

---

---

# ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

В. Д. РУТА

## ПРОБЛЕМА ДОКАЗАТЕЛЬСТВА В ИСТОРИИ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Ни одна наука не предъявляет столь жестких требований к обоснованности своих мыслей, как философия. Но и ни в одной науке вы не найдете такой терпимости и фривольности в толковании ее основных принципов и форм ее научности. Порою диалектика, разработанная в ее недрах, используется для придания совершенно противоположного смысла истинному содержанию. От имени философии и ее собственным языком искажаются самые фундаментальные завоевания человеческого разума в области строгой научности. Можно сказать, что человеческому разуму дана бесконечно многообразная способность уклоняться от истины. Но путь к истине один, если истина одна, ибо путь к ней включается в саму истину. Путь же уклонения от истины бесконечное множество. Эта способность отклонения от истины отмечается даже в «разноречьи» гениев философии, которые находились в вечном споре и, как кажется, не находили общего понимания самых основ своей науки. Так, Фихте в отчаянии вопрошает: «Неужели за две тысячи лет философы не установили ни одного положения, которое они могли бы отныне и впредь предполагать у собратьев по науке без дальнейшего доказательства?»<sup>1</sup>

Однако помимо воли и субъективного сознания отдельных мыслителей «мировой логос» приводил истинные учения к согласию в конце пути. Философия – строгая наука. Настолько строгая, что отдельные ученые даже считают, что ее предметом является она сама в качестве способа получения истинного знания. Однако

---

<sup>1</sup> Фихте, И. Г. Соч.: в 2 т. – СПб., 1993. – Т. 1. – С. 524.

идея доказательства в ней имела странную судьбу. Долгое время философия развивалась посредством выдвижения первоначал, или первых принципов, чисто интуитивно. Прямых доказательств не приводилось, и более того, они признавались невозможными.

Развитие идеи доказательного, то есть подлинно научного, изложения философского знания во всей истории этой науки, разумеется, не только невозможно изложить в рамках одной статьи, но и не под силу одному автору. В данной статье мы имеем возможность обратить внимание лишь на некоторые моменты этой проблемы и затронуть в основном лишь первые принципы отдельных философских систем. При этом мы оставляем в стороне доказательство в обычной логике и в так называемой неклассической философии, где, например, говорится о таких формах доказательства, как «верификация», «фальсификация» (К. Поппер) и прочие. Долгое время в истории философии доказательство рассматривалось, с одной стороны, как отдельная процедура подтверждения истинности уже готовых положений. С другой стороны, оно понималось как общая процедура как для конечных «вещей», так и для доказательства бесконечных истин, между тем как философию интересовало лишь доказательство объективности и форм существования абсолютной сущности. При этом когда доказательство отделялось от абсолютного содержания, оно становилось тривиальным. Так, например, Кант применяет *апагогическое* доказательство антиномий теоретического разума. Само по себе глубокое содержание противоречивости разума, его самоуглубление несопоставимо с поверхностью тавтологии апагогического приема обоснования (от противного). Почти то же самое можно было бы сказать и о понимании сути доказательства в философии Лейбницем, который видел путь доказательства в упрощении понятий и положений.

В истории классической философии можно проследить формирование идеи доказательства как попытки обоснования первых принципов путем указания на стихии и отличить ее от этапа философии, когда доказательство становится особым предметом. Прежде всего наблюдается отказ от доказательства в форме применения критерия истинности по причине его формализма. В качестве примера можно привести античный скептицизм, хотя своим отрицанием стоической и эпикурейской форм обоснования истины скептики фактически ставят вопрос о мышлении, которое не разрушается

противоречием, а включает последнее в себя и сохраняется посредством его разрешения.

Особое место в истории развития идеи доказательства занимают разработки Ансельма и Ф. Аквинского, исходивших в доказательстве бытия Бога из тождества бытия и мышления.

В Новое время Декарт и Ф. Бэкон, каждый по-своему, стремятся сделать философию доказательной наукой. Декарт ищет абсолютно достоверный принцип, на основе которого путем строгой процедуры доказательства можно было бы построить систему философии. В свою очередь Бэкон усовершенствовал индукцию в целях обоснования *всех* употребляемых в философии понятий. Оба философа фактически сосредоточиваются на самом процессе обоснования знания.

Обозначив ряд этапов развития идеи доказательства в истории философии, мы не скажем ничего существенного, если сами не попытаемся выразить то общее, что выражает единство этого процесса. Это общее состоит в том, что первоначально в качестве неподвижной *субстанции* все в более конкретной форме начинает осознаваться в качестве *деятельной* в самой себе сущности, благодаря чему она все отчетливее проявляет себя также и как *субъект*. А познание ее начинает осознаваться как самодвижение и саморазвертывание абсолютного субъекта: абсолютного, потому что он одновременно выступает и как единая субстанция.

Наконец, высшего развития идея доказательства достигает в форме попыток *дедуцирования* философии в виде единой *системы*, исходящей из первого принципа. Разные решения этой проблемы представлены в системах Фихте, Шеллинга и Гегеля. В экономической теории эту проблему в указанном смысле попытался решить в «Капитале» К. Маркс. Проблему научности политической экономики он решает в духе последних достижений диалектической философии. Он полагает, что первыми идею единого начала в этой науке реализуют А. Смит и Д. Риккардо в понятии «труда вообще» – всеобщей основе всех категорий. Их точку зрения Маркс считает верной и пытается продвинуть развитие всеобщего понятия труда через выявление его *двойственной* природы, которая реализуется в двойственности его (труда) продукта-товара. Товар кладется в основу выводимых из его сущности *функций* денег. Далее, однако, развитие начала в экономической теории утрачивает свою

определенность, что естественно, поскольку диалектика в собственном смысле есть форма развития абсолютной сущности как таковой, и в частной науке в силу конечности ее предмета может применяться лишь фрагментарно, с чем, к сожалению, марксисты не соглашались.

Анализ развития идеи доказательства необходимо связан с содержанием и обоснованием *первых принципов* философских систем. Вполне очевидно, что философы всех времен четко осознавали умозрительный характер выдвигаемых первых принципов, поэтому они стремились придать им форму объективности. Так, Фалес и его последователи Анаксимандр и Анаксимен пришли к идее *единства* мира, а ее объективность они «Доказывали» путем выбора стихий, которые соответствовали требованиям *всеобщности* понятия первоначала. Поиск наиболее полного соответствия между понятием первоначала и его реальностью определяет путь развития не только Милетской школы. В последней еще отсутствует попытка развития первоначала до понимания *возникновения* из него многообразия явлений чувственного мира. Имеются лишь первые подходы к этому в виде описания процесса превращения и круговорота стихий. Идея доказательства у милетцев состояла в том, что они стремились найти более *идеальную* стихию для подтверждения объективности первоначала.

Идея доказательства в учениях милетцев *развивается* при переходе от одного принципа к другому, поскольку реальность первоначала понимается ими все более *идеализированно*. Так, например, воздух более идеален, чем вода, однако он в то же время реален в отличие от апейрона (абстракции вещества вообще). Только у элеатов доказательство первоначала приобретает непосредственно *логический* характер. Объективность начала обосновывается не посредством чувственного опыта, а путем обращения к умозрению и категориям. При этом важно подчеркнуть, что предпосылкой логического доказательства у Парменида и Зенона является *принцип тождества мышления и сущего*. Об этом свидетельствует не только сам Парменид, считавший бытие единое и мыслью, и вместе с тем чем-то сущим, но и более поздние мыслители, такие как, например, Плотин. Парменид доказывает актуальность бытия тем, что оно может мыслиться, а нереальность небытия – тем, что его нельзя помыслить. Он настаивает на их противоположности, хотя

очевидно, что они оба мыслимы и в этом отношении, напротив, также и едины<sup>2</sup>. Зенон доказывает небытие небытия, коим он считает движение, на основе предпосылки о бесконечной делимости пространства и времени – утверждения столь же верного, сколь и одностороннего. Говоря более конкретно, Зенон обнаружил противостояние между непрерывностью и дискретностью пространства и времени. В апориях «Ахиллес» и «Дихотомия» он исходит из непрерывности и полагает делимость. Здесь Зенон именно полагает, что любое деление пространства не истинно, ибо пространство безразлично к какой-либо границе. В апории «летающая стрела покоится», напротив, *предпосылкой* является дискретность пространства, которая якобы делится на различные «места». Однако это предположение противоречит непрерывности пространства, согласно которой все «места» тождественны, следовательно, стрела не покидает своего «места». В четвертой апории утверждается, что половина времени равна целому; этот вывод основан на предположении, что время складывается из моментов «теперь» и игнорируется его непрерывность.

Доказательства элеатов носят не просто логический, но и философско-логический характер. Элеаты, в первую очередь Парменид и Зенон, показали, что доказательство в философии относится исключительно к познанию *абсолютной сущности*. Причастность доказательства к текучести чувственного мира, напротив, отрицается в форме утверждения о его (мира) непознаваемости. Парменид фактически ставит вопрос о специфике философского познания своим утверждением о *непознаваемости* бытия как такового. Это утверждение он делает наряду с *описанием* бытия как некоей нечувственной, идеальной сущности: бесконечное, неподвижное, неделимое и т. д. Он таким образом отрицает познание как простое предицирование абсолютного объекта. Абсолютно первое должно самораскрываться, то есть стать внутренним субъектом самого себя, что и отличало бы его определение от его внешне рефлексивного познания. Если верно, что знание вообще есть тождество субъекта и объекта (Шеллинг), то абсолютное как объект может

---

<sup>2</sup> Евтидем в диалоге Платона говорит: «Кто лжет, говорит то, чего нет; того, чего нет, нельзя сказать; следовательно, никто не может лгать». Цит. по: Гегель, Г. В. Ф. Соч.: в 14 т. – М., 1932. – Т. X. – С. 21.

быть познано лишь абсолютным же субъектом и соответственно быть абсолютным знанием.

Движение понятия бытия как субстанции в направлении само-раскрытия имело своим ближайшим результатом его *ограничение* со стороны небытия. Гераклит, определив первоначало как тождество бытия и небытия, тем самым дает ему первое «определение». Известно, что указанное единство или тождество понимается Гераклитом как *переход* и исчезновение одного в другом. Понимание единства бытия и небытия в форме *становления* является, разумеется, их «познанием», но это знание не есть знание в его истине и идее, поскольку здесь еще не достигнута и не выражена *необходимость* перехода одного в другое в силу их собственной сущности. Вся история мировой философии может быть представлена в аспекте постижения и выражения этой необходимости и тем самым постижения диалектики бытия и небытия. Их познание осуществляется в движении этих категорий в более конкретные понятия. Сами же по себе они абстрактны и бессодержательны. М. Хайдеггер и Ж. П. Сартр, посвятившие целые книги исследованию бытия и небытия, к сожалению, абстрагируются как от необходимости выявления идеи знания вообще, так и от необходимости сначала отдельно фиксировать бытие и небытие как таковые и затем в их диалектическом движении и переходе в их ближайшие категории. Бытие и небытие рассматриваются, с одной стороны, просто как объекты, то есть как неподвижные сущности в духе идей Платона, а с другой стороны, без всякого развития берутся в форме бытия «Я», то есть так, как они существуют в сознании. То, что сознание есть бытие, которое само утверждает свою изначальность и объективность, – безусловно верно, но это все же не бытие как таковое, а именно «со-знание», то есть тождество с самим собою, опосредствованное полаганием иного в качестве объекта и фактически «вещи в себе».

М. Хайдеггер говорит о непостижимости, «тайне» бытия как такового. Вместо четкого, ясного понятия «вещи в себе» употребляется туманное слово «тайна». Если речь идет о бытии как таковом, то оно действительно непознаваемо, на что верно указал уже Парменид. Если же речь идет о бытии *в сознании* или же о сознании как себя полагающей и потому истинно изначальной сущности, то разговоры о «тайне» имеют своим основанием непонятное

игнорирование *становления* сознания как высшей формы знания. Более убедительной нам представляется мысль о том, что ближайшей истиной бытия является становление (Гегель). И оно вполне раскрывает свою тайну в диалектической системе категорий. Это положение, правда, относится к логическому рассмотрению бытия. Сознание же относится к сфере феноменологии и философии духа, где бытие значимо прежде всего как *ощущение*. После того, как в классической философии логика и феноменология были четко разведены, в экзистенциализме они вновь смешиваются бессознательным и бессмысленным образом.

Доказательство объективности становления как первоначала Гераклит снова, как и милетцы, осуществляет фактически путем *приведения примеров*, в которых единство противоположностей принимается как очевидное. Примеры же, такие как «река» и другие, ничего не доказывают и фактически некорректны, как бы они ни были популярны. Его выражение «все течет» неприменимо к каждому явлению в отдельности. И лишь «все», взятое в его идеальности, то есть как единое начало, являет собой абсолютно текучее единство бытия и небытия. *Время* же и *огонь*, которые также приводятся в качестве подтверждения объективности идеи о единстве бытия и небытия, также лишь примеры, хотя и очень удачные. Истинным же доказательством было бы выявление логической необходимости их перехода друг в друга.

Объективное содержание первого принципа (*prius*) и его доказательство – вещи, далеко расходящиеся в античной философии. Так, объективное содержание понятий атома и пустоты как начал мира у Демокрита несопоставимо с поверхностью «доказательства» их объективности и истинности. Они мыслятся Левкиппом и Демокритом больше всего на уровне противоречивых чувственных представлений. Чего стоит, например, утверждение об атоме как материальной частице, которая невидима в силу своей малости. В этом противоречивом представлении, также как в других представлениях об атоме и пустоте, о вечном движении и прочем, явно смешиваются чувственность и идеальность. Многие противоречия атомизма выявлены уже Аристотелем, однако из его глубокого умозрения не были сделаны выводы ни в науках, ни в последующих формах материализма. Не обратили внимания на критику Аристотелем утверждения атомистов о том, что атом есть *матери-*

альная частица. Здесь Аристотель фактически исходит из положения Зенона о бесконечной делимости пространства. Ход рассуждения Стагирита весьма поучителен: если атом материален, то он делим, а если делим, то, следовательно, он не первоначало. Если же атом принять в качестве начала, то его надо полагать лишь в качестве *идеальной* единицы.

Неубедительным для Аристотеля является также и утверждение о вечном движении атома, поскольку он прост и лишен самодвижения. Таковым, по Аристотелю, обладает лишь чистая деятельность, близкая по понятию духовной субстанции. Интересно утверждение Аристотеля о том, что пустоты якобы вообще не существует. Здесь, очевидно, он смешивает пустоту с небытием как таковым. На самом деле пустота все же обладает некоего рода бытием, поскольку она по своему понятию есть *результат перехода бытия в небытие* и, по существу, выражает рефлексию в себя этого единства. Получается, что философски мыслимый атом и атом физиков и химиков – вещи весьма различные.

Справедливая и фундаментальная критика атомизма, однако, не означает незначительности этого учения, так как в понятиях атома, пустоты и вечного движения глубже, чем у Гераклита, раскрывается диалектическое содержание категорий бытия и небытия. А именно атом, по существу, есть историческая форма выражения бытия, возвращающегося в себя из отрицания, перехода и растворения в небытии. То есть атом есть бытие в определенности *отрицания отрицания*. Так же и понятие пустоты отличается от небытия своим *нераздельным единством* с бытием, благодаря которому она мыслится как отрицательное сущее, а сущее, в целом, благодаря этому – как нечто, имеющее форму противоположности внутри себя, то есть как подлинная всеобщность. Так же и «вечное» движение, приписываемое «материальному» атому, которое Демокрит все же не относит к числу элементов первоначала, есть *представление*, подлинное понятие которого позднее было выражено как отрицание отрицания само по себе. То, что эти глубокие сущности о природе первоначала не мыслятся атомистами в частоте понятий, а *облекаются* в чувственные представления, не отменяет их внутренней обоснованности и, следовательно, доказанности. Широко известное, но плоское обвинение атомистов в механицизме поэтому само ставит себя вне философского умозрения.



Развитие идеи доказательства философии со времени Парменида тесно увязывается с понятием *знания*. Это понятие получает более конкретное содержание благодаря софистам. Они, отказавшись от предмета под именем первоначала и заменив его значением истинного бытия (Протагор) и истины, фактически отказались от *непосредственного* характера истины, которая занимает у них место абсолютной сущности. Истина в качестве абсолютной цели и сущности, согласно им, должна была быть *выведена* и тем самым доказана. В этом видится вывод о том, что знание в самом себе обнаруживает истину. Предметом философии является абсолютная истина, которую софисты весьма усердно отрицают. Но истину отрицать нельзя, ибо отрицая ее, тем самым ее утверждают. Отрицание истины снимает самого себя. Софисты приблизили это понимание и, как философы, считали абсолютной истиной свои доказательства о том, что истина относительна.

Удивительны по глубине умозрения касательно сущего и истины софиста Горгия. Важно отметить, что под сущим философ имеет в виду отнюдь не бытие как таковое, но скорее его единство с небытием, которое (единство) получает столь многообразные формы<sup>3</sup>.

Сократ придает знанию еще более важное значение тем, что рассматривает его как необходимый путь к Добру, *к истине в себе и для себя*, в отличие от *относительной* истины софистов. Его знаменитое «я знаю, что я ничего не знаю» является иронической оценкой указанного принципа софистов. Предметом специального исследования понятие знания как такового становится, однако, больше всего у Платона. В диалоге «Тезтэт» исследуется этот вопрос, и хотя в заключение диалога мы не находим определенного ответа на вопрос, что такое знание, внимательное прочтение диалога дает основание считать, что Платон понимает *знание как знание знания*. Но того, что философия может существовать лишь как «знание знания», у Платона мы не находим. Эта более высокая точка зрения появляется лишь у Фихте.

В определении знания как тождества субъекта и объекта знание получает значение тождества с самим собою. Очевидно, тем самым оно само становится на место абсолютного. В этом качестве оно

---

<sup>3</sup> Кстати сказать, очень многие специалисты неправомерно отождествляют понятия сущего и бытия, тогда как под сущим у классиков мыслятся их первые принципы, которые в отличие от бытия как такового имеют весьма конкретное содержание.

само должно выступить как начало, предмет и «орудие» познания. Этот во многом *интуитивно* пройденный в истории философии путь развития понятия знания Гегель разворачивает как осознанную *логически* историю сознания в своей «Феноменологии духа». Именно понятием знания знания как орудия и точки зрения философствования завершается этот труд. На этом этапе знание завершает развитие своего понятия и снимается как таковое, ибо оно тем самым постигает объект как самого себя. Но оно уже не знание в собственном смысле, ибо для знания существенное значение имеет отличие себя от объекта. В этом смысле оно есть вообще категория сознания и рассудка. Гегель рассматривает знание знания как *начало* и потому как нечто неопределенное, то есть как то же, что и бытие. А знание в самом себе, тождественное бытию, отличает от знания вообще и обозначает его *логической* идеей, или просто *логическим*.

В истории философии значим момент, когда понятие «знание» как форма доказательства замещается понятием «мышление». Так, Аристотель анализирует не знание, а именно *мышление*. В этом анализе Аристотель фактически выразил понятие истины и путь к ее постижению. При этом то доказательство, которое он исследовал в «Аналитиках», «Органоне» и прочих работах, является лишь абстрактным выражением подлинной сути философского доказательства. Абстрактная же схема последнего содержится в его определении мышления как «мышления мышления». На первый взгляд это тавтология. С точки же зрения логики мышление действительно есть прежде всего *тождество* с самим собою. Это тождество мышления, однако, непросто. Фактически мышление есть *делание* себя таковым тождеством. Путь доказательства истинности лежит через движение мышления в самого себя из «мыслимого», то есть из самого же себя как *предположенного* в виде объекта.

Аристотель отмечает, что мышление есть прежде всего *деление* на «мыслимое» и «мыслящее». Первое движет, второе – движимо. Но первое тождественно второму, следовательно, движет и мыслящее, и, таким образом, мышление в целом есть *самодвижущаяся* сущность. Получается, что *тождество* мышления Аристотель фактически трактует как *самодвижение*. Мышление в моментах деления и возвращения в себя снимает себя как «мыслимое» и как «мыслящее», а следовательно, снимает и себя как таковое. Это сня-

тие мышления в его односторонности и мыслится в понятии *чистой деятельности* (*actus purus*) Аристотеля.

В этом состоит и коренное отличие его точки зрения от понимания мышления Платоном. Последний хотя представил объект мышления в виде идей, все же невольно сохраняет за ними значение *объектов*, существующих наряду с мышлением. «Мыслимое», таким образом, у Платона до конца не снято, и мышление в них не сливается с самим собою. Другое дело в полагающей самое себя «чистой деятельности». В этой последней мышление и мыслит, и делает объект в неразрывном единстве.

Идея мышления как тождества получила широчайшее применение и вместе с тем глубочайшее искажение. Тождество сохранилось и сохраняется в философии и в науках в форме односторонней абстракции и отнюдь не мыслится в форме абсолютного преодоления «своего иного» и в форме абсолютной (без остатка) рефлексии в себя. Кант, например, конкретизировал идею Аристотеля и вместе с тем лишил ее понятия. Тождество мышления он, как известно, представил в форме априорного единства разума («единства трансцендентальной апперцепции»), а снятие объекта – в форме туманного представления о *подведени* многообразия мира явлений под свое изначальное единство. Приняв мышление в качестве основы, Кант оставляет его на уровне *сознания*, которое хотя и мыслится тождественным себе, все же достигает этого тождества посредством *полагания* объекта *вне* себя, в виде недоступной ему «вещи в себе». Ж. П. Сартр, по существу, лишь разъясняет эту точку зрения сознания в философии с той лишь разницей, что он фактически в «вещи в себе» находит необходимость и некую объективность бытия. Причем «вещь в себе» представляет *бытие* в форме *непосредственной* данности, которой противостоит бытие сознания.

Тождество мышления в смысле односторонней абстракции вообще выступает в качестве «орудия» деятельности рассудка, который опускает различие и не «видит» необходимости в выведении последнего из тождества. Любое суждение, взятое в отдельности, построено и имеет в виду тождество субъекта и предиката, но при этом в нем отвлекаются от различия, которое фактически уничтожает положительный характер этого суждения.

У Фихте в тождество мышления («Я», разума) пробивается различие между ним и объективным миром более конкретно, чем у

Канта (подведение многообразия под единство разума). Мыслящее и мыслимое («Я» и «не-Я») у Фихте и соответственно их тождество полагается в виде взаимной *деятельности*. Причем конечный характер деятельности (чистота ее, на языке Аристотеля) преодолевается посредством ее «учетверения», а именно – путем единства пассивности и активности на стороне как «Я», так и «не-Я». Активность «не-Я» выступает как пассивность «Я». Напротив, активность «Я» на стороне «не-Я» проявляется как пассивность. В этой конструкции единство деятельностей субъекта и объекта полагается в «Я», которое выдается Фихте за абсолютный субъект. На самом деле это абсолютное «Я» представляет лишь субъективное заверение философа, то есть имеет значение субъективного субъекта. *Единство не получает выражения в самих сторонах*, что необходимо для доказательства истинности единства. У Фихте, таким образом, отсутствует снятие «Я» самого себя в качестве *предполагающего* указанное единство. Фихте не преодолевает точки зрения *сознания* в философии и органически связанного с ним признания «вещи в себе». Он лишь утончает эту абстракцию тем, что представляет ее в виде *бесконечного толчка* в сторону «Я». А вместо неподвижной границы между разумом и «вещью в себе» он предлагает движение в неопределенную бесконечность субъекта, который снова и снова наталкивается на уходящую от него, но остающуюся непреодолимой границу.

«Я», мышление, разум не возвращается в себя после абсолютной «победы» над объектом и потому остается ограниченным им. В выяснении сути мышления как тождества, возникающего в результате абсолютного снятия инобытия, дальнейший шаг сделан лишь Шеллингом. В своем понятии Абсолюта Шеллинг попытался преодолеть субъективный характер абсолютного «Я» Фихте. В его «философии тождества» предлагается преодоление и снятия самостоятельности и независимости объекта в форме взаимного и встречного *внедрения* субъективного и объективного. Эта идея верна, но недоказуема. Ее истинность, согласно Шеллингу, может быть дана лишь в форме «интеллектуального созерцания». Иначе говоря, это единство, верное по своей сути, не может быть доказано *логически*. Лишь в *воображении* и эстетическом творчестве оно может быть реализовано.

Познание идеи, истинного понятия мышления имеет и фактически имело важное значение в истории всей философии. Однако на этом дело не может считаться законченным. Мышление как таковое не может рассматриваться как окончательная форма предмета и начала философии. Именно такое понимание мышления фактически было характерным для философии Нового времени и затем для Канта. Именно оно привело последнего к субъективному идеализму, ибо мышление как таковое именно в силу его *первичного* акта – *раздвоения* – сразу же противопоставляет себя себе в качестве объекта, то есть «мыслимого». И поскольку оно принимается в качестве *безусловного начала*, оно этим своим «качеством» заражает все последующие определения. Взятое в качестве *первоначала* мышление фактически выступает как рассудок с его неизбежным дуализмом.

На эту «неокончателность», незавершенность мышления, к сожалению, не обратили внимания многие весьма серьезные мыслители, в том числе и отечественные. Так, Э. В. Ильенков в пылу противопоставления «аутентичного» марксизма марксизму догматическому неоднократно высказывал точку зрения, согласно которой предметом философии является якобы мышление. С такой позицией нельзя согласиться не только по причине сказанного выше об односторонности мышления как такового, то есть взятого в качестве *предмета* и *начала* философии, но по причине более очевидной и тривиальной, а именно: мышление как таковое составляет собственный предмет психологии в качестве субъективного духа. Психология, конечно, является основанием системы философии, но не ее ближайшим основанием. Таковым же является философская логика или она же – диалектика. Гегель, предпославший логику остальным формам системы философии – идее природы и идее духа, определяет начало как *логическую* идею (логическое). В понятии логического, как нам кажется, Гегель стремится преодолеть указанную односторонность мышления. И доказательство он понимает как развитие логической идеи прежде всего. Только затем необходимость и последовательность понятий, постигнутая в логике, применяется в философском познании природы и духа.

*Развитие концепции доказательства в философии Гегеля.* Каждый термин в названии этой рубрики может показаться достаточно дискуссионным. Действительно, оно может вызвать ряд серьезных вопросов. Среди них, пожалуй, главный – существует ли

вообще концепция доказательства в философии, и если даже существует, то разве всего одна? Есть ведь немало серьезных возражений по поводу единой философии, а тем более единого понимания истины. Многие специалисты ставят под сомнение необходимость и правомерность доказательства в философии как такового. Последнее связывается лишь с точными или «строгими» науками, философия же снисходительно освобождается от сознательно применяемого метода доказательства.

На первый взгляд и сам Гегель отказывается от термина «доказательство», стремясь отмежеваться от «старой» метафизики. Этот термин он заменяет, как известно, «развитием понятия», что не меняет смысла требования – превратить философию в науку. К тому же Гегель широко пользуется термином доказательства и часто повторяет мысль о том, что в философии все должно быть обосновано и доказано. Он придает доказательству диалектический смысл: доказать «означает в философии показать, как предмет через самого себя и из самого себя делает себя тем, что он есть»<sup>4</sup>. Гегель дополнил диалектику элементом «рефлексии в себя», благодаря которой сначала снимается непосредственность основания, а затем снимается также непосредственность и самого снятия. «Нервом» доказательного изложения логической системы является так называемый принцип абсолютной отрицательности.

Несмотря на различные формы доказательства, в философских системах сохранялось главное, что позволяет говорить о его единой концепции, а именно – прогрессивное движение мысли от всеобщего (принципа) к конкретному в рамках целостной системы.

Говоря о доказанности философии, о превращении ее в науку, о чем говорил Гегель как о цели своего учения, мы отнюдь не разделяем того мнения, будто речь идет о некоей тотальной редукции всей философии и всякого философствования к строгой логической схеме. На самом деле имеется в виду поиск неких *последних оснований* этой науки. Важнейший взгляд Гегеля на развитие концепции доказательства состоит в том, что он построил логическую систему и *сознательно* применяет ее в качестве, так сказать, методологии по отношению к остальным двум формам философии. То,

---

<sup>4</sup> Гегель, Г. В. Ф. Указ. соч. – Т. I. – С. 142.

что он «опрокидывает» эту систему в систему природы и духа, можно рассматривать как «недостаток» только с точки зрения «слепого» интуитивизма и «бессознательного» (без метода) философствования. Философствование же без метода уже Декарт сравнивает с блужданием в лесу без компаса.

*Идея единства философии как форма ее доказательства.* Со времени античного скептицизма в философии прочно закрепилось убеждение, что философское знание лишено единой истины, поскольку его системы очевидным образом противоречат друг другу. Историю философии можно было бы назвать «естественно-историческим» процессом, как и историю общества (К. Маркс). Естественным этот процесс можно назвать в том смысле, что в сознании авторов следующих друг за другом систем, как правило, либо совсем отсутствовала мысль о преемственности принципов, либо она выражалась частично и неопределенно. Чаще всего смена систем следовала «правилу» противоположности и противопоставления, в котором единство не улавливалось и даже сознательно исключалось. Однако внутренняя логика мирового Логоса «следила» за осуществлением последовательности философской мысли. В конце XVIII – начале XIX в. благодаря развитию философии идея ее единства становится наиболее очевидной. Гегель ухватился за эту идею и настойчиво утверждал, что нет ни одного принципа всемирной философии, который он не включил бы в свою «Логiku». Достигнутое ранее знание, утверждает Гегель, нельзя ничем заменить, ибо оно истинно, и нужно лишь найти его место в системе. Свою задачу он видел в обосновании того, что сам по себе истинный принцип из прошлого не является *конечной или высшей формой* абсолютной сущности. Так, в частности, Гегель поступает в отношении принципа системы Спинозы: его понятие субстанции он признает истинным, однако субстанция не является высшей конечной формой абсолютного.

Одним из доказательных свидетельств становления самого единства является процесс формирования *субъекта* философствования и философии. «Зародыш» субъекта содержится уже в понятии первоначала. Последнее уже в простейшем виде понимается как *в себе* деятельное и творческое, как порождающее все более конкретные явления. Из субстанции «вырастает» субъект. Очевидна «бессубъектность» атомизма, где главным действующим «ли-

цом» являются атомы, движение которых лишено цели и смысла. Мир без субъекта являет собою картину «голых» необходимости и случайности. Поэтому когда высказывается идея всеобщего субъекта в виде Нус(а) Анаксагора, в философии наступает коренной переворот.

Благодаря этому принципу Анаксагора идея субъекта у Протагора и софистов могла приобрести форму *человека*, а смысл первоначала принимает на себя понятие *истины*. Человека человеком поистине делает лишь познание, а результат и цель последнего – истина.

Впрочем, понятие «человек» в философии явно преувеличено без достаточного на то основания. Ведь уже у софистов, поскольку речь идет о философии, а не о жизни вообще, «человек» – прежде всего лишь «оболочка» таких познавательных форм, как *ощущение* и *рассудок*. Именно эти последние являются «орудием» наполнения этой оболочки социальным содержанием – учением права и морали. Человек как нечто единичное есть лишь видимость истинного содержания, которое на самом деле является всеобщим человеком – носителем морали и политики (зоо politikon, по Аристотелю). В лице софистов (Протагора и других) философия обрела субъекта, который из внешнего созерцателя и «рассказчика о сущем» стал самим бытием и истиной. Но куда же подевалась субстанция? Неужели она уже здесь отпадает без всяких последствий? Она вошла, внедрилась в самого субъекта. Теперь она есть объективная сущность самого субъекта (человека) в виде истины и добра (Сократ).

В понятии добра завершается абстрагирование от эмпирической единичности человека – «оболочки», и одновременно с этим человек наполняется значением истинной единичности. Истиной софистов была *польза*, истиной Сократа – *добро* как всеобщая истина всех людей. Эту последнюю истину человек вообще может реализовать лишь в обществе, устроенном как *государство* (Платон). Государство есть истинное начало человека, не историческое, а *понятийное* начало.

Предмет вообще включается в систему не раньше, чем он будет идеализован, то есть выступит как *вывод* из безусловного начала. Многие говорили и размышляли о государстве до Платона, однако



оно стало истинным предметом и истинно было понято, лишь когда его идея явилась следствием развития идей *добра* и *блага* как первых начал.

*Философская система как условие реализации доказательства.* Анализ вклада Гегеля в развитие концепции доказательства предполагает также более подробное исследование его понятия и реализации идеи системы. Первое, на что было обращено внимание критиков Гегеля начиная с Фейербаха и младогегельянцев К. Маркса и Ф. Энгельса – это неприятие идеи «замкнутости» и завершенности его системы.

Давно «опровергнуто» и серьезно не воспринимается утверждение Ф. Энгельса о наличии у Гегеля рокового противоречия между завершенной системой (закрытой) и непрерывно действующим диалектическим методом. Однако эта критика значительно серьезнее, чем может показаться на первый взгляд. Ведь в ней косвенно ставится вопрос о сущности системы в философии. Действительно, как совместить бесконечность развития мысли с идеей завершенности и, так сказать, с «конечностью» системы определений разума? В абстрактной форме Гегель сам ответил на указанное противоречие в анализе диалектики конечного и бесконечности. Однако применительно к системе категорий это положение нельзя было бы считать исчерпывающим. Разум как таковой есть познание самого себя; в этом отношении он не безграничен и система *форм его деятельности* конечна. В указанном «противоречии» между системой и методом очевидно содержится *паралогизм*. А именно: логическая система Гегеля есть не бесконечно расширяющееся и углубляющееся познание бесконечного множества предметов, а система логических «функций» в самопознании разума. Логическая система завершена, но она не конечна, поскольку ее конец – абсолютная идея – возвращается в начало, то есть она сама себя замыкает. Не только в мышлении, но и повсюду мы имеем дело с «замкнутостью» систем. Например, таково растение, насекомое и вообще живое существо, метаморфозы которого представляют собою возвращение в начало. В отличие от явлений природы возвращение духовных образований, в частности возвращение логической системы в свое начало, призвано к тому, чтобы снять непосредственность начала, что означает его доказательство.