

ФИЛОСОФИЯ XIX СТОЛІТТЯ

Сергей Секундант

ВИЛЬГЕЛЬМ ВИНДЕЛЬБАНД: ИСТОРИЯ КАК ОРГАНОН И СОСТАВНАЯ ЧАСТЬ ФИЛОСОФИИ

Вопрос об отношении философии к своей истории имеет долгую историю. Он относится к числу тех проблем, которые в современной западной философской литературе стали предметом особой философской дисциплины – «философии истории философии». Центральная тема данной статьи – обоснование Виндельбандом интегрирующей роли истории философии в формировании системы философии – освещается нами в критическом ключе. С этой целью в статье предпринимается попытка реконструкции контекста, в рамках которого формировалась идея истории философии как органа и составной части философии. В этой реконструкции роль своего рода «идеального референта» будет играть философия Гегеля. В качестве отправной точки исследования взят доклад Виндельбанда «История философии», опубликованный в сборнике, посвященном юбилею Куно Фишера. Хотя этот доклад был опубликован в начале прошлого века, он не потерял своей актуальности для нашего времени. В нем Виндельбанд не только показывает ту важную роль, какую история философия играет в образовании вообще и философском образовании в частности. В нем также содержатся, на наш взгляд, интересные аргументы, направленные против психологизма и релятивизма, – явлений, которые под именем неклассической философии стали господствующими в современном философском дискурсе, в том числе и отечественном.

1. Истоки интереса философии к своей истории

Вопрос об истоках интереса философии к своей истории привлек внимание Виндельбанда в связи с тем, что среди его современников получил широкое распространение взгляд, будто интерес к истории философии является следствием упадка ее творческих сил и проявлением кризиса систематического мышления в философии. Этот взгляд становится объектом критики со стороны Виндельбанда преимущественно потому, что в ней неявно содержится противопоставление истории философии и философии как проявления, соответственно, исторического и систематического мышления. Виндельбанд пытается доказать, что истоки этого интереса к истории философии следует искать не в кризисе систематического мышления, а, напротив, в немецкой классической философии, в которой систематическое мышление достигло своего апогея. Этот интерес к истории, по его мнению, вытекает из внутренних мотивов идеалистического движения.

© С. Секундант, 2018

Действительно, философия Гегеля, без которой немислим немецкий идеализм, навсвзь проникнута как духом историзма, так и духом системы, а потому, противопоставление системы и истории не совсем оправдано. Однако проблема отношения философии и истории тем самым полностью не разрешается. Остается вопрос, который стал предметом дискуссий среди философов и историков философии задолго до Гегеля: Что должно преобладать? У Гегеля дух системы явно преобладает над духом истории. В аргументе Виндельбанда нас не устраивает еще и другой момент, а именно, его утверждение, что интерес к истории «вытекает из внутренних мотивов идеалистического движения». На нем хотелось бы остановиться несколько подробнее.

Если подойти к философии Гегеля исторически и взглянуть на нее в контексте проблемы формирования истории философии как науки, то легко можно убедиться в том, что гегельянство соединило в себе два уже противоборствовавших подхода к философии – системный и исторический. А это значит, что истоки как интереса философии к своей истории, так и исторического миропонимания, следует, искать глубже, чем это делает Виндельбанд. Этот интерес своими корнями восходит к середине XVII в., когда начинает формироваться математическое естествознание. Успехи математики и естествознания зародили у многих философов надежду на то, что и в области философии можно достичь таких же успехов, преодолеть многообразие точек зрения и превратить философию в строгую науку. Если оценивать философские учения Нового времени с точки зрения этой проблемы, то всех философов можно разбить на два лагеря. Одни считали, что нужно полностью отбросить философское наследие прошлого и начинать с достоверных начал (Иоахим Юнг, Рене Декарт, Бенедикт Спиноза, Джон Локк и проч.), другие, напротив, предлагали критически пересмотреть наследие прошлого с тем, чтобы отобрать из него все то ценное, что может способствовать научному и социальному прогрессу, отбросив при этом все ненужное и устаревшее. К последнему лагерю можно отнести Лейбница и эклектиков. Основоположниками и крупнейшими представителями эклектицизма были Иоганн Христофор Штурм и Христиан Томазий. Эклектицизм был реакцией прежде всего на механистическое мировоззрение, которое возникло как специфическая рецепция научной революции, начатой Коперником и Галилеем. В новом мировоззрении многих философов отпугивало его негативное отношение к философской традиции, которое ставило под сомнение традиционные ценности. Возникла вполне очевидная угроза материализма и атеизма, ниспровергающего традиционные религиозные и моральные устои. Необходимость философского пересмотра такого негативного отношения к истории и традиции возникает с целью избежать прежде всего этой угрозы.

Эклектики были первыми, кто ясно осознал эту угрозу и заговорил о необходимости создания «философской истории». Эклектицизм, подобно другим течениям «новой философии» (картезианство, эмпиризм, корпускулярная философия), был проникнут духом критицизма и выступал как альтернатива по отношению к схоластике и мистике, с одной стороны, и скептицизму – с другой. Многие его представители так же, как и «новые философы», ориентировались на достижения современного естествознания. Однако эклектики отвергали радикализм «новых философов», проявившийся в их негативном отношении к философской традиции. Сохранение преемственности в развитии знания эклектики рассматривали как необходимое условие научного прогресса вообще и философского в частности. Претензии философов на абсолютную истину они характеризовали как догматизм, а свою позицию – как критицизм, поскольку речь у них шла о толерантном, но все же критическом отношении к духовному наследию прошлого. Некритическое отношение к взглядам того или иного мыслителя или некоторой традиции они также рассматривали как признак догматизма, а всякую апологетику – как путь к сектантству. В отличие от тех эклектиков,

которые призывали ограничиться историей философских сект, эклектики Нового времени не стремились подменить философию ее историей. Считая философию наукой, они видели ее цель в познании истины, но, в отличие от «догматиков», рассматривали познание как исторический процесс постепенного приближения к истине. От большинства философов Нового времени они отличались тем, что в качестве субъекта познания у них выступал уже не рефлектирующий индивидуум, а научное сообщество (*respublica literaria*). Диалог с современниками и предшественниками эклектики рассматривали как необходимое условие достижения достоверности в познании. Для них был характерен не просто интерес к истории и даже не просто исторический взгляд на познание истины, а исторический подход к решению философских проблем. Таким образом, идея построения истории философии как науки возникла в рамках эклектицизма, а представление о ней как интегрирующей составной части философии непосредственно вытекало из присущего им стиля философствования. Но был ли эклектицизм преимущественно идеалистическим движением?

Роль эклектицизма в истории немецкой философии можно понять только в том случае, если оценивать его не в контексте истории метафизических систем, как это традиционно делалось, а с точки зрения истории философской методологии. С этой точки зрения предложенный эклектиками исторический подход к решению философских проблем выступал как альтернатива системному подходу (Бартоломей Кеккерман, Клеменс Тимплер), который возник в самом начале XVII века и уже к середине XVII в. стал очень популярным. Основной недостаток системного подхода эклектики видели в его априоризме и догматизме. Если априоризм «системщиков» они видели в том, что их подход неизбежно вел к насилию над фактами, то их догматизм – в односторонности такого системного подхода и, с другой стороны, в его притязании на достоверное познание истины. В качестве критерия истины эклектики рассматривали соответствие опыту и требованиям разума. Этим же критерием они рекомендовали пользоваться для оценки философских учений. Эклектицизм в Германии был наиболее распространенной формой эмпиризма. От английского эмпиризма немецкий эмпиризм отличался тем, что ему был изначально чужд редукционизм, проявляющийся в сведении всех форм знания к чувственному опыту. Выросший в рамках аристотелевской традиции, немецкий эклектицизм полагал, что всякое познание должно начинаться с опыта, но не сводиться к нему. Расходились эклектики только в понимании опыта. Если Томазий, основоположник идеологии немецкого просвещения, и его последователи ориентировались преимущественно на обыденный опыт, то Штурм с самого начала ориентирует философию на научный диспут, в котором решающее слово отводится эксперименту. Для обоих идеологов эклектицизма характерен интерес к истории философии. Этот интерес вытекал из их взгляда на познание как диалог не только с современниками, но и мыслителями прошлого. Рассматривая учение о врожденных идеях и истинах как источник всяких предрассудков, эклектики Нового времени рекомендовали искать источник вторых в дискуссии философов, длящейся на протяжении многих веков.

Этот интерес к истории был присущ и тем эклектикам, которые, вслед за Штурмом, ориентировались на научный опыт и математическое естествознание. Характерной чертой этого направления немецкого эклектицизма, представленного в программе Штурма, является то, что оно с самого начала ориентирует философию на научно-технический прогресс, рассматривая его как главную составную часть общественного прогресса. Подобно Лейбницу, эклектики болезненно воспринимают разрыв, возникший между философской традицией и наукой в результате научной революции, рассматривая его как проявление мировоззренческого кризиса. С этой точки зрения чрез-

вычайно архаичными выглядят английский (Френсис Бекон, Джон Локк) и французский (Антуан Арно) эмпиризм, ориентированные преимущественно на индивидуальный опыт. Претензии Декарта на построение системы философии исходя из достоверных истин личного опыта Штурм считает необоснованными, справедливо указывая на то, что без обращения к учениям своих предшественников из декартовского *cogito* ничего невозможно вывести. Не только Декарта, Ф. Бекона и Лейбница, но также Платона и Аристотеля, и всех других творческих личностей в философии они относили к эклектикам, а их последователей – к сектантам и догматикам.

Исходный пункт эклектиков: познание истины возможно только совместными усилиями философов и ученых, поскольку и те, и другие руководствуются одним и тем же разумом. Идея единства человеческого разума была характерна для подавляющего большинства философов Нового времени. Но только эклектики и Лейбниц связывали возможность прогресса в философии с научно-техническим прогрессом и рассматривали их как необходимое условие общественного прогресса. Только они искали выход из возникшего мировоззренческого кризиса в критическом анализе философской традиции. Именно эклектики приносят в философию идею исторического прогресса, ибо идея прогресса предполагает не только возникновение нового, но и связь с традицией. Можно без преувеличения сказать, что эклектицизм как стиль мышления возрождается в Новое время в связи с попытками решить проблему возможности прогресса в философии. Если философия претендует на статус науки, то она, по их мнению, должна стать составной частью научного и социального прогресса. Без обращения к истории вообще и истории философии в частности, обосновать возможность такого прогресса в философии, по их мнению, невозможно. История философии выступает у них как принципиально новый вид опыта, как исторический опыт развития человеческой мысли. Мы видим, что интерес к истории философии рождается в рамках не идеалистического, как утверждает Виндельбанд, а эмпирического течения в философии.

История философии («философская история») как особая философская дисциплина тоже впервые заявляет о себе у эклектика Христофора Августи Хойманна. Одну из главных задач истории философии он видел в том, чтобы освободить философию от *erroribus popularibus et epidemicis* (популярных и распространенных ошибок) [Heumann 1715: 29]. К таким течениям он относил софистику, мистику и всякого рода фантазии вроде герметической философии. В этом он следует Томазию, который одну из главных задач истории философии видел в освобождении от предрассудков. Хойманн упоминает Томазия и тогда, когда говорит о третьей пользе философии: она помогает отыскать, какой метод правильный в философии, а какой – нет. Интерес к методу познания истины у Хойманна объясняется тем, что он ориентирует философию и историю философии на познание истины. Объектом критики историка философии должны стать, по его мнению, те философы, которые философствовали, не заботясь об основных правилах, в соответствии с которыми следует искать истину. Выявление этих правил и становится у него одной из задач историка философии. Подобно Томазию, он критически относится к формальной логике схоластиков. Томазий считал формальную логику мало полезной, поскольку в науке и философии, как и в повседневной жизни, для познания истины мы пользуемся содержательной логикой. Поэтому постичь эту логику, по мнению Томазия и Хойманна, можно только благодаря и на основе изучения истории философии. Своих предшественников Хойманн упрекает в том, что они плохо исследовали логику. В частности, они «не исследовали должным образом (*recht*) способности человеческого рассудка, ни многие его ложные пути (*Irrwege*)» [Heumann 1715: 30]. Они не придерживались правильного порядка в изложении истин, не знали, какие истины познаются чув-

ствами, а какие должны быть доказаны путем умозаключений [ibid.: 31]. Хойманн считает, что именно незнание логики ведет к скептицизму. Поэтому, хотя она считается *disciplina instrumentalis* (инструментальной дисциплиной), она все же является *principlal-disciplina* (основной дисциплиной) и служит, так сказать, нитью Ариадны, которая позволяет нам успешно пройти сквозь лабиринт мнений [ibid.].

У эклектиков негативное отношение к формальной логике тесно связано с критикой системного подхода. Это объясняется тем, что использование формальной логики в качестве канона или органа возможно только в рамках системы. Таким образом, не формальная, а ориентированная на познание истины неформальная логика выступает у эклектиков в качестве органа критики. Цель этой критики они видели в том, чтобы, с одной стороны, исключить из области философии все то, что мешает познанию истины, и, с другой, сохранить лишь то, что способствует ее прогрессу. Поскольку эту содержательную логику, напоминающую смесь теории познания, методологии, логики и теории аргументации, мы можем постичь лишь из истории философии путем анализа аргументов и контраргументов философов, то у эклектиков история философии также становится органом критики. Ее критическая задача состоит в том, чтобы разделить то, что способствует достижению мудрости, от того, что этому мешает [ibid.: 34]. Тот факт, что Хойманн как философию, так и историю философии, ориентирует на познание истины, свидетельствует о том, что обе дисциплины он рассматривает как науки, причем возможность философии как науки он ставит в прямую зависимость от истории философии. На поиск истины ориентирует историю философии и Якоб Брукер. Но если Хойманн основную критическую задачу историка философии видел в том, чтобы исключить из истории философии предрассудки и продукты фантазии, то Брукер ее видит в построении путем критического отбора такой системы достоверных истин, которая могла бы стать основой дальнейшего прогресса философии.

Важно отметить, что у эклектиков речь шла не о замкнутой спекулятивной системе, как у Христиана Вольфа, а об открытой системе, к положениям которой выдвигалось только одно требование – они не должны были противоречить научному опыту и истинам разума. В основе построения такой системы лежал сформулированный еще Аристотелем принцип – «истина истине не противоречит». Этот принцип давал возможность объединить в единое целое все истины независимо от их происхождения. Брукер противопоставляет эклектицизм как критический и творческий стиль мышления синкретизму, который он характеризует как «неразумное соединение учений и высказываний, в целом несогласующихся между собой» [Brucker 1743: 750]. Что считать истинными разумом, определяла уже не интуиция гения, а история философии. По мнению эклектиков, только в горниле полемики, развернувшейся на полях истории философии, можно определить, какое суждение может претендовать на истину и в какой мере. Такая система истин является результатом диалога ученых и философов, который всегда должен быть открыт для новых философских дискуссий, а потому будет представлять собой прогрессивный процесс постепенного приближения к абсолютной истине. У Брукера именно историк философии должен осуществлять критический отбор, а значит, и синтез всего того ценного, что было в предшествующей философии. Хотя Брукер не причисляет себя открыто к эклектикам, он все же рассматривает историю философии как поиск философией своего собственного стиля мышления, который она, по его мнению, находит в эклектическом стиле философствования. Неудивительно, что Виктор Кузен именно Брукера считает основоположником истории философии как науки.

Тот факт, что возникновение интереса философии к своей истории происходит в рамках движения, которое преимущественно было эмпирическим, легко объясняется тем, что, согласно традиционным представлениям, история философии, как и всякая история,

имеет дело с фактами, пусть даже в виде фактов у них выступают мнения философов. Ее появление является результатом стремления освободить философию от предрассудков и необоснованных претензий, основанных на спекуляциях и фантазии, и в конечном счете опустить ее на твердую почву фактов, которые допускают критическую проверку.

2. Христиан Вольф: критика эклектического стиля мышления с позиций систематического разума

Первый серьезный удар по эклектике и историческому взгляду на философию наносит Христиан Вольф, интерес которого к ней пробуждается только в 1724 г., в связи со спором, который у него разгорелся с эклектиком Иоганном Франциском Будде. Вольф не отказывает эклектикам в оригинальности. Ему импонирует их идеал свободного от предрассудков мышления, их преданность истине и открытость новым воззрениям. Признает Вольф и необходимость критического отбора истин, но считает, что систематик делает это более эффективно, чем эклектик. Хотя сам Вольф отрицал, что он является учеником или даже последователем Лейбница, у него было много общего с последним. Подобно Лейбницу и эклектикам, он понимает систему как упорядоченную совокупность истин. Задачу систематика Вольф понимает так же, как ее понимали Лейбниц и первые систематики Кекерманн и Тимплер: она состоит в том, чтобы упорядочить найденные ранее истины в соответствии с определенным методом.

Но если Лейбниц выделял несколько способов систематизации истин, отмечая достоинства каждого, то Вольф, выбрав в качестве образца геометрию Евклида, отдает предпочтение одному – аксиоматико-дедуктивному. По отношению к системе он выдвигает два требования: 1) в ней все положения должны быть связаны между собой и 2) со своими принципами. Правда, в полемике с эклектиками Вольф предпочитает говорить о систематическом разуме, специфическую черту которого он видит в том, что тот «не удовлетворяется познанием вещей до тех пор, пока он не приведет это познание в систему» [Wolff 2011: 252 (§4)]. Такая систематизирующая работа разума, по его мнению, тоже ведет к отбору истин, а полученная система – к открытию новых истин. От эклектиков Лейбниц и Вольф, будучи систематиками, отличаются тем, что у них отбор должен осуществляться в соответствии с определенным методом. Для Вольфа наличие метода – обязательное условие систематического мышления. На основании этого он делит философов на систематиков и компиляторов. У последних может быть система, но отсутствует метод и, следовательно, систематическое мышление. Именно поэтому Вольф предпочитает говорить о систематическом интеллекте, а не о системе. У Пьера Гассенди, по его мнению, была система, но не было систематического интеллекта, тогда как у Декарта и, как бы странно это ни звучало, у Конфуция он был. Поскольку систематик, подобно эклектику, осуществляет отбор истин, он является одновременно и эклектиком. Но поскольку этот отбор он осуществляет в соответствии с методом, «он более чем эклектик, ибо он способен действовать систематически, к чему эклектик не способен» [см.: Albrecht 2011: 241]. Притязания эклектиков, в частности Штурма, на построение системы Вольф считает необоснованным. Заимствованного эклектиками у Аристотеля принципа «истина истине не противоречит» он считает недостаточно для построения системы, т.к. полученные из разных систем части, по его мнению, нельзя связать в единое целое без ссылки на другую, уже данную систему. Для того чтобы эти истины образовывали систему, они должны быть не только связаны с помощью метода, но и включены в уже данную и связанную с определенным методом систему. Осуществлять критический отбор истин без надежного критерия, в качестве которого выступает созданная на основе строгого метода система, согласно Вольфу, невозможно.

Вольф стремится не столько дискредитировать научно-исследовательскую программу эклектицизма, сколько реабилитировать понятие замкнутой системы, доказывая преимущество осуществления критического отбора истин на ее основе. Но критикуя понятие открытой системы эклектиков, он отбрасывает и многие их принципы. Субъектом познания у Вольфа становится уже не столько научное сообщество, сколько систематик, который свободен от предрассудков, поскольку «обладающие систематическим разумом допускают только то, относительно чего может быть доказано, что оно содержится в системе благодаря ее принципам» [Wolff 2011: 294 (§16)]. Не историк философии, а систематик, согласно Вольфу, должен осуществлять критический синтез учений. Противопоставляя систематику компилятора, Вольф фактически отождествляет работу историка философии с компиляцией, с простым описанием фактов истории философии и отбором истин, лишенным надежных оснований. Вольф считает, что тот, кто ориентируется на систему, способен, по его мнению, осуществить правильный отбор истин, а потому, систематический интеллект исследует истину точнее [ibid.: 266 (§9)]. Преимущество систематического интеллекта он видит также в том, что благодаря ему прогресс в науках становится надежным (*securus*) [ibid.: 270 (§10)]. Только обладающий системой мыслитель, считает Вольф, может критически оценить и исправить ошибки своих предшественников и заполнить пробелы в познании. Если эклектиком называть творческую личность, критически мыслящего самостоятельного мыслителя (*Selbstdenker*), то истинным эклектиком, по его мнению, следует считать того, кто мыслит систематически.

Тот факт, что систематик способен выполнять лучше все, на что претендует эклектик, очевидно, дало основание Михаэлю Альбрехту считать, что Вольф фактически различает две формы эклектики: несистематическую эклектику и эклектику, «осуществляющую направленный на пополнение системы отбор истин в соответствии с критерием основополагающей системы» [Albrecht 2011: 241]. Однако Вольф не относит себя к представителям «систематического эклектицизма». Он этого не делает уже хотя бы потому, что «систематическим эклектицизмом» называл свою философию Томазий, ученики которого были его главными противниками. Как было указано выше, объектом своей критики Вольф делает не столько философско-идеологическую программу эклектицизма, сколько ее методологическую основу – эклектический стиль мышления. Все его аргументы направлены на доказательство того, что эклектический стиль мышления, как типичное проявление несистематического разума, полностью упраздняется систематическим разумом. Из вышеприведенных аргументов Вольфа видно, как он понимает это «упразднение»: систематический разум делает все, что и несистематический разум эклектика, но делает лучше, и, кроме того, делает то, на что несистематический разум неспособен.

Хотя Вольф, признавая определяющую роль системы при отборе истин, казалось бы, не отрицал необходимости обращения к истории философии, в действительности же какая-либо роль истории философии в познании истины у него полностью нивелировалась. Так как включенные в систему старые понятия принимали совершенно новое и, по его мнению, более точное значение, то обращение к истории философии уже нельзя было рассматривать как отбор истин, поскольку истинами они становились только в системе. Роль историка философии фактически сводилась к апологетике господствующей системы. Это мы ясно видим на примере работ его ученика – Карла Гюнтера Людовици, который использовал историю с целью защиты точки зрения своего учителя [см.: Ludovici 1737; 1737-1738; 1738].

3. Карл Леонгард Рейнгольд: реконструкция понятия системы на критической основе и идея спекулятивной критики

Вопреки утверждениям Альбрехта, Вольф не нанес смертельного удара эклектицизму. Борьба эклектиков против последователей Вольфа велась и далее, причем довольно успешно. Достаточно упомянуть о том, что Христиана Крузия, наиболее известного противника и жесткого критика философии Вольфа, молодой Кант называет одним из самых выдающихся философов своего времени. Не смог Вольф повлиять и на все возрастающий интерес к истории философии. Число историко-философских публикаций непрерывно возрастало и ко времени Гегеля достигло внушительных размеров. Напротив, критика Крузия, а также обвинения Вольфа в догматизме, выдвинутые сначала Иоганном Николасом Тетенсом, а затем и Кантом, настолько подорвали авторитет системного подхода в философии, что возникла необходимость в реабилитации понятия системы.

Этим успешно занялся Карл Леонгард Рейнгольд, основоположник спекулятивного направления в немецкой философии, которое на Западе принято называть «немецким идеализмом», а в марксистской литературе – «немецкой классической философией». Сам Рейнгольд очень скромно оценивал свой вклад в развитие немецкой философии. Основную свою заслугу он видел в поставке вопроса о единстве кантовской критики и в попытке доказать ее преимущества. Но именно этот вопрос, как признают многие современные исследователи, «определил направление развития немецкой идеалистической философии» [Krijnen 2017: 170]. Рейнгольд попытался реабилитировать идею построения универсальной системы знания, но уже на совершенно новой, критической основе. Если у Вольфа в качестве основополагающего принципа выступал закон противоречия, то Рейнгольд в основу своей системы кладет единый трансцендентальный принцип – чистый закон сознания. Вольф определял философию как науку о возможном, которая должна объяснить, как и почему нечто возможно. Поэтому его вполне удовлетворял закон противоречия, ибо предметом философии было все, что можно непротиворечиво мыслить. Хотя кантовский вопрос «Как возможна метафизика как наука?» поставлен в духе такого понимания предмета философии, сам Кант предмет философии трактует совершенно иначе. Вслед за Крузием он считает, что предметом познания может быть только действительное, но не возможное. Поэтому основания возможности предметов опыта он, вслед за Иоганном Николасом Тетенсом, ищет в разуме субъекта. Правда, этот субъект оба мыслителя понимают не эмпирически, а как субъект вообще. Объектом критики у них становятся уже не идеи или учения философов, а сам разум. Кант, чтобы там ни говорили неокантианцы, не выходит и не стремится выйти за границы антропологизма, на которых сознательно стоял Тетенс. И Кантово, и тетеново понятие критики запрещает выходить за границы человеческого разума. Разум для обоих мыслителей – уже не *ratio in abstracto* Лейбница. Априорные формы чувственности (пространство и время как чистые созерцания), рассудка (категории) и разума (идеи) у Канта представляют собой не что иное, как присущие каждой из этих способностей способы представления предметов, характерные для человеческого разума вообще. Критицизм Канта, как и критицизм Локка и Тетенса, был направлен на ограничение сферы действия разума опытом, но предлагал собственный вариант указанного ограничения.

Их объединяло то, что такого рода «критицизм» не предполагал обращения к истории философии, т.к. его цель состояла в том, чтобы дать надежные основания критики всякого спекулятивного разума. Но это входило в критическую программу эклектиков, которые одну из главных своих задач видели в освобождении философии от всякого рода спекуляций и фантазий. Тетенс и Кант отличались от Локка тем, что

их критика была направлена как против традиционного понятия опыта, так и против философских и методологических принципов эмпиризма. Только Тетенс использовал «наблюдающий метод», заложив тем самым основы феноменологического движения, а Кант – трансцендентальный, став основателем «трансцендентального идеализма».

Если Кант просто говорил о своем веке, как веке критики, то более эрудированный и шире мыслящий Рейнгольд в «Письмах о кантовской философии» дает полную экспозицию критических течений своего времени с целью подчеркнуть преимущества трансцендентального критицизма Канта. «Критика разума, провозглашенная *догматиками*, – писал он в третьем письме (1787 г.), – направлена против попытки скептиков похоронить достоверность всякого знания. Критика разума, провозглашенная *скептиками*, направлена против притязания возвести на обломках прежних систем новый господствующий повсюду догматизм, а критика, провозглашенная *сверхнатуралистами*, – против попытки искусственно вытеснить исторические основания религии и без полемики обосновать натурализм. Критика разума, провозглашенная *натуралистами*, направлена против новой попытки спасти тонущую философию веры; провозглашенная же *материалистами* критика – против идеалистического опровержения реальности, а критика, провозглашенная *спиритуалистами*, – против безответственного ограничения действительности телесным миром, втиснутым в рамки сферы опыта. Критика разума, провозглашенная *эклетиками*, направлена против учреждения новой секты, которая еще никогда не имела себе равных в нетребовательности и нетерпимости и угрожает навязать рабское ярмо недавно ставшим свободными основам (Nacken) немецкой философии, а критика, провозглашенная *популярными философами*, направлена против смешного стремления в наш век просвещения и изысканного вкуса вытеснить с помощью схоластической терминологии и хитроумных изощренностей здравый рассудок из мира философии, а также против того досадного камня преткновения, который делает недоступным путь к народной философии, недавно проложенной многими писателями, легко доступными для понимания, – от чего пострадали бы не только рассудок полной надежд молодежи, но и репутация известных мужей» [Reinhold 1790a: 104-105].

Заслугу Канта Рейнгольд видит в том, что его критика дала основания для синтеза всех этих критических точек зрения. «Совершенной *новой* и *совершенно полной* анализ (Entwicklung) *способности познания*, который содержится в ней, – пишет Рейнгольд, – *объединяет* великие, но противоположные друг другу точки зрения, исходя из которых Локк и Лейбниц исследовали человеческий дух, и отвечает тем строгим требованиям, которые Давид Юм предъявил философии в отношении достоверности ее принципов, и даже превосходит их» [ibid.: 107]. Хотя Кант, использовавший вслед за Лейбницем, Вольфом и Тетенсом аллегория «коперниканской революции» для обоснования примата разума над чувственностью, не претендовал ни на какую революцию в философии и рассматривал свою «Критику чистого разума» только как мысленный эксперимент, Рейнгольд, тем не менее, говорит о революции в философии.

Правда, по его мнению, критика Канта только «создала все предпосылки (alle Data) для разрешения *великой проблемы*, порожденной кризисом в научных областях», но поставил эту проблему и дал ее решение только он сам [ibid.]. Кант не ставил вопроса о построении универсальной системы знания. Он не ставил перед собой задачу отыскать такой общезначимый принцип, который позволил бы объединить в единое целое все точки зрения, стать основанием для принципов всех наук и разрешить все проблемы. Это Рейнгольд ставит в заслугу себе. Но без критики Канта, признается он, это было бы невозможно. «Все ее основные моменты, – пишет Рейнгольд о «Критике чистого разума», – можно свести к *общезначимому основанию*, которое может быть

установлено только в виде определенного выражения и в связи с его следствиями, чтобы стать *общезначимым принципом*, и они тогда образуют очень простую, легко понятную и обозримую одним взглядом систему, из которой с определенностью и легкостью вытекает не только новая общезначимая метафизика, т.е. истинная наука отчасти об общезначимых и необходимых свойствах того, что можно познать и понять, отчасти о необходимых признаках мыслимого только посредством разума и недоступных пониманию (*unbegreiflichen*) предметах, но и о высшей точке зрения всех точек зрения, которые позволяют вывести высшее правила (*Grundregel*) вкуса, принцип всякой философии религии, высший принцип естественного права и основной принцип морали в некотором хотя еще неосознанном, но удовлетворяющем справедливые требования всех партий смысле» [ibid.: 107-108].

Чтобы обосновать это, он обращается к истории философии. Уже Хойманн не скрывает своего пристрастия к Томазиу. Брукер, как мы видели, рассматривал историю философии как поиск ею собственного стиля философствования, который она, по его мнению, обретает в эклектицизме. Людовици пытался защитить «философию Лейбница-Вольфа» от нападков противников. Но только начиная с Рейнгольда экскурсы в историю философии используются в явно апологетических целях. Его «Письма о кантовской философии» не только принесли славу Канту, но и подтолкнули последнего к построению системы трансцендентального критицизма. Говоря о революции в философии, Рейнгольд объявляет догматической не только философию Вольфа, как это делали Тетенс и Кант, не вкладывая в это слово негативного смысла, но и всю предшествующую философию. Это объясняется тем, что традиционно догматизм, трактуемый в широком смысле, рассматривали как альтернативу скептицизму. Даже эклектики, избегая обвинений в скептицизме, свой критицизм рассматривали как разновидность догматизма. Аналогичным образом рассуждает Иоганн Август Эберхард, который, доказывая преимущества критицизма Лейбница, обвиняет Канта в искажении взглядов предшественников и указывает на догматический характер его критики. С этим, т.е. с догматическим характером критицизма Канта, соглашается и Рейнгольд. Да и сам Кант больше боялся обвинений в скептицизме, чем в догматизме, а потому не очень убедительно оправдывается перед Эберхардом.

Только Рейнгольд выдвигает претензию на полное освобождение своей критики от догматизма, придавая тем самым термину «догматизм» негативное значение. Термин «догматический» становится синонимом «некритический», «лишенный надежных оснований» и т.п. Назвав всю предшествующую философию догматической, Рейнгольд тем самым фактически сделал историко-философские исследования излишними. Вся история философии у Рейнгольда предстает как путь не столько к критической философии Канта, сколько к его собственной. Если кантовская критика базировалась на дуализме субъекта – объекта, то Рейнгольд отыскивает способность, которая обуславливает этот дуализм и все другие способности. Таковой он считает способность представления. Философию он определяет как «науку о том, что представлено чистой способностью представления» [Reinhold 1790b: 59]. Это – активная способность определяемая законом сознания, который он формулирует так: «В сознании представление посредством субъекта отличается от субъекта и объекта и относится к обоим» [ibid.: 167]. Этот закон имеет трехчленную структуру: «субъект-объект-представление», но это – динамическая структура сознания. Всякое сознание у Рейнгольда является представляющим, но объектом и субъектом у него выступает сознание. Под субъектом представления Рейнгольд имеет в виду не человека, как Кант, а сознание, а именно «представляющее» (*das Vorstellende*). Самосознание Рейнгольд определяет как осознание представляющего, а сам процесс познания он характеризует

как динамический процесс развертывания самосознания. «Путь от темного сознания предмета, из которого исходит всякое сознание, – пишет Рейнгольд, – к отчетливому самосознанию идет через *ясное* осознание *представления*, которое до этого должно представляться как отличное от предмета, прежде чем представляющее может быть представлено как отличное от представления» [Reinhold 1789: 336]. Благодаря закону сознания развитие самосознания приводит к системе.

Критические функции у Рейнгольда выполняет уже не история философии, а система, но система принципиально нового типа, которая базируется на общезначимом трансцендентальном принципе – законе сознания, полученном независимо от опыта. Критика понимается Рейнгольдом уже не в духе Тетенса и Канта, а, скорее, в духе Лейбница, а именно как преодоление односторонности предшествующих точек зрения. Но если Лейбниц рассматривал этот процесс преодоления односторонности прежних точек зрения как бесконечный, то Рейнгольд считает, что с открытием в законе сознания универсального трансцендентального принципа этот процесс приходит к завершению. Свое отличие от предшественников Рейнгольд видит в том, что его критика носит общезначимый характер, поскольку осуществляется на основе общезначимого принципа, полученного независимо от опыта и лишённого догматических предпосылок. Этот принцип у него не постулируется, как у Вольфа, а отыскивается путем рефлексии, путем погружения сознания в самого себя. Это не эмпирическая и не трансцендентальная рефлексия. Первая отвергается, а последняя выполняет у Рейнгольда лишь вспомогательную функцию. У него речь фактически идет о принципиально новом виде критицизма – спекулятивном критицизме, осуществляемом независимо от опыта на основе чистого закона сознания. Его критика основывается уже не на анализе способов представления предметов опыта, как у Канта, а на раскрытии генезиса чистых структур сознания. Неудивительно, что его система не требовала обращения к истории философии, т.к. ее задача сводилась к приведению в систему понятий трансцендентальной критики Канта и выведению из нее принципов всех остальных философских наук. Обращение к истории философии для Рейнгольда было необходимо лишь для доказательства того, что все эти принципы, включая принципы критики Канта, получают в его системе свое общезначимое обоснование, а потому именно его система является наиболее фундаментальной и должна служить основанием критики всех других систем. Это дало толчок не только к построению новых, более фундаментальных систем, но и к новым историко-философским исследованиям, направленным на обоснование преимуществ своей системы. Если Вольф только говорил о необходимости и преимуществе критики с позиций системы, то Рейнгольд это осуществил.

Дальнейшее развитие спекулятивной философии шло в направлении «углубления» основания системы Рейнгольда. И хотя обращение к истории философских учений у Фихте и Шеллинга, как и у Рейнгольда, призвано было служить введением в их систему философии, оно у них фактически носило апологетический характер. В немецкой философии этого времени начался период бурного развития историко-философских школ. Появились историко-философские исследования Лейбница и Вольфа, Канта, Шеллинга, Шлейермахера, Фр. Шлегеля и др. К середине XIX в. во введениях появляются уже очерки истории философии [Gumplosch 1850: 1-9]. Это была борьба уже не только школ, но и партий, в которой партия Рейнгольд – Фридрих Генрих Якоби – Христиан Готфрид Бардилли потерпела поражение в борьбе с партией Фихте – Шеллинг – Гегель. Победа была достигнута последними во многом благодаря тому, что в Пруссии философия Гегеля была признана государственной. Задолго до марксистов гегельянец Иоганн Эдуард Эрדманн включает в число принципов историко-философского исследования принцип партийности [Erdmann 1896:

4]. Именно историки философии гегелевской школы сначала дискредитируют Рейнгольда, а затем и выбрасывают его из учебников по истории философии. Лишь в последнее время историки философии признали огромное влияние Рейнгольда на становление немецкой идеалистической философии. Взгляд на философию как историю человеческого самосознания берет свое начало у Рейнгольда и затем через Фихте ведет к Шеллингу и Гегелю. Правда, и сейчас даже в тех работах, которые посвящены проблеме самосознания, роль Рейнгольда недооценивают [см.: Merk 2010].

4. Гегель и эклектицизм: история философии как введение в философию

Как мы видели, Рейнгольд критически относился ко всем прежним формам критики, включая и кантовскую. Для него все они базировались на догматической основе, были односторонними, а сама критика не носила общезначимого характера и, значит, не была объективной. Рейнгольд старался избегать всяких ярлыков и свою философию называл «Philosophie ohne Beinamen» («философией без прозвища»). Он не смешивал синкретизм и эклектицизм, а само понятие «эклектика» у него не носило откровенно негативного оттенка. Негативное значение оно получает только в немецкой философии и в первую очередь благодаря Гегелю, который стал фактически отождествлять эклектицизм с синкретизмом. Те обвинения, которые Брукер выдвигал в адрес синкретизма, Гегель выдвигает в адрес самих эклектиков. И дело здесь вовсе не в недобросовестности Гегеля, а скорее в специфике его точки зрения. С точки зрения «спекулятивного идеализма» только независимая от чувственного опыта система знания, в основе которой лежит идея, может считаться системой в строгом смысле этого слова и претендовать на научность. Все те разграничения, которые вводили эклектики для обоснования своей позиции, Гегель объявляет несущественными.

Такое отождествление синкретизма и эклектицизма Гегель рассматривает как нечто само собой разумеющееся. Его обоснование мы находим у Вильгельма Трауготта Круга. Этот мыслитель придерживался позиции «систематического синтетизма», которую считал единственно последовательной критической точкой зрения. Характеризуя эклектический способ философствования, он писал: «В основе этого способа философствования лежит правильная сама по себе мысль, что никакая из предшествующих систем философии не содержит чистой и полной истины и что во всех должно содержаться нечто истинное, т.к. человеческий дух никогда полностью не познает истину, а всегда познает ее только отчасти. Только простой отбор здесь не может помочь. Ибо как должен происходить отбор: произвольно или путем правильного мышления (*nach Gutdünken*)? [Если произвольно, то] это не означает философствовать. [Если] в соответствии с принципом, то тогда нужно будет или принять другую систему, покоящуюся на этих принципах, или построить свою собственную. Поэтому эклектики отличаются от систематиков лишь постольку, поскольку они действуют не с систематической последовательностью, а склоняются то к одной, то к другой системе и поэтому часто смешивают самые разные догмы. Именно поэтому эклектизм – это не что иное, как синкретизм» [Krug 1832].

Круг, как мы видим, воспроизводит аргументы Вольфа, но иначе расставляет акценты и делает более радикальные выводы. Согласно Кругу, так как «помимо тетического (*thetische*), антитетического (*antithetische*) и синтетического (*synthetische*) метода философствующего разума нельзя более представить себе правильного метода, то эклектицизм является собственно не методом, а скорее *Unmethode*» [Krug 1819: 278]. Термин «*Unmethode*» определяется им в другом месте как «неправильный способ действия» (*ein regelloses Verfahren*), указывая, что он является «неразумным» (*vernunftwidrig*), а потому – «нецелесообразным» (*unzweckmässig*), ибо он противоре-

чит целям разума. «Человеческий дух, – разъясняет он, – никогда не действует совершенно без правил. Ибо он уже по природе или изначально связан с определенными законами своей деятельности вообще» [Krug 1825: 429]. Мы видим, что критика «систематиками» эклектицизма касалась преимущественно способа синтеза различных знаний. Их критика осуществлялась в рамках проблемы, поставленной впервые эклектиками. Она не носила чисто методологического характера, а базировалась на метафизических допущениях о природе духа и т.п. Эклектицизм, понимаемый в широком смысле, был настолько распространенным явлением, что Герман Коген не без основания рассматривал его как одно из двух главных направлений в философии, а именно как направление, противостоящее идеализму [Cohen 1914: 595]. Для него эклектицизм – это универсальное философское явление, восходящее своими корнями к Аристотелю и содержащее в себе множество нюансов. Тот факт, что все эти нюансы формировались в процессе его борьбы с идеализмом, основателем которого был Платон, лишний раз указывает на идеологический характер этого движения.

Несмотря на резкую критику эклектицизма Гегелем, у последнего мы находим много общего с этим течением: 1) Гегель, подобно эклектикам, рассматривает философию как науку, цель которой – познание истины. 2) Подобно им, он различает относительную (одностороннюю) и абсолютную истину. 3) Как и они, он признает роль традиции и придерживается принципа историзма. 4) Вслед за эклектиками он полагает, что только личного опыта или интуиции недостаточно для познания истины. 5) Присущий ему стиль философствования также требует обращения к историческому материалу и работу с ним. 6) Как и они, Гегель верит в прогресс философии и, подобно Брукеру, считает, что развитие философии следует некоторому плану, обнаружить который – задача историка философии. 7) Подобно эклектикам, он трактует критицизм как преодоление односторонности прежних точек зрения. 8) Как и они, Гегель ориентирует философию на построение универсальной системы знания, которая аккумулировала бы в себе достижения всех предшествующих систем.

Разумеется, между ними отличий больше. Наиболее существенными являются следующие. Во-первых, Гегель существенным образом расширяет ареал философии. Объектом философской рефлексии у него становятся уже не только труды философов и ученых, но и все продукты культурной деятельности человека. Во-вторых, предмет истории философии он делает не мнения, а понятия и скрытую за ними деятельность духа. В-третьих, субъектом познания у него является уже не научное сообщество, а философский гений, способный постичь сущность исторического процесса. В-четвертых, субъектом исторического и, в частности, философского прогресса у Гегеля становится Абсолютный дух. В-пятых, главную цель историка философии он видит не в отборе истинных тезисов, как Брукер, а в том, чтобы понять логику развития и скрытое за ней единство истории. В-шестых, эклектики рассматривали абсолютную истину как недоступный для отдельной личности и для всего человечества идеал, к которому мы можем только приближаться. Гегель, напротив, считал, что она в принципе доступна уму гения. В-седьмых, у Гегеля прогресс философии уже не является частью научного и общественного прогресса, а, напротив, в философии находят свое концентрированное выражение все виды прогресса, в том числе и общественный прогресс. В-восьмых, эклектики представляли прогресс познания как бесконечный процесс, который никогда не завершится, тогда как Гегель считал его конечным. В-девятых, если эклектики придерживались понятия открытой системы, то Гегель говорит о замкнутой системе. Вслед за Вольфом и Рейнгольдом он исходит из того, что только в замкнутой системе понятия получают свое однозначное определение и понимание. Наиболее важное отличие его от эклектиков состояло в том, что эклектики стояли

преимущественно на позициях эмпиризма, причем не только в плане метафизики, но и методологии, тогда как Гегель четко и последовательно защищал позицию спекулятивного идеализма.

Требование беспристрастности, которое эклектики выдвигали по отношению к историку философии, Гегель считал малоэффективным. Поскольку наше представление об истории философии всегда определяет то, что мы считаем важным и целесообразным, то, считает он, между нашей целью и историей всегда будет расхождение. Для Гегеля человек – продукт истории, а это означает, что сознание как философа, так и историка философии, всегда будет обусловлено его эпохой и традицией. Следовательно, обусловленным всегда будет и их представление о философии. Тем не менее, он не становится на позиции субъективизма и релятивизма. Гегель призывает искать объективное понятие философии, которое только и делает возможным философию как науку.

Основания и гарантию объективности историко-философского исследования Гегель ищет не в моральных качествах историка, как эклектики, а в самой истории философии. Особенность истории философии по сравнению с историей других наук он видит в том, что у историков философии нет единого понятия философии. И если мы стремимся сделать философию наукой, – а Гегель стремится к этому – то мы обязаны выработать единое, истинное понятие философии. Такое понятие, по его мнению, не может быть результатом простого консенсуса. Его мы можем постичь только из истории самой философии. Отсюда следует, что сама история философия должна быть наукой, ибо, согласно Гегелю, «если мы хотим установить понятие философии не произвольно, а научно, то такое исследование превращается в саму науку философии» [Гегель 1932: 8]. Своеобразие философии как науки Гегель видит в том, что «в ней понятие философии лишь по-видимому составляет начало, а на самом деле лишь все рассмотрение этой науки есть доказательство и, можно сказать, нахождение этого понятия» [ibid.]. Еще Сократ и Платон основную задачу философии видели в нахождении объективных определений и с этой целью разработали особую форму философствования – сократический диалог и диалектический дискурс. Однако Гегель, стремясь выработать обоснованное понятие философии, обращается к истории философии, но понимает ее не как историю мнений философов, а как историю человеческой мысли, историю мышления. Преимущество своего подхода к истории философии, отличающее его от предшественников и, в частности, от эклектиков, Гегель видит в ее ориентированности на понимание. Именно поэтому объектом его исследования становятся уже не мнения, а мысли. По отношению к мыслям, замечает Гегель, понимание означает нечто большее, чем простое улавливание смысла слов. Понимание смысла слов позволяет проникнуть лишь до уровня представления, чего явно недостаточно, особенно если речь идет о понимании смысла высказываний философов. «Можно поэтому, – разъясняет Гегель, – быть знакомым с утверждениями, положениями или, если угодно, мнениями философов, можно потратить много труда, чтобы ознакомиться с основаниями этих мнений и дальнейшей разработкой их, и при всех этих стараниях не достигнуть главного, а именно, понимания рассматриваемых положений» [ibid.: 7]. Согласно Гегелю, мы достигаем понимания только тогда, когда мысль становится определенной и, следовательно, выражается в понятии. История понятий, в отличие от истории мнений, имеет свою логику развития, которую мы можем обнаружить в истории философии. Это нужно Гегелю в первую очередь для того, чтобы представить это развитие как необходимый процесс. «Как развитие понятия в философии необходимо, – пишет он, – так необходима и ее история» [Hegel 1971: 128].

Для выявления этой логики, которая должна привести нас к пониманию того, что такое философия, Гегель использует ряд категорий, с помощью которых можно описать процесс развития. В качестве основной пары категорий у него выступают категории *абстрактного* и *конкретного*. Они играют у него более важную роль, чем традиционная пара *потенция* и *акт*, поскольку имеют более прямое отношение к его концепции познания. Все история мышления у Гегеля воспроизводит процесс познания истины, который, по его мнению, идет от абстрактного к конкретному. «Абстрактное мышление, – пишет Гегель, – это взгляд (*Aufassung*), который в предмете познает только некоторые изолированные определения и рассматривает его только как настоящий момент» [ibid.: 109]. Чтобы понять его связь с эклектиками, достаточно обратить внимание на то, что абстрактное он трактует как одностороннее и временное. Но наше познание (в терминологии Гегеля в данном случае «идея») не может оставаться абстрактным, а должно быть конкретным, т.е. преодолеть свою односторонность и временную ограниченность. Понятие конкретного Гегель трактует не в традиционном, а в спекулятивном смысле, т.е. в границах только мышления, как «единство различных определений». «Таким образом, – заключает Гегель, – самое существенное состоит в том, чтобы осознать, что единая истина – это не простая, пустая, а определенная в себе мысль» [ibid.].

В основу своей историко-философской концепции Гегель положил принцип конкретности истины, который у него определяет характер прогрессивного развития философии. Прогресс познания истины у Гегеля, как и у эклектиков, носит исторический и кумулятивный характер, только у него речь идет уже о накоплении не истин, а определений, т.е. существенных признаков понятий. Но именно благодаря этому история философии у него становится процессом самопонимания мыслью самой себя. Задача историка философии состоит уже не в отборе и систематизации истин, а в углублении понимания действительности. В этом Гегель, сам того не ведая, следует за Лейбницем, у которого углубление понимания действительности основывалось на преодолении односторонних точек зрения. Правда, Лейбниц не стремился к тому, чтобы проследить историю формирования понятий, а сосредоточил свои усилия на том, чтобы выработать такое понятие субстанции, которое отвечало бы не только данным опыта, но и нормативным требованиям разума, для выявления которых он обращался к истории философии. Для Гегеля прослеживание истории развития понятий имело принципиально важное значение, ибо свою задачу он видел в том, чтобы доказать, что именно его философия является итогом развития всей предшествующей философии. По этой причине он и обращается к истории философии. С его точки зрения первые философские учения были самыми абстрактными и бедными [ibid.: 133], а самая последняя философия, напротив, самой развитой, богатой и глубокой [ibid.: 134].

В отличие от эклектиков Гегель считает, что этот процесс не бесконечен, а имеет «свою абсолютную цель». Все эти определения у него стремятся к тотальному единству, поскольку только в нем все они достигают наивысшей степени конкретности и определенности. Все они в конечном счете есть определения абсолютной идеи. «Вся история философии, – пишет Гегель, – это сам по себе необходимый, последовательный процесс, он сам по себе является разумным и определен своей идеей» [ibid.: 134]. Развитие понятий необходимо имеет целесообразный характер, ибо наше познание, как и мышление, стремится к определенности, которую Гегель отождествляет с конкретностью нашего знания. Абсолютная идея у него – это уже не абстрактное понятие, а, напротив, идеал конкретного знания, где преодолены все односторонние определения.

Стремление мысли к определенности приводит к тому, что всякое мышление с необходимостью ведет к системе. И поскольку у этого движения есть абсолютная

цель, оно может быть завершено только в системе, адекватной абсолютной идее. История философии здесь у Гегеля предстает уже не как история понятий, а как история систем. В этой связи возникает вопрос, как Гегель представляет себе здесь прогресс. В частности, как относится эта завершающая развитие мысли система к предшествующим системам? Чтобы обосновать прогрессивный характер развития систем, Гегель использует категорию снятия (*Aufhebung*). Развитие философии предстает уже не как простая смена систем, где каждая новая система опровергает предыдущие, а как необходимый и прогрессивный процесс поглощения одной системой других. «Всякая философия, – разъясняет Гегель, – была и еще остается необходимой, ни одна не исчезла, но все как моменты целого сохранены в философии в качестве ее положительных моментов (*affirmativ*)» [*ibid.*: 129]. Прогресс здесь понимается уже не как прогресс в определении понятий, а как прогресс в развитии принципов. Он представляет собой, согласно Гегелю, не столько процесс количественного накопления принципов, сколько процесс их качественного изменения. Однако такая трактовка прогресса Гегелю нужна не столько для того, чтобы обосновать необходимый характер прогресса, сколько для доказательства того, что каждая новая философская система, претендующая на значимость, должна, по его мнению, аккумулировать в себя все прежние системы, но не полностью, а только в виде ее наиболее существенных моментов. То, что остается от старой системы, – это ее принципы, правда, ставшие уже моментами новой системы, построенной на новом принципе, который является тем самым результатом всех предшествующих принципов. «Принципы сохраняются, – пишет Гегель, – более новая система является результатом всех предшествующих принципов. Таким образом, ни одна философия не была отвергнута. То, что было отвергнуто, это не принцип этой философии, а только то, что этот принцип последний, что он является абсолютным определением» [*ibid.*: 129]. Если мы вспомним, что именно эклектики, руководствуясь принципом толерантности, выступали не столько против принципов, на которых базировались прежние системы, сколько против их претензий на абсолютную значимость, то легко увидим и здесь преемственность в понимании прогресса. Принципиально новым по сравнению с эклектиками у Гегеля является то, что он мыслит этот прогресс как необходимый и независимый от субъекта процесс развития фундаментальных принципов этих систем. Но главное его отличие состоит в том, что история философии ему нужна преимущественно для того, чтобы доказать, что его система философии является венцом развития всей предшествующей философской мысли, а это то, против чего выступали эклектики. В этом отношении он продолжает дело Рейнгольда, Фихте и Шеллинга.

Философская система Гегеля, как и его история философии, выглядела бы слишком механистически, если бы он полностью игнорировал человека. Но Гегель не отвергает исходную точку скептицизма, рационализма, эмпиризма и трансцендентального идеализма – человеческое сознание. У него, как у Рейнгольда, Фихте и Шеллинга, в качестве исходного пункта выступает самосознание человека. Гегель исходит из того, что человеку присуща «самосознающая разумность». С этой точки зрения история философии у него предстает как история развития человеческого самосознания, которое тоже имеет свою логику. Истоки этого взгляда следует искать у Фихте, который обратил внимание на одну важную особенность самосознания – здесь сознание выступает и как субъект, и как свой собственный объект, а потому является чем-то автономным и самодостаточным. Человеческое самосознание у Гегеля, будучи субъектом исторического процесса, имеет своим объектом в конечном счете абсолютное, понятое как дух. Но это абсолютное является не чем-то, что противостоит субъекту, а, напротив, продуктом его собственной деятельности, результатом его объективации.

Объективация субъекта происходит в процессе самопознания, которое Гегель понимает как исторический процесс. В ходе развертывания самосознания происходит двойное: субъект, присваивая объективное не только через свою интеллектуальную, но и предметную деятельность, которая включает в себя и социальную, объективируется, а объект (абсолютное) конкретизируется и превращается в самосознающего субъекта, живую, саморазвивающуюся субстанцию. Абсолют у Гегеля предстает уже не как некая предельная абстракция, а как живой и саморазвивающийся субъект, проходящий стадии субъективного и объективного духа и достигающий стадии абсолютного духа. Без обращения к истории философии сделать это было бы невозможно. Но история нужна Гегелю не для иллюстрации процесса самопознания духа, а для конкретно-исторического понимания Абсолюта.

Для объяснения того, каким образом происходит объективация субъективного и каким образом объективное становится творческим субъектом развития, Гегель использует понятие отчуждения. Оно позволяет ему, с одной стороны, избежать субъективизма и релятивизма, а с другой – сделать предметом философии нечто объективное, независимое от человека. Предметом истории философии у Гегеля становятся не деяния философов, их личность и характер, а «то, что они создали», продукты мышления и культурной деятельности человека. «И их творения, – поясняет Гегель, – тем превосходнее, чем меньше эти творения можно вменить в вину или заслугу отдельному индивидууму, чем больше они, напротив, представляют собой составную часть области свободной мысли, всеобщего характера человека, как человека, чем в большей степени лишенная своеобразия мысль и есть творческий субъект» [Гегель 1932: 9]. В этом он видит принципиальное отличие истории философии от политической истории, где субъектом событий и деяний является индивидуум. Будучи высказанной или воплощенной в продуктах деятельности, мысль становится независимой от своего творца и приобретает самостоятельное значение. Это позволяет Гегелю в истории философии полностью абстрагироваться не только от индивидуумов и их деятельности, но и от прошлого. Таким образом преодолевается противоположность между историей, понимаемой как учение о прошлом, и философией как учением о вечном. Предметом истории становится вечное. «Содержание этой истории, – пишет Гегель, – это результаты научной деятельности разума, а это не прошлое. То, что создано в этой области, – это истинное, и оноечно» [Hegel 1971: 130]. Сделав своим предметом необходимое и вечное, история философии сама становится наукой философией. Это достигается за счет того, что она абстрагируется от всего индивидуального, случайного и временного. Но все это, являясь выражением мысли, существует только в мысли.

Согласно Гегелю, «лишь по видимости история имеет дело с последовательным рядом случайных событий, где каждый факт стоит сам по себе» [Гегель 1932: 13]. Наш дух, считает Гегель, не может удовлетвориться этим, «мы познаем или, по крайней мере, чувствуем в ней необходимую связь, в которой отдельные события получают свое особое место и свое отношение к некоторой цели, приобретают, следовательно, значение, ибо значительное в истории значительно лишь благодаря своему целому и своей связи с ним» [ibid.]. И до Гегеля историки философии признавали, что предметом истории философии должны быть только значительные события, и до него говорили о необходимости исследовать необходимые связи. То новое, что привносит Гегель в данный вопрос, касается постановки задачи, которую он видит в отыскании разумной, а не просто необходимой связи. В конечном счете свою цель Гегель видит в том, чтобы представить историю как «органически прогрессирующее целое». Только в этом случае мы достигаем полного понимания. И лишь благодаря этому история философии, по его мнению, приобретает достоинство науки [ibid.].

Процесс философской рефлексии, по его мнению, именно потому не может остановиться на представлении, что его цель понимание. Для Гегеля понять – это значит обнаружить внутреннюю связь между прошлой и настоящей точкой зрения, и эта внутренняя связь, а значит и понимание, постигается только в понятии. В понятии мысль становится определенной благодаря ее связи с другими мыслями или понятиями. Связь, которая обнаруживает себя в определении, является рефлексивной, если она направлена на понимание. Процесс рефлексии у Гегеля заканчивается в идее, где эта система связей представлена во всей своей полноте, ибо только тогда достигается полное понимание. «Иметь перед глазами всеобщее означает поэтому понять смысл» [ibid.: 85].

Но сюжетная линия развития гегелевской мысли в отношении истории философии не ограничивается познанием абсолютной истины и пониманием. Для Гегеля история философии – это «история нахождения мыслью самой себя». Это не есть процесс нахождения чего-то уже данного, а творческий процесс порождения мыслью самой себя, т.к. «только порождая себя», мысль находит саму себя. Мысль, которая направлена на саму себя, т.е. рефлексивную мысль, Гегель считает самой лучшей, т.к. только такая мысль может стать самостоятельной и обретает свободу, только она «есть вечное, сущее в себе и для себя, а все то, что истинно, содержится только в мысли» [ibid.: 12]. Смысл развития истории философии, как и истории вообще, Гегель видит в обретении свободы. Мысль обретает свободу только тогда, когда она осознает свою самостоятельность и, следовательно, субстанциальность. В этом состоит основной практический результат спекулятивной философии, в которой свобода и разум образуют единство.

Наиболее отчетливо это единство обнаруживается в философии истории Гегеля, где также речь идет о самопознании разума. Внутренняя цель истории и познавательная цель философии у Гегеля совпадают. «В обоих, – пишет Ганс Фридрих Фульда, – речь идет об одном и том же: если в философии речь идет о самопознании разума, то также и в ее истории» [Fulda 2014: 32]. Такого совпадения Гегелю удастся достичь благодаря тому, что историю он рассматривает как процесс саморазвертывания духа, а предметом философии истории делает не субъективную, а его объективную сторону. И здесь предметом истории у Гегеля становится в конечном счете не деятельность человеческого духа, а продукты его деятельности, не субъективное, а объективное, не индивидуальное, а общее, не случайное, а необходимое. Тот факт, что разум – как в философии, так и в истории – служит и средством, и объектом познания, дает Гегелю, как когда-то Вольфу, основание для отождествления гносеологической и онтологической стороны всемирно исторического процесса: «Кто смотрит на мир разумно, – говорит он, – тот видит его разумным. Оба [момента] взаимно определяют друг друга» [Hegel 1995: 143]. Мир разумен, если мы смотрим на него глазами разума. Всемирная история у Гегеля есть изображение не только развития духа, но и того, как этот дух приходит к познанию самого себя. Именно в ходе всемирной истории осознается, что «дух, или человек как таковой, свободен» [ibid.: 152]. Свобода у Гегеля выступает в качестве не только специфической черты человеческого духа и цели всемирной истории, но также основной задачи философии. «Всемирная история, – утверждает он, – это прогресс в осознании свободы, – прогресс, который мы должны познать в его необходимости» [ibid.]. Решить подобную задачу философия не могла без обращения к истории. Сделав историю вообще и истории философии в частности объектом философского исследования, Гегель заложил основы принципиально нового стиля философствования, в котором истории философии отводится более важная роль, чем просто быть введением в философию. У него как история философии, так и философия истории сами уже становятся наукой философии.

5. Виндельбанд о значении Гегеля как историка философии

Основную заслугу Гегеля Виндельбанд видит в том, что у него впервые история философии возвысилась до статуса науки. «Вместо бездушного собрания курьезов, в котором до сих пор излагались необычные мнения ученых мужей, – говорит Виндельбанд, – была поставлена задача понять их в их внутренней связи в качестве необходимой последовательности и в качестве осмысленного целого» [Windelband 1905: 177]. Виндельбанд некритически заимствует предвзятое мнение Гегеля о своих предшественниках. То новое, что привнес Гегель в становление истории философии как науки, состоит не в требовании вскрывать необходимую связь мнений. Подобную задачу вслед за эклектиками ставили многие историки философии. Гегель продолжает фактически некоторые идеи Дитриха Тидеманна, который считал, что историк философии должен абстрагироваться от истины и сосредоточиться исключительно на исследовании систематической связи понятий и суждений. «Истинность, особенность, нелепость, безбожность утверждений ему, – пишет Тидеманн об историке философии, – должны быть полностью безразличны» [Tiedemann 1791: VIII]. Задачу истории философии он видит в том, чтобы «рассказать о непрерывном прогрессе разума». «Тем самым, – уточняет он, – она должна наряду с прогрессом постоянно обращать внимание на стремление систем, особенно господствующих, к большему ограничению, или большему расширению способности мышления» [ibid.: IX]. Правда, Тидеманн эмпирик, а Гегель спекулятивный философ. Его поэтому в лучшем случае можно рассматривать как предшественника Гегеля. Через Тидеманна легко проследить связь историко-философской концепции Гегеля с Кантом, которую в своем докладе так пронизательно подметил Виндельбанд. Эту связь подтвердили и последующие исследователи творчества Гегеля. Как указывает Вальтер Ешке, вплоть до конца XVIII в. история философии, как историческая дисциплина, не отвечала рационалистическому идеалу научности. «Только в конце XVIII в., – пишет он, – в ходе основательного преобразования канона философских дисциплин во время угасания школьной философии и развития исторического взгляда на науки, история философии как специфическая форма научной обработки занимает место в системе этих дисциплин, – место, которое позднее, вследствие историзма, значительно расширяется, но отягощенное тем допущением, что в истории философии речь идет об истории разума» [Jaeschke 1993: VII-VIII]. Именно взгляд на историю философии как историю разума способствовал формированию у Гегеля исторического взгляда на философские системы, которое мы обнаруживаем уже в его раннем произведении «Исторический взгляд на философские системы» (1800).

Виндельбанд, на наш взгляд, допускает еще одну существенную неточность: Гегель говорил не о понимании мнений. Как показывает его (преимущественно имплицитная) полемика с эклектиками, для Гегеля принципиально важно было подчеркнуть, что объектом историко-философского исследования должны быть не мнения, а понятия. На уровне мнений и представлений мы не достигаем понимания. Поэтому Гегель отбрасывает кантовский дуализм субъекта – объекта и сосредотачивается исключительно на исследовании необходимой связи понятий. Виндельбанд же неявно протаскивает этот дуализм, когда говорит о понимании мнений и критикует Гегеля за стремление достичь параллелизма исторического и логического развития категорий.

Виндельбанд допускает неточность и тогда, когда утверждает, что Гегелю удалось сделать историю философию наукой благодаря осознанию того, что «диалектическое развитие системы категорий в логике должно быть таким же, как и историческое раз-

вите принципов в истории философии» [Windelband 1905: 176]. Виндельбанд говорит о параллелизме исторического и логического развития категорий, который он трактует в духе Альберта Шwegлера [Schwegler 1897: 3] и других историков философии, стоявших на позициях эмпиризма. У Гегеля речь идет не о том понимании, о котором говорили эклектики, Кант, а впоследствии Фридрих Шлейермахер, Вильгельм Дильтей и другие представители этого течения герменевтики. У него речь идет не о «субъективном», а об «объективном понимании», которое необходимо вытекает из внутренней логики развития понятий. В качестве субъекта понимания здесь выступает не историк философии и не читатель, а, как мы показали выше, сама мысль.

Такая характерная для спекулятивной философии концепция понимания не требует никакого стремления к параллелизму истории и логики, поскольку он не только является бессмысленным, но и невозможным. Четко разграничивая «внешнюю» и «внутреннюю» историю философии, Гегель свою задачу видит в том, чтобы показать, «каким образом историческое содержание само входит в науку философию» [Гегель 1932: 14]. Благодаря такому вхождению в науку философию история философии, согласно Гегелю, сама становится наукой. Его интересует не столько «внешняя», сколько «внутренняя история философии». Гегель рассуждает как спекулятивный философ, а не как эмпирик. Принципиально важным является то, что «внешняя история» у него не служит критерием оценки «внутренней истории». Наоборот, в качестве такого критерия у Гегеля выступает «внутренняя история», диалектическая система развития понятий. История философии у него становится наукой лишь «в основном», лишь в той мере, в какой ее развитие совпадает с логикой развития системы категорий, которая и выступает у него в качестве критерия научности. На это обратил внимание ученик Гегеля Карл Розенкранц. «История философии, – пишет он, – говорит о фактах, но фактах, которые являются мыслями, а именно не просто мыслями вообще, а такими которые имеют своим содержанием понятие абсолютного. Если она говорит о них некоторым только внешним образом, что философ тогда-то и там-то учил о том или этом, то она остается непонятной (begrifflos). Она, скорее, должна показать, как развиваются идеи различных философов...» [Rosenkranz 1870: 217].

Оценивать принцип единства исторического и логического Гегеля следует с точки зрения проблемы дедукции категорий. Полемика вращалась преимущественно вокруг вопроса о природе категорий и порядка их расположения. Эта проблема носила систематический, а не исторический характер. То новое, что привнес Гегель в ее решение, состояло в том, чтобы искать ключ к ее решению в истории философии. Это, однако, не означало, что порядок расположения категорий должен получить свое обоснование в эмпирической истории философии. Гегель не эмпирик, а спекулятивный философ, для которого эмпирическая история временна, случайна. Она может лишь обнаружить эту связь, но не подтвердить. Свое подтверждение связь категорий получает в системе целого, которая ограничивается свободной сферой понятий и вытекает из конструктивного принципа этой системы – диалектического метода. Этот метод и выступает у него в качестве того звена, который связывает логику и историю. И надежность этой связи во многом зависит от гносеологических и метафизических предпосылок, лежащих в её основе. Еще Адольф Тренделенбург заметил, что у Гегеля учение о категориях расширяется до метафизики [Trendelenburg 1846: 355]. Гегель преобразует учения о категориях своих предшественников, в том числе и Канта, в соответствии со своей метафизикой. «Величие» Гегеля Тренделенбург видит в том, что тот во всех формах наличного бытия (Dasein) на первое место выдвигает объективный разум. «Но его ошибка, – продолжает он, – заключается в искаженном представлении

этого объективного разума посредством диалектического метода, который с присущей ему смелостью выходит за границы практических возможностей (*die Mittel*) человека и под именем необходимости плетет ткань заблуждений» [ibid.: 360]. Вслед за Платоном и Спинозой Гегель в основу своей системы категорий кладет чистое мышление, но, по мнению Тренделенбурга, делает это не совсем продуманно. «Чистое мышление, – замечает он, – Гегель не мыслит, как это предполагается, беспредпосылочным, а молча использует неисследованные предпосылки созерцания и опыта, которые часто не имеют другого основания, кроме связи ассоциированных идей, и поэтому вводят вместо необходимости случай. Замкнутая связь, которую чистое мышление якобы создает из самого себя, в самых важных точках распадается на заимствованные понятия, которые тем ненадежнее, чем меньше можно поручиться за этот молча ссуженный товар» [ibid.: 360-361].

Лежащую в основе диалектического метода триаду «тезис – антитезис – синтез» использовали концилиаторики, в частности Рудольф Гоклений, для примирения противоположных мнений. У последнего, правда, речь шла о достижении компромисса по принципу золотой середины. Ее мы встречаем и у молодого Лейбница – в качестве средства разрешения спорных вопросов. Но Лейбниц, чтобы избежать схематизма, не делает ее универсальным средством. В качестве принципа развития категорий эта триада впервые появляется у Рейнгольда. Она в неявном виде содержится в его законе сознания и в явном виде обнаруживает себя в процессе развития категорий. Но в качестве универсальной схемы развития самосознания она впервые предстает у Фихте. Она фактически явилась результатом разложения на более простые составные части несколько громоздкого Рейнгольдового закона. В качестве принципа прогрессивного развития сознания она присутствует у всех членов группировки Фихте-Шеллинг-Гегель. Именно в качестве принципа прогрессивного развития заимствует у Гегеля эту триаду Маркс, но, по иронии судьбы, использует ее для обоснования неизбежности мировой пролетарской революции, а не для примирения противоположностей.

Интерес Гегеля к истории категорий объясняется его полемикой с Шеллингом. Критикуя Шеллинга за абстрактное понимание Абсолюта, Гегель стремится противопоставить ему его конкретное, точнее, его конкретно-историческое понимание. С этой целью он обращается к истории философии. Ее цель – наполнить абстрактные понятия философии конкретно-историческим содержанием, сделать мертвую систему категорий частью живой истории духа. Ему это удастся лишь благодаря подгонке развития самосознания под динамическую систему категорий. Функцию органа философии у Гегеля фактически выполняет не история философии, а диалектический метод, ибо только благодаря ему история предстает как прогрессивный процесс. Но, наполняя эту абстрактную систему категорий конкретным содержанием, история философии сама становится у Гегеля важной составной частью философии и даже самой наукой философии. Гегель в первую очередь систематик и лишь во вторую – историк. Назвать его основоположником истории философии как науки означало бы поступить несправедливо по отношению к его предшественникам, особенно если учесть, что его история лишена прошлого. Его, скорее, можно считать основоположником философии истории философии, чем самой истории философии как науки. Хотя уже эклектики говорили о философской истории философии, все же Гегель в своем введении к лекциям по истории философии поднял многие проблемы, которые стали предметом исследований этой быстро развивающейся особенно в последние годы (примерно с середины 80-х годов прошлого века) философской дисциплины.

Согласно Виндельбанту, возможно, благодаря этому именно в области истории философии у Гегеля было более всего учеников, чем в какой-либо другой области,

причем настолько выдающихся, что ему удалось создать довольно мощную историко-философскую школу, которая оказала неизгладимое влияние на весь дальнейший ход развития европейской философии. Благодаря таким выдающимся умам, как Иоганн Эдуард Эрдман, Куно Фишер, Эдуард Целлер, история философии стала неотъемлемой частью европейского философского образования. Именно эти ученики Гегеля возвращают историю философии в лоно эмпирической действительности и уже в этой форме делают ее орудием философского познания. «Но и в такой форме, полностью учитывающей исторический эмпиризм, историко-философское исследование, – замечает Виндельбанд, – ясно показывает, что его конечной целью никогда не является историческое знание, но всегда одновременно некоторое понимание, которое стоит на службе философии.» [Windelband 1905: 178]. Не будет преувеличением сказать, что отчасти под влиянием учеников Гегеля Виндельбанд осознает недостаточность исследования внутренней логики развития понятий и подчеркивает важность индивидуального и социокультурного фактора для понимания учений философов.

6. Виндельбанд о роли истории философии в воспитании творческой личности

Если Гегель обращался к истории с целью решить преимущественно метафизические задачи, то Виндельбанд делает акцент на образовании, на той важной практической роли, которую играет история при изучении философии и других наук. «Оно, – говорит он об изучении истории, – везде является интересным и поучительным. Проследивание путей мысли, которые привели к великим открытиям, к основополагающим взглядам всегда будет эффективным видом обучения для всякого научного мышления» [Windelband 1905: 179]. Виндельбанд говорит уже о значении истории науки для индивида, для развития его мышления, а не только для самой науки философии. Он обнаруживает дифференцированный подход в этом вопросе, когда говорит, что история науки помогает обычному ученому вжиться в общий ход развития науки, а для гениев она служит генератором идей. Вслед за эклектиками, которые одну из главных функций истории философии видели в искоренении предрассудков, Виндельбанд подчеркивает, что мы учимся на заблуждениях в большей мере, чем на достижениях.

Касаясь вопроса о том, насколько необходимо для специалиста знание истории своей науки, Виндельбанд вслед за Гегелем указывает на одну важную отличительную черту философии. В других науках для того, чтобы быть хорошим специалистом, знание истории этой науки является необязательным. «Для изучения философии, – замечает Виндельбанд, – напротив, знакомство с ее историей повсюду считается чем-то совершенно необходимым, интегрирующей составной частью ее самой» [ibid.]. Не умаляя значение личности в истории других наук, преимущество истории философии он видит в том, что «в ней больше, чем где-либо, обнаруживается очарование великих индивидуальностей» [ibid.: 180]. Именно в вопросе о роли личности Виндельбанд расходится с Гегелем, и это ему позволяет взглянуть на историю философии с принципиально новой стороны, с точки зрения ее роли в воспитании творческой личности. Воспитание примером всегда считалось наиболее эффективным средством воспитания, но только в философии такой способ воспитания становится определяющим. Руководствуясь симпатией к великой личности, философ, по мнению Виндельбанда, «может воспитать в себе свой собственный способ исследования и свой способ понимания» [ibid.]. Говоря о важной роли истории философии в воспитании творческих личностей, Виндельбанд подчеркивает важное значение издания первоисточников и фундаментальных трудов по истории философии. Произведения великих философов – это то, что не может дать никакой учебник. Роль учебников, особенно тех, которые дают лишь общее представление о философии, Виндельбанд, хотя и

не отрицает, ценит не очень высоко. Они полезны, как правило, для общего развития человека, а в системе общего образования они важны только в тех случаях, когда нужно срочно сдать экзамен. Роль же специальных исследований по истории философии, напротив, чрезвычайно важна, если они, конечно, не носят апологетического характера. Такого рода работы он не относит к истории философии.

Если Гегель главную цель истории философии видел в том, чтобы дать понимание, и потому главным ее предметом сделал историю понятий и систем, то Виндельбанд главную ее цель видит в формировании творческой личности, а главным ее предметом считает историю проблем. Тот, кто хочет научиться правильно философствовать, по его мнению, «должен научиться из прошлого извлекать проблемы и знакомиться с путями их разрешения» [ibid.]. Если прогресс философии Гегель видел в углублении самосознания мирового духа или, выражаясь словами Виндельбанда, коллективного разума, то Виндельбанд видит его в развитии способности личности мыслить философски и, прежде всего, в способности видеть, понимать и решать проблемы, причем не столько проблемы, возникшие внутри самой философии, сколько те, которые ставит перед философией историческая эпоха. Именно поэтому Виндельбанд считает, что для общего прогресса в философии знание истории философии важнее, чем знание истории в других науках [ibid.: 181].

Иначе, чем Гегель, подходит Виндельбанд и к вопросу об отношении системы философии к истории философии. Если в философии видят общепринятую науку о мировоззрении, задача которой состоит в обобщении результатов прочих видов знания и в последующем преобразовании его в «единое целостное представление о мире и жизни», или же метафизику, «которая независимо от частного знания эмпирической действительности должна постигать последние принципы бытия и становления, исходя из каких-то собственных источников познания», то необходимость в истории философии отпадает [ibid.]. Такую точку зрения на историю философии Виндельбанд называет «абсолютно догматической». Она, по его мнению, в истории философии «видит в лучшем случае ряд попыток приблизиться к взгляду, которым она обладает» [ibid.: 181-182]. Такой взгляд на историю характерен для естественных наук. Ученые убеждены в том, что они обладают истиной в последней инстанции, а история науки есть лишь путь становления этой истины, а потому не принадлежит самой истине. Если историк философии использует такой подход и осуществляет свой критический выбор с точки зрения некоторой частной системы философии, то его исследование, согласно Виндельбанду, «принципиально выходит за рамки исторической науки и сохраняет только характер исторического обзора для введения в частное учение» [ibid.: 193]. «Если это, – продолжает он, – заходит настолько далеко, что тенденция выбора и критики направлена на апологию некоторой конфессиональной догмы, то такие изложения eo ipso (тем самым) выпадают из науки вообще» [ibid.].

7. Виндельбанд: отношение системы философии к истории философии

В вопросе об отношении философии к своей истории Виндельбанд следует за Куно Фишером, который определял философию в духе Гегеля как «самопознание человеческого духа». Виндельбанд считает, что понять интимное и необходимое отношение философии к своей истории можно, если «ее задачу определить так, что самому ее предмету, который она должна познать, присуще будет развитие, которое дано в ее истории и может быть исследовано опытным путем» [Windelband 1905: 182]. Новым у Виндельбанда было то, что в таком понимании предмета философии он сумел усмотреть влияние Канта, который видел основную задачу философии «в критическом исследовании разума и его нормативных определений» [ibid.]. Нетрудно заметить, что Виндельбанд формулирует и понимает эту задачу в духе Фрайбургской

школы. Кант, мягко говоря, не проявлял интереса к истории философии и, вообще, ставил под сомнение не только необходимость, но и возможность истории философии как науки. Однако на эту тенденцию неокантианцев приписывать Канту то, что ему было не свойственно, следует смотреть не как на недостаток, а, скорее, как на их достоинство, поскольку они старые понятия и проблемы наполняли новым, актуальным для их времени смыслом. И Виндельбанд здесь не исключение.

Априорные формы чувственности, рассудка и разума, которые Кант, во многом вопреки их природе (ибо они были способами представления своих специфических предметов), наделял нормативными функциями, у Виндельбанда трансформируются в нормативные определения разума. Тем самым отбрасываются метафизические предпосылки, имплицитно присутствующие в кантовском трансцендентальном критицизме, – предпосылки, которые фактически ставили под сомнение необходимость и возможность истории философии как науки.

Совершенно по-новому трактует Виндельбанд и проблему отношения философии к истории. Если историки философии от эклектиков до Гегеля основную проблему видели в том, как совместить историю, которая понималась как чисто эмпирическая наука, имеющая дело с частным, чувственным, временным и случайным, с философией, понимаемой как рациональная наука о вечных, всеобщих и необходимых истинах разума, то Виндельбанд формулирует эту проблему в контексте задач, поставленных критической философией Канта. Основную трудность он видит в том, что, с одной стороны, все эти нормативные определения разума, к которым должно вести самосознание разума в критической философии, претендуют на вневременное и сверхэмпирическое значение, и поэтому не могут иметь свое основание в эмпирической сущности человека. С другой стороны, они могут быть осознаны только «исходя из знания нашего человеческого разума» [ibid.: 182-183]. Этого требует точка зрения критицизма. В поисках решения Виндельбанд дает новое истолкование понятия разума. Вместо неопределенного кантовского понятия «разума вообще» он предлагает использовать гегелевское понятие «мировой дух». Виндельбанд не только наделяет кантовское понятие разума историческим измерением, но и трактует гегелевский термин в духе своей школы. Предметом критической философии, подчеркивает он, является не эмпирический разум человека или человечества в целом, а «разум в его сверхэмпирической, общезначимой определенности» [ibid.: 183]. То, что в разуме имеет сверхэмпирическое значение, – это, по его мнению, ценности. Поскольку мы постигаем их только в процессе самопознания, то наше самопознание каким-то образом должно вырваться из оков эмпирического сознания. Это оказывается возможным лишь постольку, поскольку оно осуществляется в соответствии с законом разума, который имеет основания в самом разуме и поэтому никогда не может быть выведен из того способа, каким он включен в наше эмпирическое сознание [ibid.]. Требование разграничения контекста обоснования и контекста познания, основания значимости, с одной стороны, и способа познания, с другой, введенное еще Лейбницем и не всегда последовательно соблюдаемое Кантом, играет у Виндельбанда фактически ключевую роль в деле разрешения вышеописанной проблемы. Как того требуют принципы критической философии Канта, он при этом требует принимать во внимание ограниченность наших возможностей, а именно то, что «мы можем понять и усвоить что-то об этом всеохватывающем мировом разуме всегда лишь то, что проникло в наше эмпирическое сознание и нашло в нем свое признание» [ibid.: 184]. Однако это обстоятельство Виндельбанд использует не для того, чтобы просто указать на границы человеческого разума, как того требует кантовское понятие критики, а в каче-

стве аргумента для доказательства того, что «философия никогда не будет дана в готовом виде и всегда может быть понята в процессе прогрессивного усвоения содержания всеохватывающего разума» [ibid.].

Из того факта, что истины разума имеют свое основание в разуме, а их познание происходит всегда в процессе самопознания человеческого разума, вытекает, согласно Виндельбанду, не только исторический характер всякой философии, но и вопрос, где искать это самопознание: в эмпирическом сознании человека или в прогрессивном развитии человеческого духа? Какой из двух видов самопознания разума – психологический или исторический следует рассматривать как первичный. От ответа на этот «основной методический вопрос критицизма» зависит, по его мнению, то, какую науку следует рассматривать в качестве главного орудия философского познания сверхэмпирической истины: антропологию или историю? Основоположником первого подхода Виндельбанд считает антропологизм Якоба Фридриха Фриза, а второго – «исторический идеализм» Гегеля. Оба подхода, согласно Виндельбанду, имеют своим корнем критическую философию Канта. Не только в докторской диссертации Канта, первом его критическом произведении, но и в «Критике чистого разума» и «Пролегоменах» у Канта в качестве органа философии критики, считает он, выступает психологизм. Теория познания Канта, по мнению Виндельбанда, с большим трудом вырастает из психологических определений. «Хотя анализ опыта, который составляет суть этой теории, – пишет он, – имеет своей целью критическое понимание и логическое обоснование исторически данного продукта культуры, науки и, в частности, естествознания в той форме, которую ему придал Ньютон, но исследование полностью исходит из точки зрения психологизма» [Windelband 1924: 281]. Для Виндельбанда также принципиально важно показать эту преемственность между Кантом и Гегелем, чтобы привлечь его в союзники перед лицом общего врага – психологизма.

8. Виндельбанд: критика психологизма и исторического релятивизма

В XIX в., особенно в его второй половине, вопрос об отношении философии к своей истории вновь приобрел актуальность в связи с широким распространением позитивизма и психологизма среди философов. Психологи, как и позитивисты, претендовали на научное решение всех тех проблем, которыми ранее безуспешно занималась философия. Характеризуя это время, Виндельбанд писал: «Это было время презрения к философии, когда считалось неумным и отсталым, если хотели заниматься ею и видеть в ней нечто большее, чем полную фантазий и обусловленную потребностями души игру представлений, которой предавался каждый народ и в любое время, а искать в ней нечто общезначимое с точки зрения науки считалось делом глупым и безуспешным» [Windelband 1909: 84-85]. История философии в это время, напротив, расцвела, но она уже перестала быть философской наукой и стала такой же эмпирической наукой, как и история. И здесь, по мнению Виндельбанда, обнаружились эмпирические тенденции того времени, времени господства позитивизма и психологизма. Философия была растворена в истории, но не так, как у Гегеля: «Отдельные системы считались уже не моментами истины, а моментами, уводящими от истины (Unwahrheit). Их противоположное и противоречивое многообразие считалось опровержением их устремления» [ibid.: 87]. Целью истории философии уже была не истина. В философию пришел исторический релятивизм. «Этому релятивизму, – писал Виндельбанд, – нисколько не мешало, даже было приятно (sympathisch), что психология в качестве причинного объяснения фактического [материала] также не может предоставить или гарантировать нормативные критерии как истины, так и добра: психологизм оказался удобным основанием для успокоения [умов] в случае изменения

исторических фактов. Таким образом, повсюду в качестве собственно философского в конечном счете осталась психология» [ibid.: 89].

Неокантианство было первым и, пожалуй, самым главным оппонентом психологизма в философии. В области оснований логики и математики, куда психологизм начал активно проникать, стала формироваться также и мощная оппозиция ему. Но критические аргументы сторонников таких течений, как формализм, интуиционизм и логицизм, могли только повлиять на позицию противников психологизма в философии, но непосредственно философии не касалась. Единственным союзником неокантианцев стало неогегельянство. Виндельбанд приветствовал факт возникновения неогегельянства, видя в нем проявление мировоззренческого голода и здоровую реакцию на иррационализм Шопенгауэра и Ницше [Windelband 1910: 7]. Но из-за своего спекулятивного стиля философствования оно серьезно не воспринималось в широких кругах философской и научной общественности как серьезный оппонент психологизма. Для продуктивного спора необходим был некоторый общий базис. Таким базисом в борьбе с позитивизмом и психологизмом для представителей Марбургской школы стало бурно развивающееся естествознание, а для Фрайбургской школы – история. Именно неокантианцы начали активно бороться за отграничение философии от психологии. Это стало особенно актуальным тогда, когда кафедры философии стали занимать психологи и возникла реальная опасность подмены философии психологией.

В этой борьбе философии против психологизма Виндельбанд занимает особую позицию. Решительно став на сторону исторического подхода, он выдвигает против психологизма аргументы, которые касаются не только позитивистского (Вильгельм Вунд, Густав Фехнер и др.) и антропологического (Я. Ф. Фриз) направления в психологизме, но и феноменологического, причем это касается как школы Франца Brentano, так и Эдмунда Гуссерля. Как бы критически не относились представители этих школ к другим течениям в психологизме, в контексте сформулированной Виндельбандом выше альтернативы они все выступают представителями единого лагеря психологистов.

Основные аргументы Виндельбанда против психологизма можно свести к следующим. Во-первых, психология исследует закономерности психической деятельности души. Но эти закономерности затрагивают только формальную сторону психической деятельности и по своей сути является чисто формальными. «Однако, – замечает Виндельбанд, – эта формальная закономерность, которая, согласно своей логической сущности, должна соответствовать всякому психическому содержанию жизни, сама по себе индифферентна по отношению к содержанию разума и представляет собой только естественные условия, при которых только и может разворачиваться в эмпирическом сознании это содержание» [Windelband 1905: 185]. Этот аргумент касается не только Brentano, который сделал предметом исследования психический акт, но и представителей позитивистского направления, которые настаивали на том, что предметом психологического исследования может быть лишь содержание психического акта, а не сам акт. Любой поиск закономерностей или структур сознания возможен только благодаря использованию понятий соответствующей науки (психологии), но из понятий науки, как подчеркивает Виндельбанд, нельзя вывести содержание мыслей. Если это происходит, то только вследствие своего рода трюка, который состоит в том, что исследователь «подменяет формальными понятиями психологии свое знание о содержательных характеристиках разума, персонально почерпнутое из других источников» [ibid.]. Это означает, что существуют другие источники, откуда психолог черпает свои знания. И таким единственным источником содержательных знаний может быть только история фило-

софии. «Ибо содержания сознания, – разъясняет Виндельбанд, – пробуждаются в человеческом сознании только в процессе [решения] задач совместной жизни. Они выводятся из естественных условий упорным трудом и во взаимной борьбе» [ibid.].

Фактически Виндельбанд использует аргументы, эклектиков, критиковавших претензии картезианцев на выведение представления о мире из достоверных истин непосредственного опыта отдельного индивидуума, без обращения к философской традиции. Это дает основание Виндельбанду утверждать, что «исходным пунктом философского учения о принципах», «непосредственно и первоначально данным», является не непосредственный опыт отдельного исследователя, а, «в конечном счете, ее собственная история» [ibid.: 186]. Как бы парадоксально это не звучало, но именно история философии является тем «непосредственно и первоначально данным», откуда философы и психологи черпают свои знания. Смыслы и принципы не присутствуют в сознании изначально, как предполагали, в частности, Кант и Фихте, а формируются в процессе полемики, направленной на решение задач, которые перед человеком ставит история.

Виндельбанд считает, что полученные в результате полемики понятия и принципы выполняют важную роль в познания «чистых истин разума». На их основе, по его мнению, возводится «промежуточное царство между душевной жизнью, подчиненной естественной необходимости, и вечной истиной чистого разума, которая в нее должна войти» [ibid.]. Это «промежуточное царство» Виндельбанд называет «объективным духом», под которым он имеет в виду «историческое развитие человеческого родового разума», «совокупное положение дел исторической жизни человечества» [ibid.: 185-186]. Именно этот «объективный дух», по его мнению, является тем «эмпирическим материалом», в котором развивается осознание истины чистого разума. Одиному мыслителю, заявляет Виндельбанд, вневременная истина приходит «всегда в той форме, которую она приобрела в процессе исторической работы человеческого рода» [ibid.: 186]. По этой причине, заключает он, не психологию, а историю философии следует считать органом философии, ибо именно она является тем инструментом, с помощью которого постигаются вневременные истины. История философии предстает у Виндельбанда уже не как история понятий и систем, а как история проблем и попыток их решения.

Еще большей ошибкой, чем недооценка роли истории философии, было бы, по мнению Виндельбанда, думать, «будто сама философия должна удовлетвориться этим историческим самопознанием и усвоить мнимые результаты исторического процесса в качестве своего учения о разуме» [ibid.: 187]. Подобный взгляд вел бы к крайнему релятивизму. Согласно Виндельбанду, история философии дает лишь материал для философствования, но не подменяет философию. Вслед за Гегелем он подчеркивает, что исторически значимое не всегда имеет философское значение. То, что имеет историческую ценность, согласно Виндельбанду, может лишь претендовать на философскую значимость. Все исторически значимое, которое претендует на общезначимость, для подтверждения своих претензий должно пройти сквозь горнило философской критики. В этом Виндельбанд видит основную задачу философской критики.

Виндельбанд рассматривает историю философии, как и всякую прочую часть истории, как точную историческую дисциплину, но, в отличие от позитивистов, не ограничивает ее задачу констатацией фактов. Не ограничиваясь этим, история философии, понимаемая «не как просто регистрирующая и воспроизводящая, а как понимающая и объясняющая наука», растолковывает различные смысловые нюансы, возникающие в процессе исторического генезиса систем, отделяя тем самым «временные причины и вневременные основания». В этом Виндельбанд видит основную критическую функцию и ее вклад в саму философию [ibid.: 189].

Хотя истоки интереса философии к своей истории Виндельбанд видит в систематическом мышлении немецкого идеализма, история философии как наука возникает в Новое время в лоне эклектицизма – направления, относящегося к аристотелевской традиции. Причина недооценки роли эклектиков в становлении истории философии как науки – в заложенной еще Рейнгольдом традиции возводить истоки всех прогрессивных философских нововведений к критической философии Канта. Однако эклектики были первыми, кто в условиях научно-технического прогресса пытались обосновать возможность философии как науки и с этой целью обращались к истории философии. Роль истории философии как органона философского знания эклектики отстаивали в борьбе с рационалистами, ориентированными на построение системы философии исходя из достоверных истин, содержащихся в человеческом разуме (Декарт, Вольф). Задачу историка философии они видели в отборе истинных положений на основе преимущественно рациональных оснований. По их мнению, история философии дает не только материал, но и правила для оценки мнений.

Иначе рассматривает отношение философии и истории философии Гегель. Несмотря на явную враждебность по отношению к эклектицизму, его историко-философская концепция обнаруживает много общего с эклектической. Однако в ее основе лежит понятие замкнутой системы знания, претендующей на синтез всех прежних точек зрения и построенной в соответствии с диалектическим методом. Истоки этой идеи следует искать у Рейнгольда. Он же делает предметом философии развитие самосознания, – взгляд, который привел в конечном счете к взгляду на философию как историю развития самосознания. Третьим теоретическим источником историко-философской концепции Гегеля служит концепция Тидемана, который рассматривал историю философии как историю развития разума. Именно идея разумности истории и действительности всего разумного легла в основу обоснования Гегелем истории философии как науки. Именно благодаря Гегелю история философии становится важной составной частью философского образования.

Историко-философская концепция Виндельбанда так же, как и концепция Гегеля, ориентирована на построение истории философии как строгой науки. Но роль истории философии как органона и составной части философии он понимает иначе, чем Гегель. История философии у Виндельбанда не отождествляется с системой философии в ее развитии. Ее важная роль как органона философии состоит в том, что она служит непосредственным источником, из которого философия черпает свое понимание проблем и методов их разрешения. Как и Гегель, Виндельбанд ориентирует историю философии на понимание, но трактует последнее иначе. Указывая на важную роль социокультурного и индивидуального фактора, он говорит о понимании уже с точки зрения субъекта. Для него понять учение – значит понять проблемы и те понятия, которые появились для их решения. Для этого, считает он, недостаточно проследить внутреннюю логику развития понятий, но необходимо еще и выявить их исторические предпосылки. «Таким образом, – заключает Виндельбанд, – такая история философии с необходимостью является историей проблем и понятий» [Windelband 1905: 198-199]. Концепция Виндельбанда возрождает многие принципы эклектиков, которые отбросил Гегель.

Однако главную заслугу Виндельбанда следует все же видеть в том, что он указал на то важное место, которое история философии занимает в культурной жизни общества вообще и в жизни каждого человека. Это он объясняет тем, что история философии – независимо от того, как мы определяем ее и ее задачу – всегда «занимается общими вопросами миро- и жизневоззрения, которые в конечном счете касаются каждого человека» [ibid.: 193]. Наряду с исторической и философской целью Виндельбанд выделяет в качестве главной цели истории философии также и общелитературную, подчеркивая ее значение

для общего образования [ibid.: 194]. Пожалуй, никто из немецких философов конца XIX и начала XX века не оказал такого огромного влияния на формирование немецкой системы образования, как Виндельбанд. Во многом благодаря его усилиям история философии стала в Германии важнейшей частью не только философского образования, но и образования вообще. Она учит критически и творчески мыслить, расширяет кругозор и способствует формированию мировоззренческих и жизненных ценностей.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гегель, Г. В. Ф. (1932). Лекции по истории философии. In Г. В. Ф. Гегель, *Сочинения* (Т. IX, Кн. 1). Москва: Партийное издательство.
- Albrecht, M. (2011). Einleitung. In M. Albrecht (Hrsg.), *Aufklärung. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff* (S. 229-246). Hamburg: Meiner.
- Brucker, J. (1743). *Historia critica philosophiae* (Т. 4.1). Lipsiae: Weidemann & Reichius.
- Fulda, H. F. (1999). Philosophiehistorie als Selbsterkenntnis der Vernunft. Warum und wie wir Philosophiegeschichte studieren sollten Originalveröffentlichung. In W. Carl (Hrsg.), *Wahrheit und Geschichte. Ein Kolloquium zu Ehren des 60. Geburtstages von Lorenz Krüger* (S. 17-38). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Bd. 1). Leipzig: Reclam.
- Hegel, G. W. F. (1995). Philosophie der Weltgeschichte. In G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Bd.18: Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. (W. Jaeschke, Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Neumann, Ch. A. (1715). Einleitung zur Historia philosophica. *Acta philosophorum*, 1(1), 1-103.
- Krijnen, Ch. (2017). Natur versus Freiheit? Zu Hegels logischen Überwindung eines wirkungsmächtigen Gegensatzes. In S. Josifović, & A. Kok (Hrsg.), *Der „innere Gerichtshof“ der Vernunft. Normativität, Rationalität und Gewissen in der Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen Idealismus* (S. 170-188). Leiden, & Boston: Brill.
- Krug, W. T. (1819). *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre*. Züllichau, & Freistadt: Darmann.
- Krug, W. T. (1825). *Logik oder Denklehre*. Königsberg: August Wilhelm Unzer.
- Krug, W. T. (1832). *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte* (1. Band. A bis E). Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Ludovici, K. G. (1736). *Kurtzer Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*. Leipzig: Löwe.
- Ludovici, K. G. (1737). *Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie* (Bde. 1-2). Leipzig: Löwe.
- Ludovici, K. G. (1737-1738). *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie* (Bde. 1-2). Leipzig: Born.
- Ludovici, K. G. (1738). *Neueste Merckwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen Weltweisheit*. Frankfurt a. M., & Leipzig.
- Reinhold, K. L. (2014). *Briefe über die Kantische Philosophie* (Bd. 1). Leipzig: Georg Joachim Göschen, & De Gruyter (reprint). <https://doi.org/10.1515/9783111432168>
- Rosenkranz, K. (1870). *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig: Dunker & Humbolt.
- Schwegler, A. (1897). *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Carl Conradi.
- Tiedemann, D. (1791). *Geist der speculativen Philosophie* (Bd. 1). Marburg: Neue Akademische Buchhandlung.
- Trendelenburg, A. (1846). *Historische Beiträge zur Philosophie. Bd.1. Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge.
- Windelband, W. (1905). Geschichte der Philosophie. In W. Windelband (Hrsg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer* (S. 175-199). Heidelberg: Winter.
- Windelband, W. (1909). *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts: fünf Vorlesungen*. Tübingen: Mohr.

- Windelband, W. (1910). *Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg: Carl Winter.
- Windelband, W. (1924). *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Bd. 1). Tübingen: Mohr.
- Wolff, Ch. (2011). De differentia intellectus systematici et non systematici. In M. Albrecht (Hrsg.), *Aufklärung. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff* (S. 229-302). Hamburg: Meiner.

Получено 13.07.2018

REFERENCES

- Albrecht, M. (2011). Einleitung. In M. Albrecht (Hrsg.), *Aufklärung. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff* (S. 229-246). Hamburg: Meiner.
- Brucker, J. (1743). *Historia critica philosophiae* (T. 4.1). Lipsiae: Weidemann & Reichius.
- Fulda, H. F. (1999). Philosophiehistorie als Selbsterkenntnis der Vernunft. Warum und wie wir Philosophiegeschichte studieren sollten Originalveröffentlichung. In W. Carl (Hrsg.), *Wahrheit und Geschichte. Ein Kolloquium zu Ehren des 60. Geburtstages von Lorenz Krüger* (S. 17-38). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Hegel, G. W. F. (1932). Lectures on the History of Philosophy. [In Russian]. In G. W. F. Hegel, Works (Vol. IX, Part. 1). Moscow: Partiynoe izdatelstvo.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (Bd. 1). Leipzig: Reclam.
- Hegel, G. W. F. (1995). Philosophie der Weltgeschichte. In G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke, Bd.18: Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*. (W. Jaeschke, Hrsg.). Hamburg: Meiner.
- Heumann, Ch. A. (1715). Einleitung zur Historia philosophica. *Acta philosophorum*, 1(1), 1-103.
- Krijnen, Ch. (2017). Natur versus Freiheit? Zu Hegels logischen Überwindung eines wirkungsmächtigen Gegensatzes. In S. Josifović, & A. Kok (Hrsg.), *Der „innere Gerichtshof“ der Vernunft. Normativität, Rationalität und Gewissen in der Philosophie Immanuel Kants und im Deutschen Idealismus* (S. 170-188). Leiden, & Boston: Brill.
- Krug, W. T. (1819). *Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre*. Züllichau, & Freistadt: Darnmann.
- Krug, W. T. (1825). *Logik oder Denklehre*. Königsberg: August Wilhelm Unzer.
- Krug, W. T. (1832). *Allgemeines Handwörterbuch der philosophischen Wissenschaften nebst ihrer Literatur und Geschichte* (1. Band. A bis E). Leipzig: F.A. Brockhaus.
- Ludovici, K. G. (1736). *Kurtzer Entwurff einer vollständigen Historie der Wolffischen Philosophie*. Leipzig: Löwe.
- Ludovici, K. G. (1737). *Ausführlicher Entwurff einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie* (Bde. 1-2). Leipzig: Löwe.
- Ludovici, K. G. (1737-1738). *Sammlung und Auszüge der sämtlichen Streitschriften wegen der Wolffischen Philosophie* (Bde. 1-2). Leipzig: Born.
- Ludovici, K. G. (1738). *Neueste Merckwürdigkeiten der Leibnitzisch-Wolffischen Weltweisheit*. Frankfurt a. M., & Leipzig.
- Reinhold, K. L. (2014). *Briefe über die Kantische Philosophie* (Bd. 1). Leipzig: Georg Joachim Göschen, & De Gruyter (reprint). <https://doi.org/10.1515/9783111432168>
- Rosenkranz, K. (1870). *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*. Leipzig: Dunker & Humboldt.
- Schwegler, A. (1897). *Geschichte der Philosophie*. Stuttgart: Carl Conradi.
- Tiedemann, D. (1791). *Geist der speculativen Philosophie* (Bd. 1). Marburg: Neue Akademische Buchhandlung.
- Trendelenburg, A. (1846). *Historische Beiträge zur Philosophie. Bd.1. Geschichte der Kategorienlehre*. Berlin: Bethge.
- Windelband, W. (1905). Geschichte der Philosophie. In W. Windelband (Hrsg.), *Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer* (S. 175-199). Heidelberg: Winter.
- Windelband, W. (1909). *Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts: fünf Vorlesungen*. Tübingen: Mohr.

Windelband, W. (1910). *Die Erneuerung des Hegelianismus. Festrede in der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*. Heidelberg: Carl Winter.

Windelband, W. (1924). *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Bd. 1). Tübingen: Mohr.

Wolff, Ch. (2011). De differentia intellectus systematici et non systematici. In M. Albrecht (Hrsg.), *Aufklärung. Bd. 23. Die Natürliche Theologie bei Christian Wolff* (S. 229-302). Hamburg: Meiner.

Received 13.07.2018

Sergii Secundant

Wilhelm Windelband: The History of Philosophy as an Organon and as an Integral part of Philosophy

The article analyzes Wilhelm Windelband's views on the problem of relation of philosophy to its history. Windelband's report "History of philosophy" (1905) is putted as a starting point. The main motive of this research is the idea of history of philosophy as an organon and a component of philosophy. The article critically examines Windelband's interpretation of (1) Hegel's conception of the history of philosophy, (2) the question about the sources of philosophical community's interest to history of philosophy, (3) the problem of the history of philosophy as a science. The author shows, that Windelband's role in the development of the history of philosophy as a science is important, despite the some accusations of tendentiousness. The main merit of Windel-band, according to the author, is (1) a critique of Psychologism and Historical Relativism and (2) the justification of the history of philosophy's main role in the education as whole and in the philosophical education in particular.

Сергій Секундант

Вільгельм Віндельбанд: історія філософії як органон і як складова частина філософії

У статті проаналізовано погляди Вільгельма Віндельбанда на різні аспекти проблеми відношення філософії до своєї історії. Вихідним пунктом і стрижнем дослідження є стаття Віндельбанда «Історія філософії», опублікована 1905 року. Провідним мотивом дослідження є ідея історії філософії як органону і складової частини філософії. Автор в критичному ключі розглядає Віндельбандове тлумачення (1) історико-філософської концепції Гегеля, (2) питання про витоки інтересу філософів до історії філософії, (3) проблеми становлення історії філософії як науки. Автор визначає ту в цілому важливу роль, яку Віндельбанд, попри наявні звинувачення в тенденційності, зіграв у розвитку історії філософії як науки. Головну заслугу Віндельбанда автор бачить у критиці психологізму й історичного релятивізму, а також в обґрунтуванні визначальної ролі історії філософії в освіті взагалі й у філософській освіті зокрема.

Sergii Secundant, doctor of sciences in philosophy, Head of Department of Philosophy and Grounds of Humanities, I. Mechnikov Odessa National University.

Сергій Секундант, д. філос. н., завідувач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. Мечнікова.

e-mail: sergiisekundant@gmail.com
