешней стороны явлений, и идеализмом, пытающимся построить мир а priori, из мысли, конструирующей из себя все формы бытия.

Согласно Кавелину, бытие, как совокупность всего сущего, двойственно, объединяет в себе физическое и психическое. Оба эти фактора соединяются в человеке. Вот почему решающее значение в познании Кавелин придает психологии, которая, по его мнению, с помощью научного метода способна

решить задачи, недоступные философии и естествознанию. Еще И. Кант пытался выяснить условия и законы формирования мира идей, который действительно существует, но идеально, как продукт психической переработки. Но, в отличие от Кавелина, под идеей в философии Канта подразумевается "необходимое понятие разума", для которого в чувствах не дан никакой адекватный предмет (Кант, 2006). Трансцендентальные идеи, которые Кант называет "чистыми понятиями разума", априорны, даны природой самого разума и потому имеют отношение ко всему применению рассудка. Они не вымышлены произвольно, а содержат в себе всякое опытное знание, определенное абсолютной "целокупностью" условий. Назвать идею, следовательно, сказать "очень много об объекте", но "очень мало в отношении субъекта", так как идея не может быть *in concrete* дана адекватно. Идея есть необходимое единство всех возможных целей. Связывающим средством для всех понятий, в том числе и трансцендентальных, является суждение "Я мыслю", служащее указанием того, что всякое мышление принадлежит сознанию.

Суждение "Я мыслю", независимо от того, насколько оно чисто от всякого эмпирического, служит для того, чтобы различить двоякого рода предметы, опираясь на природу способности представления. "Я" – мыслящее существо Кант называет душой, а то, что является предметом внешних чувств – телом. "Я" является предметом психологии и может быть выведено независимо от всякого опыта.

Познание по Канту всегда начинается с опыта, но отсюда не следует, что оно целиком из него происходит. Согласно Канту, знание возникает из двух основных источников души: из способности получать представления (восприимчивость к впечатлениям), посредством которой предмет нам дается, и способности познавать через представления предмет (спонтанность понятий), позволяющую "мыслить сам предмет" в отношении к представлению. Следовательно, созерцания и понятия – есть начала всякого познания: "ни понятия без соответствующего им некоторым образом созерцания, ни созерцание без понятий не могут дать знание" (Кант, 2006). Сам по себе рассудок, т.е. способность мыслить предмет чувственного созерцания и самостоятельно производить впечатления, ничего не может созерцать. Созерцания могут быть только чувственными, т.е. содержать в себе "лишь способ, каким предметы воздействуют на нас", но чувства не могут мыслить. Только соединение чувства и рассудка позволит возникнуть знанию. Опыт уже содержит в себе, кроме чувственных созерцаний, понятие о созерцаемом предмете, как априорное условие. Рассудок вообще – есть способность к знаниям. Знания заключаются в определенном отношении представлений к объекту. Основной вопрос для Канта – что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не сама способность мышления, являющаяся предметом интереса К.Д. Кавелина.

Русский мыслитель пытается избежать категорических утверждений, присущих критической философии. Борясь с метафизическими идеями, Кавелин особое значение придает психологии, считая ее наукой, способной снять "тайный покров" с человека. В этом четко прослеживается его антропоцентризм и вместе с тем психологизм. Отталкиваясь от позитивистских установок, преклонения перед естествознанием, Кавелин строит этику идеалистического характера, признает реальность творческого начала в личности.

Истинность идей, согласно К.Д. Кавелину, устанавливается на основе соотношения с фактами, которые были субъектом психически переработаны. Данное утверждение приводит мыслителя к субъективному идеализму, что подтверждает и толкование им науки: наука по своему материалу – факт не реальный, а психический, так как знания возникают из человека и существуют в нем и для него. Впечатления как бы стеной отделяют познающего субъекта от окружающего его познаваемого мира. Познание – процесс личностный. Душа в процессе познания при взаимодействии с окружающим миром как бы вмешивается в природу, поэтому мир внешней реальности – есть продолжение субъективного мира. Познание, согласно Кавелину, есть "самонаблюдение души". В конечном итоге, русский философ разрывает сознание и объективную реальность и субъективистски истолковывает закономерности природы и пытается вывести познание из него самого, что приводит его к отрицанию объективной истины и объявлению ее непознаваемости.

4. Критика позитивизма П.Л. Лавровым

В 60-70-е годы XIX века усиливается противостояние между позитивизмом и материализмом, что находит свое отражение в философских воззрениях П. Лаврова и Н. Михайловского, являющихся непосредственными продолжателями идей Н. Чернышевского. Они смотрят на мир глазами естественных наук, в которых ищут обоснование для философствования. В отличие от материалистов, для которых мысль определяется категорией существующей "вещи", позитивисты считали "факт" определяющим основанием познания. Так, для П.Л. Лаврова становятся единственными объектами философии факты и явления, которые можно констатировать с определенной (большей или меньшей) степенью вероятности и классифицировать как объективные или субъективные, но всегда это будут только факты, которые могут оправдать человеческие умозаключения и действия. По утверждению Лаврова, факт никогда не

будет выступать изолированно от нашего знания о нем, он всегда предполагает связь между другими фактами и явлениями. Так, например, наши вычисления будут точными, если данные об изучаемом предмете верны, наблюдаемый предмет будет действительным, если исследователь не находится в состоянии сна. Следуя мысли Лаврова, можно с уверенностью сказать: все человеческое знание относительно.

Данное утверждение превращается в философии Лаврова в первое условие всякого человеческого знания и науки в целом. В качестве второго условия ученый определяет наличие самого сознания, с помощью которого человек устанавливает истину. И, в конечном итоге, третьим условием является реальность существования внешне наблюдаемых нами предметов и явлений, предполагающая адекватность отражения их нашими органами чувств, а так же причинную обусловленность между наблюдаемыми фактами и явлениями и знаниями о них.

Лаврова, в отличие от большинства позитивистов, нельзя назвать собственно эклектиком. Его философские взгляды формировались под влиянием идей И. Канта, Л. Фейербаха, А. Курно, Г. Спенсера, К. Маркса и других. Придерживаясь позиции критического реализма, Лавров критически воспринял идеи О. Конта. В частности, его привлекло отрицательное отношение к спекулятивной философии, высокая оценка научного метода естественных наук, стремление сблизить естествознание и гуманитарные науки, а также стремление заменить религию разумом, веру наукой. Но Лавров стремился создать новую философию, которая способна "понять действительность". Позитивизм же не мог стать таковой, поскольку не обладал "философским принципом" (Лавров, 1965).

Философия будущего должна, согласно П. Лаврову, опираться на научно-критическое мышление, вносить единство во все сущее как сущее для человека, научно познанного, как существо разумное, нравственное и социальное. Именно человек, ощущающий и действующий, познающий и желающий, во все своем реальном единстве, в понимании Лаврова, является центром всей философской системы.

Философия обеспечивает связь между бесчисленными фактами, выступает как общее требование единства и целостности, способствует сближению наук при объяснении всего сущего. И вместе с тем, философия есть не только понимание всего сущего как единого целого, но и, как считает Лавров, воплощение этого понимания в художественных образах и нравственных действиях, т.е. она есть процесс отождествления мысли, образа и действия. Отличаясь от всех форм деятельности человеческого духа, философия придает им человеческое значение, наполняет смыслом.

Определяя суть и значение философии, соотношение философии и науки, Лавров утверждал, что наука не может существовать сама по себе, в отрыве от философии, так как без нее наука превратилась бы в "простое собирание фактов". Философствовать, согласно Лаврову, – значит развивать в себе человека.

Проблема человека становится в философии П.Л. Лаврова центральной. В своих философских трудах ("Практическая философия Гегеля" (1859), "Механическая теория мира" (1859), "Очерки вопросов практической философии" (1860), "Задачи позитивизма и их решение" (1886) и др.) русский мыслитель обозначил предмет философии, в качестве которого определил человека как единое нераздельное целое.

Согласно Лаврову, материальный мир существует объективно, но в суждениях о нем человек не может выходить за пределы мира явлений и человеческого опыта. Человек есть цельная физико-психическая личность, существование которого не подлежит сомнению и подтверждается фактами его деятельности как во внешнем мире, так и в рамках собственного мышления. Мышление как один из процессов сознания является критерием всего сущего, где сущее есть факт феноменологии духа, поэтому сознание – первое метафизическое начало, преобладающее над всеми остальными, не отрицая их значимость.

В основу своей философской системы Лавров закладывает три принципа: первый, обозначенный выше, определяется Лавровым как личный принцип действительности, суть которого заключается в следующем: процесс личного сознания действительности совершается, все явления его действительны для этого личного сознания.

Второй принцип – принцип реального значения, который определяется следующим образом: все, что мы осознаем, не находя противоречия при этом в сознании ни в самом понятии осознаваемого, ни в группировке вновь осознаваемого с прежним осознанным понятием, представляется как реальное бытие. Мышление есть обобщение мыслимого и в то же время противопоставление мыслящим субъектом своей мысли как реального бытия себе как единственно действительному бытию. В данном утверждении прослеживается ошибочное, точнее, упрощенное понимание П. Лавровым различий между материализмом и позитивизмом – сведение материализма к вульгарному. По мнению Лаврова, исследователь становится на материалистические позиции, если сводит процесс мышления к простому обобщению, различает реальное бытие и бытие сознания, в котором "мышление и факты сознания обретают только существование феноменов, и материя в нас мыслит" (Лавров, 1965). Тот же, кто утверждает, что действительно лишь наше сознание, а мышление есть противопоставление одного процесса сознания другому, становится на позиции идеализма, для него действительно лишь мышление.

Следовательно, основной точкой исхода философского построения становится у Лаврова человек. Отсюда вытекает и третий принцип: возможность самой личности, проверяющей себя и развивающейся в обществе, критически оценивать: степень уменьшения реальности явлений познаваемого им мира по мере отдаления этих явлений от единичных понятий пространства, времени, движения; достоинство целей и средств практической деятельности (скептицизм делает невозможным всякое познание).

Познание мира человеком начинается с ощущений, посредством которых воспринимается внешний мир и создается основа для психических процессов в сознании субъекта, сопровождающихся формированием представлений и понятий. Элементарная идея в понятии дает начало отвлеченным формам реального существования – пространству и времени, составляющим для человека единственную область объективных ощущений, где отсутствует качество. Это область количеств, подлежащих отвлеченным законам числа. С числа начинается научный ряд понятий, с бытия – философский. Человек как реальное существо представляет себе природу как систему движения, научно познает ее на основе законов чисел, и обобщает это познание в бытии.

Практическое знание требует расширения теоретического знания, развития мысли, построения классификации истинного, сомнительного и ложного. Во имя нравственного чувства – высшего начала в человеке – необходимо построить научную логику, отделить область научного от ненаучного, установить в качестве высшего руководства выработку научно-критического мышления. По существу Лавров излагает этический имманентизм, согласно которому только то реально, в чем человеку дано действовать.

Творческое наследие П.Л. Лаврова имеет в этой связи важное значение: до настоящего момента его этические идеи рассматривались не только отдельно от его философских и социологических концепций, но и в отрыве от этики русского революционного народничества в целом, нравственная философия же Лаврова определялась лишь как некое метафизическое основание для его философского эволюционного антропологизма. Вместе с тем этика Лаврова представляет собой особую систему, построенную на философии позитивизма, теорию морали, ещё не до конца изученную и оцененную. С.А. Левицкий (1991) отмечал высокий нравственный потенциал этической теории П.Л. Лаврова: "...человек имеет право на свой субъективный нравственный идеал, и что в своих действиях он нравственно обязан следовать этому идеалу". Только в систематической работе над собой и на благо других личность может приблизиться к нравственному идеалу, к его воплощению в реальность.

Этика П.Л. Лаврова уникальна тем, что обращена практически ко всем сферам человеческой жизни, к целостному процессу функционирования социума. Мыслитель даёт нравственную оценку политическим, социальным, экономическим, культурным аспектам жизни общества, выявляя корни противоречий, которые приводят к конфликтам, зачастую вооружённым. Лавров полагает, что закономерности социальных явлений непосредственным образом связаны с уровнем нравственного развития общества. Показателями нравственного развития общества являются социальная справедливость и осознание моральной ответственности.

В нравственной философии Лаврова основным носителем моральных ценностей выступает личность: от уровня нравственного развития личности зависит моральное состояние общества. Моральное здоровье общества связано с уровнем и состоянием развития нравственности отдельной личности. Личность своими мыслями и действиями должна обеспечить возможность нравственного развития всех без исключения, а это возможно только при создании общества и государства, которое будет основано на справедливом общежитии. Для этого она должна постоянно трудиться, совершать нравственные поступки, быть морально ответственной за свои деяния. Лавров разработал целую систему нравственной ответственности в справедливом государстве.

5. Критика позитивизма Л.М. Лопатиным и В.С. Соловьёвым, С. Трубецким

В русской теоретической философии можно выделить различные типы критики позитивизма: категорическое обвинение в логической несостоятельности и абсолютном нигилизме, а также неспособности данного учения дать действительное знание – Л.М. Лопатин, критика позитивизма с целью обоснования собственных убеждений – В.С. Соловьёв.

Лев Лопатин является одним из наиболее радикальных и последовательных критиков позитивизма. Методологическую основу его критики составляет утверждение, что каждая теория, претендующая на статус подлинно философской, должна получить форму внутренне обоснованной и строго развитой умозрительной теории, отличаться последовательностью и верностью своим собственным установкам. Лев Михайлович Лопатин в работе "Позитивные задачи философии" выявляет принципы позитивизма: первый – человеческому познанию доступны лишь явления, второй – единственным методом обобщающего знания может быть только индукция. Следуя рассуждениям Лопатина, можно утверждать, что эмпирическое познание явлений предполагает в качестве своей основы ощущения, которые относятся не к вещам самим по себе, а к внутреннему состоянию сознания

познающего субъекта. Следовательно, явления суть ощущения, соединенные в определенные образы, а законы явлений представляют собой лишь законы связи ощущений. Таким образом, заключает Лопатин, позитивизм не может признать ни действительности предметов окружающего мира, ни существования других одушевленных существ независимо от наших ощущений. Более того, индуктивные законы, на которые опираются позитивисты, возведение в общее правило того, что наблюдалось в форме частных случаев действительности, не могут претендовать на объективность знаний, поскольку обусловлены лишь набором исследуемых частных случаев. Следовательно, обобщает Лопатин, последовательный позитивизм должен быть либо скептицизмом либо "абсолютным нигилизмом".

Позитивизм, согласно Лопатину, может существовать как теория, но только благодаря своему обращению к метафизическим началам, к тому, что изначально самими позитивистами отвергается. Более того, сами исходные утверждения позитивизма, а именно, отрицание умопознания как источника познания и напротив, признание того, что непосредственным источником нашего знания являются лишь ощущения, истинность которых не проверяема на практике, отличаются своей метафизичностью.

Согласно В.С. Соловьеву, позитивисты имели весьма превратное представление о взаимоотношении сущности и феноменологической сторон мироздания, поскольку, опираясь на кантовские понятия "вещь в себе" и "вещь для себя", утверждали их принципиальную независимость. В отличие от них, Соловьев считал, что человек может познать мир, но используя свой внутренний опыт.

В отличие от позитивистов, Соловьев придерживался понимания, что мир есть "мое представление", но в том предположении, что если мир есть мое представление, то он уже не может иметь собственного независимого от меня бытия. Явление, как представление, и сущее в себе не являются двумя безусловно отдельными, недоступными друг другу сферами. Это только две различные, но нераздельные стороны всякого существа. Соловьев высоко оценил критическую философию И. Канта, более определил ее значимость в том, что в ней показано радикальное различие сущности от явления, различие, по которому невозможно простое перенесение определения явления на сущность и обратно; но это различие не есть безусловная отдельность, поскольку совершенно различные и даже противоположные предикаты могут принадлежать одному и тому же субъекту.

Все существующее имеет совместно как "бытие в себе" и "для себя", так и "бытие для другого", есть и сущность, и явление, но в двух радикально различных отношениях. В действительности явление нераздельно от сущности, хотя и различается от нее, как различаются две противоположные стороны одного и того же, но в нашем внешнем или предметном познании мы имеем только одну сторону, именно – феноменальную, и в этом смысле наше предметное познание, как не достигающее сущности, односторонне и неистинно; для познания же другой, внутренней или существенной стороны нужен и другой способ познания. Как явление не есть еще сущность, хотя в действительности нераздельно от нее, так и познание явления как явления не есть еще познание сущности.

С.Н. Трубецкой считал, что позитивистский метод – индукция – не может давать суждений, имеющих объективно-логическое значение. Отрицание позитивистами источника познания, обладающего безусловной значимостью, сведение ими познания к убеждению конкретного индивида, порождающее в познающем субъекте сомнение в существовании объективного внешнего мира и универсальности истины, было неприемлемым для Трубецкого и подвергалось им критике.

С.Н. Трубецкой, увлекшись философскими идеями Г. Спенсера, Милля, О. Конта, Ч. Дарвина, вместе с тем сформировал собственную особую позицию, совмещающую материализм и эмпиризм, которая, однако, не позволила ему ответить на все волнующие его вопросы. Он понимал, что история не знает и не может знать философии "безусловно позитивной" или метафизики "безусловно рациональной". В работе "Мнимое язычество или ложное христианство?: Ответ о. Буткевичу" (1891), автор отстаивал право философии на метафизические умозаключения, чему в дальнейшем посвятил ряд своих произведений ("Основания идеализма", "В защиту идеализма" и др.).

С. Трубецкой утверждал, что философия – это система цельного знания. Основным вопросом философии мыслитель считал вопрос об отношении познающего разума к вещам или сущему и, наоборот, сущего к разуму. Началом же всякого знания, согласно Трубецкому, является разум, т.е. сама мысль, посредством которой субъект познает и понимает вещи. У философа не возникало сомнения в том, что познание обеспечивается единством опыта и разума, где опыт предполагает деятельность разума, а разум, в свою очередь, есть "имманентное отношение мыслящего духа к основным началам сущего" (Трубецкой, 1897). В отличие от Канта, признающего априорные формы чувственности и рассудка (пространство, время, причинность, реальность и др.) субъективными, индивидуальными, субъективность мысли не имеет ничего индивидуального. Эта мысль, находящаяся нами в себе, эта воля, составляющая сущность нашего субъекта, оказывается универсальной: она предшествует вселенной, которая есть лишь ее представление; она предшествует и нам, нашей эмпирической индивидуальности (Трубецкой, 1994).

Трубецкой стремился доказать наличие связи между чувственным восприятием, мыслью и непосредственной верой. В работе "О природе человеческого сознания", которую можно считать типичной среди гносеологических исследований русской мысли двух последних десятилетий XIX века, мыслитель доказывает, что исходною точкой каждой философии является мысль, свободная от всяких возможных предположений, признание объективной реальности и универсальности вещей и их свойств, которые исследователь принимает на веру. Однако упор был сделан все-таки на "родовых свойствах", "универсализме", т.е. на тех качествах человеческого сознания, которые идут рука об руку с "развитием индивидуального, личностного начала", перерастая вместе с тем в новое, другим животным совершенно неизвестное "вселенское сознание" (Трубецкой, 1994). "Вселенское сознание" – не что иное, как гносеологический псевдоним Господа Бога, это "космическое существо, или мир в своей психической основе, то, что Платон назвал Мировой Душою".

Не во всем, однако, соборное сознание действительно; во многом, как, например, в большинстве метафизических вопросов, оно только возможно. Формально наше сознание всеобщее; реально, по своему индивидуальному частному содержанию, оно ограничено. Отсюда – возможность противоречия, индивидуальных заблуждений.

Органическая соборность человеческого сознания предполагает не только родовое единство, но и личное живое общение между людьми, – и не только род и индивид, но особое сверхличное начало, в котором примиряется родовое с индивидуальным. Человек, согласно Трубецкому, знает и верит в то, что есть одна правда, один закон, который все должны признать, одна красота, которую все должны видеть. "Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном абсолютном союзе со всеми – это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только" (Трубецкой, 1994). Задача философии, согласно русскому мыслителю, состоит в возможности познания идеала и указании пути к его осуществлению.

6. Заключение

Таким образом, подводя итог, можно отметить, что позитивизм в России не получил столь активного развития и не приобрел столь значительного числа сторонников как в Европе. Философская мысль в России, отталкиваясь от увлечения западными веяниями, все же оставалась верна русским традициям, стремилась представить собственное видение мира и его проблем и, прежде всего, тех, которые были связаны с человеком, его возможностями и потребностями к познанию окружающего мира.

Литература

- Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М., *Прогресс-Традиция*, с.11, 2003.
- Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., *изд-во МГУ*, с.231, 1986.
- Кавелин К. Наш умственный строй. *Статьи по философии русской истории и культуры*. Сост. В.К. Кантор. М., *Правда*, с.278-293, 373, 1989.
- Кант И. Критика чистого разума. М., *Эксмо*, с.297, 90, 2006.
- Лавров П.Л. Задачи позитивизма и их решение. 1868. Избр. соч. В 2 т. М., *Мысль*, т.1, с.578, 600, 620, 1965.
- Левицкий С.А. Очерки по истории русской философии. М., *Канон*, т.1, с.188, 1991.
- Назарова О.А. Онтологическое обоснование интуитивизма в философии С.Л. Франка. М., *Идея-Пресс*, с.31-32, 2003.
- Трубецкой С.Н. В защиту идеализма. Ответ Б.Н. Чичерину. *Вопросы философии и психологии*, М., с.291, 1897.
- Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания. Сочинения. М., *Мысль*, с.491-498, 549, 1994.