



Н. О. ЛОССКИЙ

**Гносеологический индивидуализм
в новой философии и преодоление его
в новейшей философии**

(Речь, произнесенная 10 апреля в Московском Университете перед защитой диссертации «Обоснование интуитивизма»)

По словам Гегеля, новые философские системы «не уничтожают принципов старых, а только показывают, что эти принципы не были последним, не были абсолютным определением». В самом деле, всякая попытка человеческой мысли уложить Вселенную в рамки философского мирозерцания содержит в себе истину, но истину неполную, односторонне выраженную. Рамки не только систем, но и широких философских направлений, напр., таких, как рационализм или критицизм, неизбежно оказываются слишком узкими для мирового целого; повторные попытки развить направление осуществляют его в формах, все более и более философски утонченных, т. е. все последовательнее развивающих основной принцип направления, но зато тем более обнаруживающих бедность его в сравнении с богатством Вселенной. Положение становится все более и более невыносимым и на смену одностороннему направлению постепенно выступает, в качестве реакции против него, другое одностороннее направление, противоположное первому, или же, если два односторонних направления с самого начала развивались рядом, враждуя друг с другом, то является попытка дать синтез их.

Имея в виду этот путь развития философии, следует предположить, что величайшие периоды в ее истории, такие как древняя греческая и новая западноевропейская философия, воплощают в себе глубочайшие противоположности человеческого мирозерцания. Наиболее глубокая из возможных противо-

ложностей кроется в различии между абсолютным и миром конечных вещей. Однако ясно, что не она руководила до сих пор развитием философии; то здесь, то там влияние этой противоположности сказывается, но оно не бывает систематическим. И не удивительно: это противоположность *мировая*. Поэтому влияние ее на человеческое миросозерцание станет систематическим только тогда, когда человек преодолет в своем мировоззрении все чисто *субъективные* противоположности и будет строить миросозерцание с мировой точки зрения, а не с точки зрения человеческого *я*. Пока эта ступень развития не достигнута, прогрессом философии управляют противоположности, возникающие с точки зрения человеческого *я*. Самая глубокая из них есть противоположность между *я* и не-*я*, между субъективным и транссубъективным миром, переплетающаяся в деятельности познания с близкими ей, но не тождественными противоположностями, между субъектом и объектом, а также между мышлением и бытием и потому являющаяся в философии в чрезвычайно многообразной и запутанной форме. Главные периоды европейской философской мысли служат воплощением именно этой противоположности. Греческая философия есть период *недифференцированности субъекта и транссубъективного мира*; поэтому в миросозерцании древнего грека субъект утопает в безбрежном океане транссубъективного мира, и философские системы безотчетно, непреднамеренно приобретают характер универсализма и реализма в том смысле, что в них господствуют объекты внешнего мира, и сам субъект слагается из элементов этого мира и наделяется его свойствами. Так как этот универсализм является результатом недифференцированности субъекта и транссубъективного мира, то, само собою разумеется, он в греческой философии не выражен в чистой форме и допускает всевозможные отклонения и исключения.

Иной характер имеет новая философия XVII и XVIII веков. В ней познающий субъект начинает понимать себя как личность, как единую психическую (сознательную) жизнь, как духовную индивидуальность; он склонен считать себя субстанцией, и в этом качестве противопоставлять себя, как законченную, самодовлеющую единицу, всему миру не-*я*, как состоящему из других субстанций. Ввиду этого он склонен в познании и в практической жизни рассматривать свое *я* и свои индивидуальные деятельности и переживания, как верховную цель и как нечто первично данное; поэтому он устанавливает субъективные идеалы теоретической и практической деятельности (субъективизм в учении об истине, добре, красоте) и критерии при-

ближения к идеалу или удаления от него находит в субъективной стороне переживаний. Иными словами, в системах философов этого периода господствуют не универсальные принципы, а *индивидуалистические* тенденции, ведущие в конечном итоге к субъективному идеализму. Конечно, склонность к индивидуализму сказывается не только в философских системах этого времени, а и в самой жизни. В религии она проявляется в возникновении протестантизма, в распространении индивидуальных форм религии, отвергающих не только Церковь, но и всякую религиозную общину, и, наконец, в распространении неверия, т. е. совершенного освобождения личности от всякого общения с безусловно универсальным началом, с Божеством. В государственной и общественной жизни склонность к индивидуализму сказывается в возрастающей потребности в политической и гражданской свободе. Такое же искание свободы замечается и в области экономической жизни.

Конечно, этот индивидуализм лежит в основе новой истории не в форме сознательно выработанного правила поведения, а в форме инстинктивного стремления человеческой личности к самостоятельной жизни. Даже философией этого периода он руководит не как теорема, а как инстинкт; так и должно быть, если важнейшие периоды философской мысли определяются столь глубокими основаниями, как ступени дифференциации субъективного и трансубъективного мира, т. е. служат выражением ступеней развития духа, культуры и даже, может быть, самого мира. Поэтому индивидуализм не сразу появляется в развитой форме: сначала он смешивается с инородными элементами и, очищаясь от них лишь постепенно, достигает максимума напряжения у ближайших предшественников Канта, а также у самого Канта и у Фихте в первый период его философского творчества. Вслед за этим наступает не моментальное крушение исключительного индивидуализма, а постепенное приобщение к нему универсалистических тенденций. Это осложнение философского мышления, полагающее начало эпох новейшей философии, происходит не в виде разрыва со старым, а путем органического роста: мыслящий индивидуум, углубляясь в свое *я*, находит корни своего индивидуального бытия в Абсолютном, приходит через Абсолютное к пониманию других конечных индивидуальностей и строит мирозерцание, во всех отношениях координирующее (соотносящее на началах равноправия) мир *я* и мир не-*я*, а не субординирующее (подчиняющее) их друг другу. На этой почве открывается возможность создать органическое миропонимание, сочетающее универсализм гре-

ческой философии с индивидуализмом новой философии, освобождаясь от односторонностей той и другой.

На этот путь новейшая философия вступает наиболее очевидным образом по крайней мере в той своей дисциплине, которая считается основною, именно в гносеологии. Так как мое исследование «Обоснование интуитивизма», вступлением к которому служит эта речь, посвящено проблемам теории знания, то я и рассмотрю теперь этот вопрос лишь со стороны развития гносеологического индивидуализма в новой философии и преодоления его в новейшей философии.

Есть три важные стороны в процессе знания, которые могут быть истолкованы в духе индивидуализма, — состав знания (самые переживания, составляющие знание), происхождение знания и значение знания (трансцендентное или имманентное, адекватное или неадекватное и т. п.). Крайнею ступенью развития гносеологического индивидуализма было бы учение о том, что все эти три стороны познавательного процесса вполне *имманентны* познающему субъекту, т. е. учение о том, что все познавательные переживания *целиком* суть личные состояния познающего субъекта, что они происходят *сполна* из недр самого познающего духа и дают знание *только* о явлениях в познающем субъекте.

В эмпиризме Бэкона и рационализме Декарта теория знания была, конечно, еще очень далека от этой крайней формы индивидуализма. У Бэкона индивидуализм сказывается только в форме намерения построить все знание на личном опыте, на произведенных самим познающим субъектом наблюдениях и экспериментах. При этом, однако, не исключается возможность того, чтобы состав, происхождение и значение знания были трансцендентными. В рационализме Декарта этот вопрос уже ставится определенным образом и решается в такой форме, которая может быть названа *первою ступенью развития гносеологического индивидуализма*; в самом деле, Декарт не только требует, чтобы все мировоззрение было построено чистым мышлением познающего субъекта, но еще и полагает, что все познавательные переживания (прирожденные идеи и ощущения) *целиком* имманентны познающему субъекту. Однако у него сохраняется тесная связь между интеллектуальными процессами и внешним миром, поскольку он признает трансцендентное происхождение ощущений и трансцендентное значение истинного знания; поэтому его теория представляет собою лишь *первую ступень* развития гносеологического индивидуализма; на

этой же ступени стоит, с одной стороны, рационализм Спинозы, а с другой стороны, также и эмпиризм Локка и Беркли.

Вторая ступень развития гносеологического индивидуализма могла осуществиться и действительно осуществилась в следующих двух модификациях: во-первых, в форме утверждения, что все знание не только по своему *составу*, но также и по своему *происхождению* имеет субъективный характер, т. е. возникает из природы души самого познающего субъекта, а не под влиянием транссубъективного мира; во-вторых, в форме утверждения, что все знание не только по своему *составу*, но и по своему *значению* имеет субъективный характер, т. е. дает сведения лишь о том, что совершается внутри познающего субъекта, а не о том, что находится вне его. Первая форма второй стадии гносеологического индивидуализма воплотилась в философии Лейбница, по учению которого познавательный процесс находится в связи с познаваемым внешним миром лишь постольку, поскольку истинное знание имеет трансцендентное значение. Вторая форма второй стадии гносеологического индивидуализма представлена философией Юма, теория которого сохраняет связь между познавательным процессом и транссубъективным миром лишь постольку, поскольку в основе ее сквозит мысль, что впечатления внешних чувств возникают в познающем субъекте под влиянием транссубъективного мира.

Наконец, третья и последняя ступень развития гносеологического индивидуализма осуществлена в теории знания Канта, по крайней мере в отношении к научному знанию, состоящему из всеобщих и необходимых синтетических суждений: в самом деле, поскольку Кант утверждает, что наука познает лишь явления и притом со стороны их закономерности, вносимой в них самую познавательную способность субъекта, его теория знания рассматривает все три стороны процесса научного знания — состав, происхождение и значение его, как *имманентные познающему субъекту*. Только эмпирическое содержание знания, не укладывающееся в систему всеобщих и необходимых суждений, именно только ощущения рассматриваются Кантом как такая сторона познавательного процесса, которая, быть может, обусловлена отношениями познающего субъекта к вещи в себе.

Путь от первой ступени развития гносеологического индивидуализма вплоть до третьей пройден новой философией не случайно: он был предназначен уже первой ступенью развития гносеологического индивидуализма. В самом деле, если в опыте и в мышлении познающий субъект имеет дело только с сво-

ими душевными состояниями, то существует глубокий раскол между *знанием* о внешнем мире и *бытием* внешнего мира, заставляющий философию рано или поздно прийти к идеализму, интеллектуализму, солипсизму и скептицизму. Действительно, если в процессе знания субъект имеет дело только с состояниями сознания, то рано или поздно он должен прийти к мысли, что строить картину внешнего мира он может только из материалов, аналогичных процессам сознания. На этот именно путь и вступают Лейбниц и Беркли. Мало того, поскольку этот идеализм рассматривает представления и понятия о внешнем мире только как интеллектуальные феномены в познающем субъекте, он приобретает интеллектуалистический характер, ярко выраженный по крайней мере в отношении к учениям о внешнем мире. Наконец, если познающий субъект имеет дело только со *своими* состояниями сознания, то рано или поздно философия должна отказаться от утверждений обо всем, что находится вне субъекта, и прийти к солипсизму и скептицизму. Замечательно, что этот фазис развития индивидуализма, являющийся неизбежным результатом раскола между мышлением и бытием внешнего мира, представлен не только эмпиризмом Юма; к нему близок и рационалист Лейбниц, обособляющий *я* от не-я до такой степени, что, согласно его мировоззрению, если бы Бог уничтожил всю Вселенную, кроме меня, то я этого даже и не заметил бы и мог бы продолжать читать лекции, совершить путешествие в Америку и т. п., так как весь мир, с которым я вступаю в общение, развивается из недр моего духа, содержащего в себе в виде живой копии всю Вселенную. Если раскол между мышлением и бытием приводит к необходимости таких странных и хитроумных гипотез для объяснения знания о транссубъективном мире, то ясно, что следующие за Лейбницем философы, даже и склонные к метафизике рационализма, как, напр., Кант, должны или прийти к скептицизму, подобно Юму, или искать нового обоснования научного знания. Единственный оставшийся путь для этого нового обоснования знания заключается в сближении мышления и бытия, в признании того, что *объекты знания имманентны процессу знания*. Кант именно и ввел этот новый принцип в теорию знания, однако, как верный сын века, он не только не порвал связи с гносеологическим индивидуализмом своих предшественников, но даже возвел его на высшую ступень развития, сумев придать новому гносеологическому принципу индивидуалистический характер: в самом деле, он сблизил мышление и бытие не путем координации их, а путем субординации бытия мыш-

лению, путем утверждения, что сама природа есть явление для познающего субъекта, создаваемое процессом опыта, а познаваемое бытие есть лишь категория мышления. Таким образом Кант устранил раскол между знанием и явлением, но, как индивидуалист, он ввел новый раскол между явлением и вещью в себе, и критика понятия вещи в себе, произведенная ближайшими преемниками его, окончательно обнаружила неспособность индивидуализма обосновать процесс знания о внешнем мире. Каким же путем должна была развиваться дальше теория знания? Ей оставалось только отказаться от гносеологического индивидуализма и признать надындивидуальность знания, т. е. утверждать, что объект знания может быть *трансцендентным в отношении к познающему субъекту* и тем не менее *имманентным в отношении к процессу знания*. Однако внезапное провозглашение такого принципа было бы резким разрывом между прошлым и настоящим в истории философии и было бы возможно лишь в том случае, если бы развитие философии руководилось отчетливо сознанными логическими требованиями мышления. Если же на самом деле философские направления обуславливаются такими причинами, как ступени дифференцированности *я* и *не-я*, или такими мотивами, как одностороннее самоутверждение личности, соответствующее известной культурной ступени духа, то трудно допустить, чтобы переход от гносеологического индивидуализма к теории надындивидуальности знания совершился путем резкого разрыва с прошлым, в форме сознательно высказанного нового принципа. Скорее надо полагать, что этот переход совершился путем бессознательного органического перерождения индивидуализма в теорию надындивидуальности знания, так что момент перехода от индивидуализма к его противоположности не был замечен самим виновником этого процесса. Этот оригинальный процесс органического перерождения действительно совершился в философии Фихте, пройдя через момент такого крайнего индивидуализма, который, может быть, на мгновение и осуществился в мышлении Фихте, но тотчас же был побежден им. Этот крайний пункт индивидуализма заключается в предположении, что не только формы познавательного мира, но и все содержание его создается познающим *я*. Таким предположением устраняется из философии Канта раскол между явлением и вещью в себе, но вместе с тем вносится в теорию знания совершенно новое представление об отношении между познающим субъектом и мировым целым. В самом деле, такое *я*, которое служит первоисточником и носителем всей Вселенной, может

быть только Абсолютным Субъектом, Вселенским надындивидуальным Я, к которому всякое эмпирическое я относится лишь как его модификация. Индивидуальное я познает эту первооснову мира, углубляясь в своем самопознании вплоть до своего вселенского корня, вплоть до того безусловного акта «Я полагает себя», который относится уже к сфере надындивидуального. Следовательно, содержание этого акта знания выходит за пределы эмпирического я, что возможно лишь в том случае, если эмпирическое я обладает способностью нечувственного восприятия (интеллектуальной интуиции), так что объект знания, трансцендентный в отношении к индивидуальному я, может быть имманентным акту знания этого я и, следовательно, процесс знания в этих случаях оказывается надындивидуальным.

Конечно, Фихте стоит еще очень близко к индивидуализму Канта, так как применяет понятие интеллектуальной интуиции только в отношении к знанию о деятельности я; но так как в самом понятии интеллектуальной интуиции нет ничего, что обязывало бы к такому ограничению его, то не удивительно, что Шеллинг широко использовал его для объяснения знания о природе, а также об Абсолютном и вместе с Гегелем развил учение о знании, уже совершенно отчетливо утверждающее надындивидуальность знания. Системы этих философов отжили свой век, но учение о надындивидуальности знания не сходило со сцены в философии XIX века, а, наоборот, все более распространяется, возникая, как и во времена Фихте, все вновь и вновь главным образом в связи с философией Канта. Самым удобным и простым путем для этого преобразования философии Канта является истолкование трансцендентального единства апперцепции, как единства надындивидуального. Этим путем идут, напр., имманентная философия (Шуппе)¹ и нормативный критицизм (Риккерт)². С другой стороны, и эмпиризм, идя прямо противоположным путем, именно превращая человеческое я в связку ассоциирующихся и диссоциирующихся переживаний, пришел во второй половине XIX в., напр<имер>, в теории знания Маха³, к усмотрению того, что нет оснований утверждать, будто в состав знания входят лишь элементы, составляющие исключительную принадлежность познающего субъекта.

Освободившись от гносеологического индивидуализма, перечисленные философские направления тем самым вырвались из тисков *субъективного идеализма*. Однако следы происхождения их из индивидуалистических теорий знания еще слишком заметны, так как в качестве отрицательного наследия они по-

лучили от своих предшественников чрезмерную склонность к *интеллектуализму*; имманентные философы, напр<имер>, рассматривают объективно необходимые синтезы как синтезы *категориальные*, а эмпирист Мах считает содержания опыта *ощущениями*. Между тем, стоит только отчетливо поставить мысль, что знание есть процесс надындивидуальный, содержащий в себе объекты, трансцендентные в отношении к познающему индивидууму, и тотчас же станет ясно, что интеллектуализм теряет почву под ногами, так как синтезы, непосредственно данные познающему индивидууму извне, могут быть также и реальными связями, а содержание объекта, которому незачем преломляться сквозь чувственность познающего *я*, вовсе не обязано быть ощущением.

Таким образом, теория надындивидуальности знания не требует интеллектуализма и даже вообще не ведет с необходимостью к идеализму (мы говорим не о греческом идеализме, а об идеализме новой философии, строящем мир из *психических* процессов), но оставляет простор для построения *реалистического* мирозерцания, если онтологические изыскания и исследования частных наук дадут материал для него. Мое «Обоснование интуитивизма» именно и задается целью развить такую теорию знания, которая могла бы послужить фундаментом для реалистического мирозерцания. В свою очередь, на почве такого мирозерцания могло бы произойти преодоление всех форм одностороннего индивидуализма (метафизического и практического) и сближение между тенденциями древнегреческого и нового европейского мышления.

