

В.К. Шохин

ФИЛОСОФСКИЙ РЕАЛИЗМ: ПЕРВЫЕ ГОДЫ ЖИЗНИ

Шохин Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

Хотя идеи, свойственные мировоззренческому формату реализма (как и ирреализма) восходят еще к Античности, соответствующий метафилософский концепт начал кристаллизоваться только в конце XVIII в. Статья посвящена начальному периоду становления понятия философского реализма, который охватывает двадцатилетие от первого издания кантовской «Критики чистого разума» (1781) до шеллинговской «Системы трансцендентального идеализма» (1800). Сам термин почти на восемьдесят лет запоздал в сравнении с термином «идеализм» (введенным в 1702 г. Лейбницем), и Кант ввел его как коррелят «трансцендентального идеализма» скорее всего для того, чтобы дистанцировать свою систему от системы Беркли, которому он был обязан никак не меньше, если не больше, чем Юму. Их родство уточняется в статье через оптику интеркультурной философии: в обеих системах, как и в буддийской виджнянаваде, корневым заблуждением разума считалась его вера в то, что он может воспринимать объекты как существующие сами по себе, независимо от его деятельности. Автор статьи становится на сторону Фридриха Якоби, предлагая уточнения преимуществ его «простого реализма» в сравнении с «ненастоящим реализмом» Канта. Вместе с тем проводится различие между трансцендентально-идеалистической доктриной Канта и реалистическим потенциалом его философии, который, по мнению автора, становится более понятным после теории реализма Хилари Патнэма. В этом контексте сам кантовский термин «трансцендентальный реализм» может приобрести уже не отрицательные, но самые конструктивные коннотации. Предлагается и раскрытие кантовского реалистического потенциала для современной онтологии через имплицитно содержащуюся в его системе стратификацию уровней реальности. В противоположность этому диалектические упражнения с корреляциями идеализма и реализма у Фихте и Шеллинга автору представляются имеющими интерес только для историка философии.

Ключевые слова: онтология, идеализм, реализм, трансцендентальный идеализм, эмпирический реализм, критическая философия, философия здравого смысла, диалектические игры, доктрина виджнянавады, уровни реальности

Для цитирования: Шохин В.К. Философский реализм: первые годы жизни // Философский журнал / Philosophy Journal. 2024. Т. 17. № 1. С. 102–122.

Когда, собственно, появился сам термин *реализм* в качестве обозначения базового философского мировоззрения, ставшего в конце XX в. объектом подробных дискуссий в аналитической традиции? И стал ли он исходной фоновой матрицей для самоидентификации оппозиционных ему философских направлений только тогда или значительно раньше? И можно ли вообще определять здесь более-менее точные даты?

До Канта

Приблизительные скорее всего можно. Так, точно известно, что Готфрид Сен-Викторский в версифицированном сочинении «Источники философии» (1175) прямо писал о полемике «реалистов» и «номиналистов», что в XIII в. первые и вторые трактовались иногда как последователи, соответственно, «древней» и «новой» философии и что в XV в. в эдикте одного очень известного монарха, Людовика XI, *reales doctores* (Аристотель, Аверроес, Альберт Великий и другие) противопоставлялись их оппонентам (Уильям Оккам, Григорий из Римини и другие) как те, кому следует подражать, тогда как сочинения вторых следует относить к запрещенным¹. Потому, кажется, тезис о средневековой терминологизации обсуждаемого философского мировоззрения можно считать доказанным. На что есть и авторитетные свидетельства: и Гегель в «Лекциях по истории философии» (третье издание) и Вильгельм Круг в «Словаре философских наук наряду с их литературой» в 1820-е гг. установили, что термин *реализм* употребляется в их время в *ином* значении, чем в средневековье².

Установили неправильно: термина *Realismus* до близкого к ним времени вообще не было, так как суффикс «изм» появляется с изменением, если угодно, самой морфологии философского дискурса. Из того, что философы, считавшие, что не только отдельные вещи, но и родовые понятия, которые в них экземплифицируются, имеют бытие большее, нежели только мыслительное или звуковое, могут считаться одними из философских предков реалистов эпохи Гегеля и Круга (ибо реализм предписывает реальность большому объему объектов, чем номинализм), представляется очевидным. Но быть только кого-либо предком и этим самым кем-либо – не одно и то же. О реализме как о *философской системе*, а не только как о важной, но все же частной доктрине до XVIII в. речь еще не дошла.

Так когда же все-таки появляется *реализм* не в новом смысле, а в начальном? Позже, чем *идеализм*, который до самого недавнего времени мыслился как его непосредственный антоним. Ведь в 1702 г. Лейбниц в одном из «Ответов на рассуждения Пьера Бейля» противопоставляет друг другу воззрения Эпикура и Платона таким образом, что согласно первому воззрению все, что происходит с индивидом, происходит только в теле механически (как будто нет души), а согласно второму – только в душе (как будто нет тела). Последователей первого воззрения он называет материалистами

¹ Hoffmann F. Realismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII. Basel u.a., 1976. S. 149.

² Ibid. S. 148. Позже и Я. Фриз писал о способах примирения реализма с номинализмом, разумея участников спора об универсалиях (Fries J.-F. Die Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Halle, 1840. S. 177).

(Matérialistes), последователей второго – идеалистами (Idéalistes)³. Свою же собственную позицию он трактует как срединную и включающую в качестве частичных истин («то, что хорошее в них») «обе гипотезы», находя центр управления и телесными и душевными явлениями в своей знаменитой предустановленной гармонии (l'Harmonie préétablie), которую рекомендует как суверенное начало.

Историю идеализма как последовательной философской доктрины нередко начинают с Джорджа Беркли, младшего современника Лейбница. Гениальность ирландского философа обнаруживается уже в том, что он практически сформировал всю свою оригинальную систему еще студентом Дублинского университета в философском дневнике, в виде записных книжек (названы впоследствии издателями «Философские комментарии») в 1707–1708 гг. Лейбниц впоследствии считал его выскочкой, а он, в свою очередь, называл Лейбница среди тех, кто способствовал продвижению атеизма, но их философская близость, несмотря на то, что континентального философа однозначно относят к рационалистам, а островного – к эмпирицистам, также сомнения не вызывает. Ведь для немецкого философа подлинной реальностью обладали только духовные субстанции (монады), и то же самое можно сказать и о британском. Разница только в том, что он не остановился на полпути и не стал искать середины между «гипотезой Платона» и «гипотезой Эпикура», решительно устранив вторую.

Философский дневник Беркли содержит прямую констатацию того, что он называет «имматериалистической гипотезой»⁴. Почему он избрал именно этот термин, а не «идеализм»? Может быть, потому, что цитированный текст Лейбница не был ему доступен, может быть, и потому, что не хотел солидаризироваться с половинчатой (с его точки зрения) позицией последнего, но скорее всего, чтобы заострить свое полемическое оружие против материалистов, которых он тут же и упоминает. А доктрина имматериализма записных книжек строится из следующих пропозиций. Не только вторичные качества, но и первичные, на разделении которых настаивал Локк, в материи не существуют. Общепринятая характеристика материи как бесконечно делимой также является ошибочной. Ничего не воспринимается кроме идей, и ощущения могут быть похожи только на ощущения (но не на то, что называется материальными вещами). Если допустить существование протяженных и твердых субстанций помимо сознания (mind), то оно не могло бы их воспринимать (как бы по древнему принципу «подобное познается подобным»). Тела существуют только в меру их восприимчивости, и если нет для их восприятия конечного субъекта, есть бесконечный (Бог). То, что принято считать протяженностью тел, на самом деле есть сосуществование разнообразных перцепций (он их называет, правда, мыслями – thoughts). «Все воспринимаемые нами вещи есть, во-первых, мысли, во-вторых, способности воспринимать мысли, в-третьих, способности вызывать мысли, причем ничто из перечисленного в любом случае не может существовать в инертной, лишенной чувств вещи»⁵.

В «Трех разговорах между Гиласом и Филонусом» (1713) философ утверждает, что никто – ни материалист, ни имматериалист – не мог бы претендовать на то, что имеет точное представление о Божестве, его атрибутах

³ Leibnitz G.W. Die philosophischen Schriften. Bd. 4. Berlin, 1880. S. 560.

⁴ Беркли Дж. Сочинения. М., 1978. С. 41.

⁵ Там же. С. 42.

и действиях⁶. Утверждение, вряд ли могущее впечатлить новизной, однако, важно, что британский философ употребляет слово «материалист» явно расширенно в сравнении с тем, что вкладываем в него мы. Для него это далеко не только признание материи и ее продуктов единственной реальностью, но и просто допущение экстраментального существования объектов, т.е. как раз то, что позже и было понимаемо как раз как реализм.

Немного позже мы встречаемся с «идеализмом» в латинском сочинении «философского внука» Лейбница Георга-Бернгарда Бильфингера «Философские прояснения относительно Бога, человеческой души, мира и проявлений вещей» (1725), в которой излагаются основные положения философии Вольфа. В §115 учение идеализма суммируется как доктрина, согласно которой «существует бесконечный Дух, а также и конечные духи, от него зависимые, и ничего не существует кроме них»⁷. Но время для «реализма» пока не наступает.

Кант: реализм трансцендентальный и эмпирический

Он появляется только вместе с радикальным изменением в эпистемологии, и, как и в сегодняшней философии, он обсуждался в эпистемологическом же преимущественно контексте. Это был кантовский «коперниканский переворот», в соответствии с которым не конституция нашего познания сообразуется с вещами, но они с ней. Если естественное сознание может сомневаться в том, что помимо множества лошадей и звезд существуют в дополнение к ним еще отдельные «лошадность» и «звездность», но не может сомневаться в том, что обычные лошади и звезды существуют отдельно от этого сознания, сами по себе, и воспринимаются им правильно – такими, как они воспринимаются, – то их отдельная от сознания реальность проблематизироваться не может. Но если и то и другое отрицается, но при этом они все-таки не считаются и чистыми продуктами нашего сознания, то вопрос об их реальности не может не ставиться.

Этот новый, промежуточный статус эмпирических вещей не мог не вызывать прямые ассоциации с берклианским идеализмом, и в анонимной рецензии на первое издание Первой Критики в «Гёттингенских ученых записках» (1782), авторы, пожелавшие из малодушия остаться анонимными⁸, постарались убедить читателя в том, что разницы между ними нет. Канту как идеалисту вменялись как отрицание прав внешних чувств, так и сенсуализм, а также наполнение всего внешнего мира «материей» лишь наших представлений и законов рассудка⁹.

Конечно, это было упрощением, но объективно кантовская система не могла бы сложиться ни без имматериализма Беркли, ни без дистанцирования от последнего. Сам его трансцендентальный метод можно трактовать, в историко-философской перспективе, как критику имматериализма при его

⁶ Там же. С. 351.

⁷ Это важное свидетельство приведено Г. Цельтнером в знаменитом историко-философском лексиконе, который основал Иоахим Риттер (*Zeltner H. Idealismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. IV. Basel u.a., 1976. S. 30, 33*).

⁸ Ими оказались весьма авторитетный в свое время вольфианец Иоганн Федер и очень уважаемый Кантом Христиан Гарве.

⁹ См.: <http://www.gavagai.de/HNP35.htm> (дата обращения: 26.11.2020).

частичной рецепции. Хотя Кант считал, что это Юм пробудил его «от догматического сна», на деле роль «будильника» сыграл ирландский епископ (его «звонки» очень хорошо слышал и сам Юм), так как нужна была грандиозная философская провокация, чтобы подвергнуть сомнению то, что мы непосредственно воспринимаем вещи сами по себе. То, что сам Кант это влияние не признавал, значения не имеет: берклианский имматериализм был слишком «анархичен», чтобы с ним солидаризироваться, а иметь предтеч в «коперниканском перевороте» не хотелось¹⁰. Но здесь ничего удивительного нет: «философская неблагодарность» составляет рабочий режим развития философии в любой части света. Так или иначе настойчивейшее самодистанцирование от Беркли побудило Канта представить целую типологию идеализма, а необходимой коррелятивной тенью идеализма и стал реализм, сама терминологизация которого вполне возможно так и датируется 1781 г. – годом первого издания «Критики чистого разума».

В этом первом издании различие видов реализма как категориальных теней разновидностей идеализма представлено прежде всего в разделе о паралогизмах чистого разума – в критике четвертого паралогизма, касающегося восприятия внешних вещей. *Трансцендентальный реализм* (ein transzendentaler Realismus) – это противоположность трансцендентальному идеализму, согласно которому все явления суть только представления, а не вещи в себе, а пространство и время являются лишь чувственными формами наших созерцаний. Согласно трансцендентальному реализму и пространство со временем суть нечто данное нам независимо от нас, и внешние явления мыслятся вещами самими по себе, независимыми от нашей способности к их восприятию (букв. «чувственности» – Sinnlichkeit), существующими, соответственно, вне нас и, добавляет Кант, «согласно чистым рассудочным понятиям» (also auch nach reinen Verstandesbegriffen)¹¹. Но последователь этого трансцендентального реализма, как можно понять Канта, не только заблуждается, считая внешние вещи существующими самими по себе, но еще и как бы выдает себя не совсем за того, кто он есть, а «подыгрывает эмпирическому идеализму». А именно он полагает, что все представления о вещах недостаточны для удостоверения действительности объектов этих представлений (кажется, в духе Беркли).

Трансцендентальный идеалист может быть и *эмпирическим реалистом* (ein empirischer Realist), т.е. как бы дуалистом, признавая существование

¹⁰ О реальной близости двух великих философов написано вполне достаточно. Так, согласно М. Айерсу, оба отстаивали зависимость вещей от разума, считая ее гарантией против скептицизма (Ayers M.R. Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism // Royal Institute of Philosophy Supplements. 1982. Vol. 13. P. 51–69). Еще более известна та статья, на которую Айерс опирается и которая до сих пор вызывает живое обсуждение: Turbayne C. Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // Philosophical Quarterly. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244. Подробному обсуждению корреляций кантовского и берклианского идеализма была посвящена специальная монография: The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant. L.; N.Y., 1989. О доступности сочинений Беркли для Канта см.: Winkler K.P. Berkeley and Kant // Kant and the Early Moderns. Princeton, 2008. P. 142–143. «Философская неблагодарность» Канта по отношению к Беркли не вызывает ни малейшего удивления при учете его последовательного дистанцирования от И. Тетенса, чье основное сочинение, по свидетельству И. Гамана, лежало у него на столе во время всей работы над «Критикой чистого разума». О взаимоотношении двух философов см.: Krouglov A.N. Tetens und die Deduktion der Kategorien bei Kant // Kant-Studien. 2013. Bd. 104 (4). S. 484–489.

¹¹ Kant I. Gesammelte Schriften. Bd. 4. Berlin, 1911. S. 336.

материи в пределах самосознания, или, по-другому, признавая на самом деле только действительность представлений в сознании. Этот эмпирический реалист – и такова позиция самого Канта – считает материю лишь явлением, которое вне нашей «чувственности» есть ничто, а представления считает внешними, но не в том смысле, что они относятся к вещам самим по себе, а в том, что «все находится вне друг друга, а оно само, пространство, находится в нас»¹².

Теперь выясняется, в чем преимущество этого эмпирического реализма, который трактуется уже не просто как совместимый с трансцендентальным идеализмом, но и как его философский синоним (*ist ein transcendentaler Idealist ein empirischer Realist*) перед реализмом трансцендентальным. Он рассматривает предметы чувств как не отличные от самих чувств, именно в этом смысле признавая за материей как явлением действительность, непосредственно воспринимаемую. Трансцендентальный же реалист вынужден рассматривать предметы чувств как отличные от самих чувств, а потому для него – великий философ не договаривает, но подразумевает – переход от восприятий к объектам не является столь же «плавным» и даже удовлетворительно объяснимым. Но здесь выстраивается и второе уравнение: эмпирический идеализм = трансцендентальный реализм¹³.

Напоследок Кант выдает и прямой «сертификат» эмпирическому реализму – своему собственному – за то, что тот признает «нечто действительное в пространстве» и само пространство как действительность утверждая в то же время, что оно со всеми явлениями находится только в нас. Подчеркивается, что в этом пространстве реальное (*das Reale*) как материал всех объектов созерцания дано действительно и независимо от всякого вымысла и в то же время в нем не дано ничего вне нас, поскольку само пространство вне этой перцептивности есть ничто¹⁴. Подчеркивая свой реализм в указанном смысле, Кант несомненно противопоставляет себя Беркли.

Во втором издании Первой Критики (1787) эти положения закрепляются и предлагаются лишь некоторые уточнения. В шестом разделе антиномий чистого разума, где позиционируется «трансцендентальный идеализм как ключ к разрешению космологической диалектики», подтверждается, что «реалист в трансцендентальном смысле» (*der Realist in transcendentaler Bedeutung*) превращает представления – модификации нашей перцептивности – в вещи сами по себе (*an sich subsistierende Dinge*). При этом Кант не упускает случая дистанцироваться от «обесславленного эмпирического идеализма» (подразумевается, конечно, Беркли), который, допуская собственную действительность пространства, отрицает существование в нем самих протяженных сущностей и устраняет всякое различие между мечтой и реальностью¹⁵. Но вот и новый аргумент – от практического разума. Окажется, поддавшись обману трансцендентального реализма, мы с неизбежностью лишаемся и природы и свободы. Но, как можно понять Канта, в большей мере этот реализм блокирует все же свободу, чем природу¹⁶.

¹² Ibid. S. 370.

¹³ Ibid. S. 371.

¹⁴ Ibid. S. 375.

¹⁵ *Kant I. Gesammelte Schriften*. Bd. 3. Berlin, 1911. S. 519.

¹⁶ Ibid. S. 571.

Кенигсбергский гений смог, сам того, вероятно, не желая, поставить вопрос о соотношении идеализма и реализма в определенном смысле в самый центр внимания всего, что принято называть немецкой классической философией. Он спровоцировал и решительные выступления в защиту «нормального реализма», и новые подходы к классификации обоих направлений философии, и (отчасти и своими недосказанностями) попытки реконструировать его собственный «эмпирический» подход в новых спекулятивно-метафизических контекстах.

Якоби и Вреде: реализм веры и здравого смысла

Если Федер и Гарве критиковали трансцендентальный идеализм Канта, недостаточно его поняв и не предложив альтернативы (см. выше), то Фридрих Генрих Якоби его хорошо понял и альтернативу предложил. Этому и был посвящен диалог «Дэвид Юм о вере, или идеализм и реализм» (1787), вышедший практически одновременно со вторым изданием Первой Критики.

То, что Кант называет эмпирическим реализмом, равнозначным трансцендентальному идеализму, на деле, согласно Якоби, реализмом не является. То, что вещи нам являются как внешние по отношению к нам, не требует никакого доказательства, поскольку мы это просто знаем. Но это и не может быть доказано потому, что здесь, «следуя строгому употреблению философских понятий, это знание есть некая вера (*ein Glauben*)», и в обычной жизни мы это не оговариваем – как нечто само собой разумеющееся¹⁷. При этом Якоби ссылается на главу шотландской школы здравого смысла Томаса Рида (1710–1796), который определял чувственное восприятие как представление о вещи, «связанное с верой в существование его внешнего объекта»¹⁸. Понятия и категориальные суждения ничего не приобретают, если не выводятся из опыта (т.е. если являются априорными) и являются предсуждениями (*Vorurteilen des Verstandes*), но скорее наоборот, они могут иметь универсальную значимость только если исходят из единичных вещей¹⁹. Философ снова проводит различие между подлинным реализмом и кантовским, состоящее в том, что «то, что мы, реалисты, подлинные объекты называем вещами, от наших представлений независимыми», в кантовском отрицается²⁰.

А в приложении к тому же опусу, называемом «О трансцендентальном идеализме», Якоби уже не воздвигает оборонительные сооружения вокруг реализма, а совершает сильный рейд на территорию философского противника. Основная проблема с трансцендентальным идеализмом, а потому и со всей системой Канта состоит в том, что она содержит неразрешимое противоречие между правильной, реалистической посылкой о том, что в чувственном восприятии предметы отпечатываются в чувствах, вызывая таким образом представления, и игнорированием того, что «слово “чувственность” [постоянно употребляемое Кантом. – В.Ш.] тотчас лишается всякого смысла, если не понимать под ним особого реального посредника

¹⁷ *Jacobi F. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau, 1787. S. 21–23.*

¹⁸ *Ibid. S. 27.*

¹⁹ *Ibid. S. 119–120.*

²⁰ *Ibid. S. 216–217.*

между одним реальным и другим реальным»²¹. По автобиографическому признанию Якоби, это исходное противоречие кантовской системы заставляло его по нескольку раз перечитывать «Критику чистого разума», потому что его постоянно сбивало с толку то, – и эта очень эффектная формулировка неоднократно повторялась многими философами и позднее, – что «без упомянутой предпосылки я не мог войти в систему, а с этой предпосылкой не мог в ней остаться»²².

Якоби подробно раскрывает свой афоризм. «Остаться с этой предпосылкой совершенно невозможно, потому что убеждение в объективной значимости нашего восприятия предметов вне нас как вещей самих по себе, а не как чисто субъективных явлений лежит в основе этой предпосылки, как и убеждение в объективной значимости наших представлений о необходимых отношениях этих предметов друг к другу и их существенных связях, как *объективно реальных определений*. Все это – утверждения, которые никоим образом невозможно соединить с кантовской философией, ибо последняя постоянно носится с одной мыслью: доказать, что как сами предметы, так и их отношения есть чисто субъективные сущности, всего лишь определения нашего собственного Я и никоим образом не существуют вне нас»²³. Опыт же общечеловеческий объясняется у Канта из двух маловразумительных понятий – из «трансцендентального нечто» (подразумеваются вещи в себе), о котором ничего сказать нельзя и которое каким-то необъяснимым образом «аффицирует нас предметами» и из силы воображения как «некой слепой и по всем направлениям связующей способности»²⁴. Да и само слово «предмет» не совсем законно употребляется в кантовской философии, ибо он, по общепринятому словоупотреблению, должен обозначать вещь, которая в трансцендентальном смысле должна существовать вне нас²⁵. В итоге для того, чтобы прийти в согласие с самим собой, трансцендентальный идеалист должен отказаться от своей половинчатости и «иметь мужество утверждать жесточайший идеализм, которому еще никогда не учили, и не бояться даже упрека в спекулятивном эгоизме, потому что он не сможет остаться верным своей системе, если захочет отклонить от себя хотя бы даже это последнее обвинение»²⁶.

Если о Канте что-то знает любой сколько-нибудь образованный человек, а о Якоби любой изучавший историю философии, то об Эрнесте (Эрхарде) Фридрихе Вреде (1766–1826) скорее всего только составители немецкой Википедии. Ни в одном биографическом словаре, ни в подробнейшем словаре философов Рудольфа Эйслера сведения о нем не сохранились, хотя это был очень разносторонний ученый. Евангелическая теология, математика, механика, физика, геология, гидрология, атмосферология и не только были предметами его публикаций. Для нас же интересно, что самая первая среди них называлась «Антилогия реализма и идеализма: испытание первых основ систем мысли Лейбница и Канта» (1791). Так совсем еще

²¹ Цитируем перевод, опубликованный в монографии: Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М., 2010. С. 550.

²² Там же. С. 550–551.

²³ Там же. С. 551.

²⁴ Там же.

²⁵ Это было совершенно верное наблюдение, поскольку само слово Gegen-stand означает то, что противостоит мне.

²⁶ Там же. С. 553.

неизвестный писатель решился ответить на вызов крупнейшего философского авторитета. Возможно, что и после знакомства с идеями Якоби.

Аргументы против Канта суммируются, после длительного рассмотрения, в заключительном §24 «Основание для схематизации реализма». Никакие «софизмы» не могут поколебать нас в том, что процесс познания требует реального субъекта и реальных предметов, находящихся в действительном пространстве, времени и движении²⁷. Они и обеспечивают апостериорную (не априорную) схему познания и, соответственно, «основание (die Basis) всего систематического порядка в доктринальном понятии реализма (der Lehrbegrif des Realismus)». Об этом можно было бы говорить много, но важен вывод о том, что идеализм не может устранить реализм как систему из мира рассудка (Verstandeswelt). Преимущество реализма состоит прежде всего в том, что если из идеального нельзя вывести реальное как нечто объективно определенное (etwas objectiv Bestimmtes), то противоположное выведение возможно²⁸. Критические возможности реализма никак не меньшие, чем идеализма, и их особенность в том, что они основываются на здравом смысле (Gemeinsinn)²⁹.

Научное познание как таковое имеет два «титула» – как математическое и догматическое: первое есть дело созерцания (Anschauung), второе – рассудка (Verstand). К первому идеализм не может прибавить ни одной здоровой толики уже потому, что не позволяет считать субъект (и свое Я, и Я других) отличным от объекта, без чего никакое познание невозможно. При этом затруднительно единство в истолковании объектов, а это противоречит требованиям науки. «Догматика» еще в большей мере требует различения субъектов и объектов. Потому дискурсивная наука, основывающаяся на идеализме, в любом случае должна оказаться иллюзорной, и «только при реализме можно рассчитывать на внешнее соответствие наших субъективных «мыслевыражений» (Gedankenformeln) [действительности], на объективную истину»³⁰.

После всего сказанного в его книге, – завершает Вреде, – непредвзятый читатель вполне может судить, действительно ли реализм заслуживает, по выражению одного автора, названия «наследственного греха философии» и основывается на произволе мысли, а также определить, какая из двух философских систем является более плодотворной и может в большей мере расширять наши научные познания. При этом следует учесть и то, что один из значительных «северных мыслителей» (снова без имени, но, скорее всего, Рид) стал на сторону реализма.

Фихте и Шеллинг: диалектика идеал-реализма

В противоположность только что рассмотренным авторам, отстаивавшим с разной степенью убедительности философский реализм перед покушением на него со стороны кантовской философии, те двое, к которым мы

²⁷ *Wrede E.G.F. Antilogie des Realismus und Idealismus. Zur nähern Prüfung der ersten Grundsätze des Leibnitzschen und Kantischen Denksystems. Halle, 1791. S. 334.*

²⁸ *Ibid. S. 335–336.*

²⁹ *Ibid. S. 336.*

³⁰ *Ibid. S. 340.*

перейдем сейчас, занимались улучшением этой философии, а именно, предложенной в ней версии идеализма, а в процессе этой «реформации» редактировали и понимание реализма. Как отмечал проницательный Якоби, с признанием реального восприятия вещей в кантовской системе нельзя оставаться. Они и не стали этого делать, на словах выражая этой системе полную лояльность.

В своем программном (и не совсем «интеллигентном») произведении «Основы общего наукоучения» (1794) Фихте различает несколько видов идеализма. Старый идеализм – прежде всего лейбницевский, который иногда обозначается и как трансцендентный – есть учение о предустановленной гармонии. Его основная черта (и ошибка) в том, что он принимает существование вещей вне нас (II, §4, E I)³¹. Далее, он обозначается (здесь воспроизводится кантовская терминология) и как догматический идеализм, но непоследовательно, так как тут же идентифицируется и как реализм, тогда как идеализмом (без прилагательных) иенский философ обозначал новый (свой) идеализм.

Но «догматический идеализм» не просто устраняется новым, а скорее, как бы сказал Гегель, «снимается» в нем. Оказывается, он в частичном виде как бы воспроизводится на второй ступени фихтевского онтологического процесса – когда Я полагает не-Я³². На самом деле не-Я получает всю свою реальность только от Я, но рефлексия, соответствующая этой второй ступени, «обосновывает своеобразный догматический реализм: перенесение не может быть осуществлено, если не предположить уже некоторой независимой реальности не-Я, некоторой вещи в себе»³³. Таким образом, мы имеем дело со своеобразным философским инклюзивизмом: кантовский трансцендентальный идеализм включается в фихтевский в качестве некоторой ограниченной истины, актуальной на промежуточной стадии диалектического процесса, но преодолеваемой на стадии конечной.

На деле, однако, выстраиваются целых три идеализма: первый, низший, признает, как мы знаем, еще существование экстраментальных вещей, второй производит все представления из Я, но он также еще не является высшим. А далее вводится разграничение, доступное интеллекту только самого Фихте – между идеализмом качественным и количественным, – при том, что они коррелируют и с соответствующими разновидностями реализма – реализма не в общезначимом смысле, но опять-таки только в фихтевском, при котором вводятся рассуждения об уровнях конечности Я и познания этой конечности. Качественным реализмом оказывается такое воззрение, при котором признается некоторое воздействие не-Я на Я, вследствие которого его деятельность «несколько парализуется». А количественный реалист признает, что полагание реальности в не-Я совершается для Я лишь «в силу закона основания»³⁴.

Это чисто внутренняя логика, в которую ограничен доступ извне даже для самых гениальных философских умов: недаром и Кант фактически

³¹ Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. М., 1995. С. 327.

³² Напомним, что в первой фазе этого процесса Я полагает самое себя (и в этом положении как деятельность и существует, не будучи духовной субстанцией), а в третьей в дело вводится абсолютное Я, которое выступает в виде некоего синтеза тезиса (Я полагает Я) и антитезиса (Я полагает не-Я).

³³ Там же. С. 346.

³⁴ Там же. С. 354–356.

отказался от распутывания паззлов этого сочинения, которое якобы было призвано лишь уяснить его собственную мысль, и ссылался только на рецензию на него³⁵, другие же до поры до времени лишь делали вид, что что-то в этом понимают. Отметим по ходу дела, что эта монологическая логика маркирует начало дискурса безответственности в европейской философии (кульминирующего в постмодернизме), когда ответственность за непонимание того или иного мыслителя, предлагающего «высокоспекулятивную» магию слов³⁶, стала возлагаться только на его читателя.

Чуть более «читаемое» в связи с двумя системами мировоззрения было сформулировано Фихте в контексте попытки диалектического примирения противоположностей, происходящих из кантовского учения. Речь идет о том, что когда конечный дух полагает вне себя нечто абсолютное (вещь в себе), он вынужден признавать, что это нечто является наличным только для него (представляя собой некий необходимый ноумен), и это составляет тот круг, из которого этот дух никак не может выйти. Здесь также, мне кажется, многое надо принимать только на веру: непонятно и то, почему дух должен видеть внешнюю вещь таковой только для него (а не и для всех прочих субъектов), и никак не видно, почему этот дух при этом попадает в круг. Но дальше выясняется, что системой, которая на этот непрозрачный круг не обращает внимания, является догматический идеализм (*ein dogmatischer Idealismus*), ибо «только собственно указанный круг нас ограничивает и делает конечными существами», а система, которая предполагает, что может из этого круга выйти, есть догматический трансцендентный реализм (*ein transcenderer realistische Dogmatismus*)³⁷. Эти определения также требуют комментариев, не предлагаемых автором. Но вот вывод из них: «наукоучение определенно держится середины между этими двумя системами и есть критический идеализм, который можно было бы назвать также реал-идеализмом (*ein Real-Idealismus*) или идеал-реализмом (*ein Ideal-Realismus*)». Что должен означать этот срединный путь между двумя непонятными «станциями», также требует работы экзегета, но по крайней мере ясно, что это снова синтез тезиса и антитезиса.

В «Первом введении в наукоучение» Фихте уже позволил себе быть более понятным. Оппонирующую пару здесь составляют просто «догматизм»

³⁵ Первый вердикт на наукоучение Кант «проговорил» в 1798 г. в разговоре с Иоганном Абегом, отметив, что ему показалось, что он понял основные идеи бывшего своего собеседника, только прочитав рецензию Карла Рейнгольда (в «Йенской литературной газете»). Далее, «я прочел рецензию вторично, и мне показалось, что я кое-что понял, но оказалось – ничего. Он (Фихте) подносит вам яблоко ко рту, но не дает вкусить его... Он всегда остается во всеобщем, не дает примера и, что еще хуже, не может его дать, потому что не существует того, что подходит к его общим понятиям» (цит. по: Там же. С. 624).

³⁶ Как писал о гегелевском языке зло, но пронизательно А. Шопенгауэр: «Нет лучшего средства для мистификации людей, чем выложить перед ними нечто такое, что невозможно понять. Тогда они, особенно немцы, по природе своей доверчивые, тотчас же начинают думать, что все дело в их интеллекте, которому они вообще не очень-то доверяют; чтобы спасти свою репутацию, они скрывают свое непонимание, а лучшим средством для этого служит похвала непонятной мудрости, авторитет которой от этого все больше растет. И требуется огромная смелость и доверие к самому себе, к своему рассудку, чтобы назвать все это бессмысленным шарлатанством» (цит. по: Гулыга А.В. Гегель. М., 1970. С. 142). К языкам фихтевскому и шеллинговскому эта характеристика также вполне применима.

³⁷ *Fichte J.-G.* Op. cit. S. 281.

и «идеализм» без непрозрачных ухищрений с ними. Правда, сам догматизм понимается очень тенденциозно: это любое признание существования экстраментальных объектов, то есть как раз реализм, а потому в «догматики» прямо зачисляется Беркли (за признание существования Бога), но очень прозрачно намекается и на Канта, как принимающего вещь в себе. Более того, утверждается (поскольку задача философии – только объяснение опыта), что и вообще «возможны лишь эти две философские системы (идеализм и догматизм. – В.Ш.). Согласно первой системе, сопровождающиеся ощущением своей необходимости представления суть продукты предполагаемой в их основе интеллигенции (сама познавательная способность. – В.Ш.), согласно последней – продукты предполагаемой в основе их вещи в себе»³⁸. Кантовская концепция здесь намеренно «округляется», так как йенскому философу было превосходно известно, что кёнигсбергский мудрец считал представления «продуктами» той же «интеллигенции», только лишь аффицируемой вещами в себе, но задачи схематизации для Фихте были приоритетными. У «догматизма» и идеализма разность в самом главном – объекты философского познания. В первом случае это будет вещь в себе, которая есть «чистый вымысел и не обладает никакой реальностью», поскольку она в опыте не встречается. Во втором случае это «Я в себе» – я сам как объект для самого себя, свойства которого зависят только от мысли, но бытие которого всегда предполагается³⁹. Фихте настаивает на том, что только его идеализм может выполнить основную задачу философии – обеспечить систему опыта внешним для этой системы обоснованием (что это за обоснование, снова не совсем прозрачно).

Следующий кардинальный тезис гласит, что ни «догматизм» не может опровергнуть идеализм, ни идеализм – «догматизм», поскольку они расходятся в главном – конечном, далее ни из чего не выводимом принципе, и у них нет ни одной общей точки, исходя из которой они могли бы прийти к согласию⁴⁰. Идеалист не может опровергнуть «догматика», т.е. реалиста, поскольку второй все объясняет через воздействие на нас вещи в себе, в том числе и предполагаемую нами собственную свободу⁴¹. Последовательный «догматик» с неизбежностью и фаталист, который не отрицает факт осознания свободы, но доказывает из своей системы, что сама идея свободы ложна; он отрицает якобы самостоятельность Я, на которой строится все учение идеалиста, считая эту самостоятельность «случайной принадлежностью мира», но он, по Фихте, и материалист, который может быть опровергнут только из постулата свободы и самостоятельности Я, который он как раз и отрицает. Однако и «догматик» не может опровергнуть идеалиста. Причина в ложности его «принципа» – вещи в себе, – которая есть чистая химера и опровергается из альтернативного способа объяснения происхождения представлений⁴². Почему она химера, не объясняется. Правда, Фихте определил это тем, что она опровергается самим опытом, но никакого доказательства тому не представил (см. выше). Хотя две системы (а третьей, как выяснилось с самого начала, не бывает) не могут опровергнуть друг друга,

³⁸ Фихте И.Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 77.

³⁹ Там же. С. 78–79.

⁴⁰ Там же. С. 80.

⁴¹ Напомним, что у Фихте все, что представляется обычному сознанию в качестве противолежащих ему объектов, есть лишь продукт бессознательной деятельности воображения.

⁴² Там же. С. 81.

можно поставить вопрос о предпочтительности одной из них. И все предпочтения отдаются идеализму.

Шеллинг (вполне в духе «диалектической ментальности» Йенского кружка) в равной мере черпал из Фихте и соперничал с ним, намереваясь с самого начала также и раскрасить абсолютное Я красками Субстанции Спинозы⁴³. Эти «годы учения» не прошли даром: он все-таки превзошел своего монологического учителя в прозрачности изложения своих идей, а потому и в искусстве соединения противоположностей. В «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795), писавшихся синхронно с фихтевской разработкой наукоучения, Шеллинг совсем по-другому, чем Якоби, оценил Первую Критику Канта: между «критицизмом» и «догматизмом» в ней нет ни малейших противоречий, напротив, и один «изм» и другой сосуществуют в ней совершенно органично, так как критическая философия одинаково необходима в обеих системах. «Критицизм» соответствует идеализму, «догматизм» (как и у Фихте) – реализму⁴⁴.

И здесь ранний Шеллинг предлагает знаменитую терминологическую реформу, результаты которой остались в языке философии до настоящего времени. А именно, он предлагает переименовать «догматизм» в «систему объективного реализма» (System des objektiven Realismus), или, как он замечает в скобках – «субъективного идеализма» (oder des subjektiven Idealismus), а «критицизм» – в «систему субъективного реализма» (System des subjektiven Realismus) или, снова в скобках, – «объективного идеализма» (System des objektiven Idealismus)⁴⁵. Для этого, с его точки зрения, есть основания в Первой Критике, предполагающей объективный и субъективный идеализм, поскольку в ней явления фундируются вещами самими по себе.

А в конце второго «главного» раздела «Системы трансцендентального идеализма» (1800, основана на йенских лекциях 1798⁴⁶) Шеллинг приходит к фихтевскому диалектическому изобретению из «общего доказательства» своей новой версии идеализма. Я есть бесконечная деятельность, содержащая в себе и всю реальность. Не будучи объектом для себя изначально, оно становится таковым через самосознание, которое есть и некоторое самопродуцирование. Постулируется, что самосознание (Я) есть борьба «абсолютно противоположных деятельностей», из которых одна, «изначально уходящая в бесконечность», будет реальной, объективной и ограничиваемой направленным вовне стремлением «интуицировать» себя как объект (хотя, по моему, очень непросто представить себе, как может быть ограничиваемым то, что изначально уходит в бесконечность), а другая – идеальной, субъективной и неограничиваемой, стремление «интуицировать» себя через его ограничение. Соответственно, и тот предел (die Schranke), который устанавливает само собой и для себя Я, должен быть одновременно и реальным и идеальным. Реальным, т.е. независимым от Я потому, что иначе последнее не будет реально ограниченным, а идеальным, т.е. зависимым от Я потому, что иначе Я не сможет полагать самого себя. И то, и другое должно

⁴³ Об этом в связи с ранним сочинением Шеллинга «О “я” как принципе философии» см.: Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума. СПб., 2006. С. 527–529.

⁴⁴ Schelling F.W.J. von. Sämmtliche Werke. Bd. 1. Stuttgart; Augsburg, 1856. S. 302.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Опус вызвал оживленную дискуссию, в том числе и такую реакцию разочарованного Фихте, как: «У Шеллинга, очевидно, иное понятие о трансцендентальном идеализме, чем у меня» (цит. по: Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 601).

быть дедуцировано из самосознания. И из взаимообусловленности этих деятельности может быть выведен весь «механизм Я»⁴⁷.

Разумеется, тезис и антитезис приходят к ожидаемому синтезу. Как эти две деятельности предполагают друг друга (они собственно для того и были «выкроены»), так предполагают друг друга и идеализм с реализмом⁴⁸. Точка зрения идеализма в том, что рефлектируется только идеальная деятельность – то, что предел положен только Я. А шеллинговский реализм образуется тем, что рефлектируется реальная деятельность – то, что предел независим от Я (вопреки, отметим, тому, что в Я заключена вся реальность и потому нет ничего кроме него – см. выше). Но когда объектом рефлексии становятся обе деятельности одновременно, то и возникает идеал-реализм (Ideal-Realismus), а он и равнозначен всей системе трансцендентального идеализма. Идеализм и реализм предполагают друг друга с не меньшей очевидностью, чем теоретическая и практическая философия.

Результаты и задания

Историко-философский материал заслуживает не только того, чтобы его изучали, но и того, чтобы с ним работали, особенно с учетом того, что едва ли не все новейшие философы, которые себя считают сторонниками той или иной модальности ирреализма (от семантического до радикального), претендуют на почетную кантовскую родословную. А потому и к вышеизложенному можно и даже нужно относиться и оценочно, и наиболее рационально это можно делать, как кажется, различая терминологические и доктринальные решения философов XVIII столетия в поле философского реализма и отличая от последних тот потенциал, которые они в себе содержали.

Неадекватные терминологические решения можно распределить на намеренно-пейоративные и вполне искренние. О том, что Беркли недобросовестно называл то, что соответствует реализму, «материализмом» в полемических целях, было уже отмечено. Однако и трактовка его в качестве «догматизма» у Фихте, а вслед за ним и у Шеллинга ничем не убедительнее, но только с той разницей, что названные философы не подозревали, что их собственные системы являются гораздо более «догматическими». Ведь только как догмат, принимаемый «чистой верой» без всякого критицизма, можно трактовать учение о производстве всего сущего, в том числе

⁴⁷ Schelling F.W.J. von. *Sämmtliche Werke*. Bd. 3. Stuttgart; Augsburg, 1858. S. 386. Разумеется, это объяснение релевантно только той игре в философскую риторику, которая производит впечатление глубоких «ноуменологических открытий».

⁴⁸ Метод объединения противоположностей, включая синтез естествознания и мифологической поэзии составляет архитектуру и его спекулятивной физики, начертанной уже в «О душе мира» (1798). Как выразительно писал летописец Йенской школы, «автор постоянно обнаруживает тенденцию соединять противоположные воззрения, подводя их под одно высшее воззрение... Относительно электричества он старается доказать, что прав и Франклин, допускаящий только один принцип в электричестве, прав и Зиммер, находивший в электричестве два различных принципа: с этой целью он утверждает, что есть только одно электричество, но что оно действует только при раздвоении на элементы, находящиеся в борьбе между собой. К такому же приему он прибегает и в других пунктах, в особенности касательно проблемы происхождения органических существ» (Гайм Р. Указ. соч. С. 548).

экстраментального, из чистого Я и об «онтоистории» мироздания как об истории очень запутанных взаимоотношений Я с самим собой.

Что касается aberrаций второго рода, то различение реализма субъективного и объективного у Шеллинга, которое было введено в пандан субъективному и объективному идеализму в «диалектических целях», с точки зрения рационального обращения с понятиями никак нельзя считать «симметричным». В самом деле, если идеализм действительно может быть обозначен как субъективный (как в случае с Беркли), когда предполагается, что каждый субъект продуцирует объекты своими когнитивными возможностями, и как объективный, когда философ считает, что они продуцируются Единым Духом (как у Фихте и у самого Шеллинга), то реалист, полагающий, что экстраментальные объекты являются таковыми только для него, а не и для всех – фигура очень трудно мыслимая.

Также только находясь в совершенно герметическом мышлении «Основ общего наукоучения», можно было делить реализм на «качественный» и «количественный» так, как это делал Фихте. Здесь также были цели диалектико-игровые – корреляция с таковыми видами идеализма. Но вторая половина этой альтернативы представляется маловразумительной в сравнении с первой. Еще можно понять, что естественное мышление, допускающее воздействие внешних вещей на субъекта, можно как-то назвать и качественным реализмом, хотя это, выражаясь кантовским языком, «сонный морфий», но вот что такое количественный, исходящий из того только, что полагание реальности в не-Я совершается для Я лишь «в силу закона основания» (им не раскрытого), мог, вероятно, только автор.

В противоположность этим метафорическим опытам распределение у Канта реализма (помимо того уже обстоятельства, что его предшественников по введению самого этого термина мы не знаем – см. выше) на трансцендентальный и эмпирический представляется значительно более когерентным. Разумеется, в его системе. Но сама эта система была значительно более общезначимой, а потому и рациональной, чем у его «реформаторов». Понятие «эмпирический реализм» вполне может быть понято в рамках той онтологии, в которой повседневным вещам придается определенный онтологический статус – не абсолютный, но по крайней мере относительный. Да и «трансцендентальный реализм» вполне интеллигибелен, поскольку здесь подчеркивается, что это воззрение, согласно которому конститутивные формы опыта (такие, прежде всего, как пространство и время) существуют объективно – независимо от когнитивной структуры нашего сознания.

Что же касается доктрин, то, мне кажется, придется признать, что XVIII столетие смогло представить только две когерентные версии реализма: «эмпирический реализм» Канта и, как его можно было бы назвать, «простой реализм» Якоби и Вреде, а все остальное было лишь диалектической игрой с понятиями. Попробуем оценить обе доктрины, из которых вторая полемизировала с первой.

Якоби был, конечно, неправ, вменяя Канту онтологический эгоизм или, по простому, солипсизм. Конституция нашего сознания в критической философии считалась совершенно универсальной, а не партикулярной. В его знаменитом антикантианском афоризме не учитывались различия между восприятием субъектом объектов и аффицированием чувственности вещами-в-себе. Неправ он был и в том, что реальность вещей как внешних по отношению к моему сознанию, может быть принята только на веру, хотя то,

что реализм опирается на здравый смысл (как то подчеркивал Вреде), сомнений не вызывает. Но Якоби совершенно правильно отметил недостаточность вещи-в-себе (о которой по определению ничего не известно) для «обеспечения» опыта. Ведь общая на всех, везде и всегда когнитивная конституция не может объяснить, почему я в данный момент и в данном месте вижу именно зеленый предмет, а не желтый или красный, а X видит желтый или красный, а не зеленый и т.д. Еще меньше и апофатический ноумен и общая когнитивная конституция могут объяснить, почему мы с X испытываем разные воздействия со стороны разных «явлений», если не предполагать, что они являются определенными «вещами самими по себе». Равно как и «деконструировать» воспринимаемый мною зеленый цвет, сводя его к чему-то «более действительному», представляется весьма затруднительным. Потому объяснительные преимущества «простого реализма» перед трансцендентальным идеализмом представляются очевидными.

В том, что Кант учил весьма условному реализму, Якоби также был совершенно прав. Особенно это ощутимо, если с машиной времени переместиться с конца XVIII в. в современную эпоху начальной интеркультурной философии. В этом смысле наиболее выразительные аналогии у кантовской философии – с последовательным имматериализмом буддийской школы виджнянавады. Основная ее доктрина, окончательно оформившаяся уже в IV в. в текстах Асанги и Васубандху, состояла как раз в том, что базовое заблуждение человеческого ума состоит в принятии перцепций и представлений («явлений») за экстраментальные объекты (т.е. по-кантовски «вещи сами по себе») ⁴⁹. Правда, если кантовская философия с виджнянавадой только тесно граничит, а берклианская так почти и совпадает, то признание вещей-в-себе, которые пусть и «ни за что не отвечают», означает и границу самих этих границ.

Однако в критическую философию были заложены и другие проблемы, которые снова лучше видятся из интеркультурной перспективы. А именно, Кант не раскрыл того секрета, что собственно обуславливает и само ложное «овеществление» «явлений» и что обеспечивает правильность работы когнитивного механизма, которому мы должны всецело доверять в нашем познании мира. У тех же виджнянавадинов был тот ответ на первый вопрос, что за аберрации нашего сознания отвечает некоторая сила мистификации (см. прим. 58), а адвайта-ведантисты и прямо утверждали, что мировая мистификация Майя =

⁴⁹ Первые прецеденты основной доктрины йогачары-виджнянавады vijñaptimātra («[все есть] только идеации») различимы в «Ланкаватара-сутре» и «Сандхинирмочана-сутре», составленных в III–IV вв. Эта доктрина неразрывно связана с другой – учением о трех природах сознания (trisvabhāva), в которой различаются три режима сознания, мыслимые и как миры, кроме которых, за исключением высшего (снова мысленного) совершенства, ничего нет. В специальном трактате Васубандху «Трисвабхаванирдеша» («Определение трех природ») соотношение этих миров-сознаний иллюстрируется ситуацией, при которой фокусник-маг заставляет зрителей видеть на подмостках вызванную действием его мантры иллюзию слона. Сам слон уподобляется реальности воображаемой, его форма – зависимой, его реальное отсутствие на подмостках – совершенной (ст. 28). Поскольку же образ слона был извлечен из тайников «аккумулированного сознания» (алая-виджняна), последнее сопоставляется с мантрой, сам слон – с ложной субъектно-объектной «раздвоенностью», его форма – с воображением зрителей, кусок дерева (который «превратился» в слона действием мантры) – с «таковостью» или истинным положением вещей (ст. 29–30). См.: *Anacker St. Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi, 1984. P. 465–466.*

Авидья их непосредственно и направляет. Правда, здесь возникла дальнейшая проблема без удовлетворительного решения – относительно источника самой мистификации. Но у Канта не было и таких причудливых обоснований. Не было у него и объяснения в прямо противоположном направлении, предложенного, например Алвином Плантингой – что наши когнитивные способности функционируют правильно потому, что они так сознательно устроены Богом⁵⁰. В кантовскую теоретическую философию Бог допускается только как регулятивная идея человеческого разума, а не как экстраментальная реальность.

Но Якоби с Вреде не обратили внимания также и на степень убедительности кантовского аргумента против «простого реализма» на основании практической философии исходя из объяснения свободы (см. выше). Разве моей свободе мешает то, что она наталкивается на «сопротивление» внешних для нее вещей и не способствует ли это как раз ее совершенствованию? И разве ее закаляет представление о том, что мы живем в мире необъяснимых «аффицирований» со стороны совершенно апофатических вещей-себе и не склоняет ли, напротив, к расслаблению и квиетизму?

Доктринальные системы гениев, однако, не исчерпывают потенциалов их философий. Хилари Патнэм, чья работа над концепциями реализма в значительной мере охватывает биографию его философской креативности, не вывел из своего «внутреннего реализма» (internal realism), более всего напоминающего трансцендентальный идеализм Канта⁵¹, заключения о том, что «инфицированность» нашего познания вещей нашей когнитивной конституцией обязана отрицать их собственную экстраментальность⁵². И это так же правильно, как, если привести типологически очень близкий пример, обусловленность дескрипций мистического опыта особенностями языков разных религиозных традиций, отнюдь не обязана вынуждать нас считать, что сама «материя» этого опыта сводится к одним этим дескрипциям⁵³.

⁵⁰ Ср. в статье «Обоснование и теизм» (1987): «Получается, что Бог сотворил нас наделенными познавательными способностями, которые задуманы так, что чтобы мы могли достигать истинных верований в отношении широкого диапазона утверждений о нашем непосредственном окружении, о нашей внутренней жизни, о мыслях и чувствах других людей, о нашей вселенной, о правильном и дурном, обо всем, относящемся к реальности абстрактного... о моральности... и о Нем Самом» (Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги. М., 2014. С. 280).

⁵¹ В небольшой серии лекций, озаглавленной «Многие лики реализма», он назвал Канта «первым внутренним реалистом» за то, что тот отказался мыслить истину как соответствие «доструктурированной» (сознанием) реальности и открыл, что наш концептуальный вклад в познание не может быть вынесен за скобки при познании вещей и за то, что верификация лежит не вне, а внутри нашей концептуальной системы и что разница между его и патнэмским «внутренним реализмом» состоит только в том, что он не признавал концептуальной релятивности и считал, что есть только одна научная версия мира. Но, завершает он этот экскурс, «я считаю Канта [только своим] предшественником, а не Писанием» (курсив мой. – В.Ш.) (Putnam H. Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures. La Salle (Ill), 1987. S. 43).

⁵² О реализме Патнэма с солидными ссылками на его тексты и полемику с ним оппонентов см.: Джохадзе И.Д. Современный американский прагматизм. М., 2023. С. 204–208. Следует, правда, учитывать, что позиции Патнэма по отношению к реализму (и его пониманию) менялись неоднократно. Об их разнообразии даже в ранних его произведениях см.: Brown C. Internal Realism: Transcendental Idealism? // Midwest Studies in Philosophy. 1988. Vol. 12 (1). P. 145–155.

⁵³ Речь идет об оппозиции эссенциализма и конструктивизма; лидер последнего «дескриптивист» С. Кац открыто исповедовал кантианство.

Но я полагаю, что как раз понятие *трансцендентального реализма* (не идеализма), которое могло бы лучше всего описать реалистический потенциал кантовской философии, было бы применимо и к другому. Кант не смог опровергнуть идеализм Беркли логически, но его онтологический мир был значительно богаче. Он не разрабатывал онтологию самоцельно, но некоторые его схемы позволяют считать, что семена *стратификации реальности* были в его систему заложены, хотя и не проросли. В одном из примечаний из Первой Критики (глава 1 «Трансцендентальной эстетики») он дифференцировал иллюзорные кольца Сатурна, сам Сатурн и стоящий за ним «объект сам по себе»⁵⁴. А из всего изложенного выше следует, что различать реальности иллюзий, явлений, вещей-в-себе и самой когнитивной структуры нашего познания как факторов опыта в его системе было бы вполне последовательно. Стратификации реальности, как давно уже предположил автор этих строк, составляют основную «материю» того, что вполне на кантовский манер можно было бы назвать и *трансцендентальной онтологией*⁵⁵. Они могут осуществляться и в рамках другой онтологии – персоналистической, которая соответствует персоналистическому реализму, могущему быть построенным на основании трансцендентального, но не сводиться к нему⁵⁶. Но это уже совсем другая тема, отличная от той, которой посвящена была данная статья – ресурсам философского реализма его начального периода.

Список литературы

- Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги / Сост. Дж.Ф. Сеннет; пер. с англ. К.В. Карпова. М.: Языки славянской культуры, 2014.
- Беркли Дж. Сочинения / Пер. с англ.; сост. и вступ. ст. И.С. Нарского. М.: Мысль, 1978.
- Гайм Р. Романтическая школа. Вклад в историю немецкого ума / Пер. с нем. В. Неведомского. СПб.: Наука, 2006.
- Гулыга А.В. Гегель. М.: Молодая гвардия, 1970.
- Джохадзе И.Д. Современный американский прагматизм. М.: Канон+, 2023.
- Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. М.: Мысль, 1994.
- Фихте И.Г. Сочинения / Пер. с нем. А.К. Судакова. СПб.: Наука, 2008.
- Фихте И.Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. / Пер. с нем.; изд. подгот. П.П. Гайдено. М.: Ладомир, 1995.
- Чернов С.А., Шевченко И.В. Фридрих Якоби: вера, чувство, разум. М.: Прогресс-Традиция, 2010.
- Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нем.; сост. и вступ. ст. А.В. Гулыги. М.: Мысль, 1987.
- Шохин В.К. Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 54–71.
- Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.
- Anacker St. Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.

⁵⁴ См.: Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 67.

⁵⁵ Последнее о трансцендентальной онтологии: Шохин В.К. Так называемый парадокс художественной литературы и трансцендентальная онтология // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14. № 1. С. 20–35.

⁵⁶ Первое о персоналистической онтологии: Шохин В.К. Опыт стратификации реальности у Френсиса Брэдли // Философский журнал / Philosophy Journal. 2023. Т. 16. № 1. С. 66–69.

- Ayers M.R. Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism // Royal Institute of Philosophy Supplements. 1982. Vol. 13. P. 51–69.
- Brown C. Internal Realism: Transcendental Idealism? // Midwest Studies in Philosophy. 1988. Vol. 12 (1). P. 145–155.
- Fichte J.-G. Sämtliche Werke. Bd. 1. Berlin: Verlag von Weit und Comp., 1845.
- Fries J.-F. Die Geschichte der Philosophie. Bd. 2. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1840.
- Hoffmann F. Realismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. VIII. Basel: Schwabe, 1976. S. 148–150.
- Jacobi F. David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch. Breslau: Gottl. Loewe, 1787.
- Kant I. Gesammelte Schriften / Hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Bd. 1–29. Berlin: Reimer; Leipzig; Boston: Walter de Gruyter, 1900–2020.
- Krouglov A.N. Tetens und die Deduktion der Kategorien bei Kant // Kant-Studien. 2013. Bd. 104 (4). S. 466–489.
- Leibnitz G.W. Die philosophischen Schriften / Hrsg. von C.I. Gerhardt. Bd. 4. Berlin: Weidmann, 1880.
- Putnam H. Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures. La Salle (Ill): Open Court, 1987.
- Schelling F.W.J. von. Sämtliche Werke. Bd. 1. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1856.
- Schelling F.W.J. von. Sämtliche Werke. Bd. 3. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1858.
- The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant / Ed. by R.S.C. Walker. L.; N.Y.: Routledge, 1989.
- Turbayne C. Kant's Refutation of Dogmatic Idealism // Philosophical Quarterly. 1955. Vol. 5 (20). P. 225–244.
- Winkler K.P. Berkeley and Kant // Kant and the Early Moderns / Ed. by D. Garber and B. Longuenesse. Princeton: Princeton University Press, 2008. P. 142–171.
- Wrede E.G.F. Antilogie des Realismus und Idealismus. Zur nähern Prüfung der ersten Grundsätze des Leibnitzschen und Kantischen Denksystems. Halle: Francke und Bispinck, 1791.
- Zeltner H. Idealismus (1) // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. IV. Basel u.a.: Schwabe, 1976. S. 30–33.

Philosophical realism: the pinafore stage of existence

Vladimir K. Shokhin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vladshokhin@yandex.ru

In spite of the fact that ideas in line with the world-outlook format of realism (as also those in the format of irrealism) come back already to Antiquity, it was not earlier than from the end of the 18th century that the metaphilosophical concept under discussion has begun to evolve. The initial becoming of the concept of philosophical realism during score of years from the first edition of Kant's *Critique of Pure Reason* (1781) to Schelling's *System of Transcendental Idealism* (1801) is just being dealt with in this paper. The term came about eighty years later than "idealism" (introduced in 1702 by Leibnitz), and Kant inaugurated it most likely to distance his system from that of Berkeley to whom he was indebted, it seems, still more than to Hume (their congeniality is specified in the article in the mirror of intercultural philosophy, i.e. in both systems, just as in the Buddhist vijñānavāda, our persuasion that we can perceive outer things as existing independently from our mind was regarded as the radical illusion of mind). The author stands up for Friedrich Jacobi by offering specification of the advantages of "the robust realism" over "feigned" Kantian realism. Meanwhile, he suggests also the distinction between the transcendental idealistic doctrine of Kant and realistic potency of his philosophy,

which, in his opinion, becomes more intelligible after Hilary Putnam's theory of realism. In this context the Kantian term "transcendental realism" itself could acquire not negative but mostly affirmative connotations. The author also suggests actualization of Kant's "realistic capacity" for today's ontology by highlighting his implicit differentiation of the layers of reality. In contrast, Fichtean and Schellingean dialectical sports with correlations of idealism and realism could be of interest, in the author's view, only to historians of philosophy.

Keywords: ontology, idealism, realism, transcendental idealism, empirical realism, the critical philosophy, the common sense philosophy, dialectical sports, the doctrine of *vi-jñānavāda*, the layers of reality

For citation: Shokhin, V.K. "Filosofskii realizm: pervye gody zhizni" [Philosophical realism: the pinafore stage of existence], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2024, Vol. 17, No. 1, pp. 102–122. (In Russian)

References

- Anacker, St. *Seven Works of Vasubandhu, the Buddhist Psychological Doctor*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
- Ayers, M.R. "Berkeley's Immaterialism and Kant's Transcendental Idealism", *Royal Institute of Philosophy Supplements*, 1982, Vol. 13, pp. 51–69.
- Berkeley, J. *Sochineniya* [Works], ed. by I.S. Narskii. Moscow: Mysl Publ., 1978. (In Russian)
- Brown, C. "Internal Realism: Transcendental Idealism?", *Midwest Studies in Philosophy*, 1988, Vol. 12 (1), pp. 145–155.
- Chernov, S.A. & Shevchenko, I.V. *Fridrih Yakobi: vera, chuvstvo, razum* [Friedrich Jacobi: Faith, Feeling, Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2010. (In Russian)
- Dzhokhadze, I.D. *Sovremennyi amerikanskii pragmatizm* [Contemporary American Pragmatism]. Moscow: Kanon+ Publ., 2023. (In Russian)
- Fichte, J.-G. *Sämmtliche Werke*, Bd. 1. Berlin: Verlag von Weit und Comp., 1845.
- Fichte, J.G. *Sochineniya* [Works], trans. by A.K. Sudakov. St. Peterburg: Nauka Publ., 2008. (In Russian)
- Fichte, J.G. *Sochineniya. Raboty 1792–1801 gg.* [Works of 1792–1801], ed. by P.P. Gaidenko. Moscow: Lodomir Publ., 1995. (In Russian)
- Fries, J.-F. *Die Geschichte der Philosophie*, Bd. 2. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses, 1840.
- Gulyga, A.V. *Hegel*. Moscow: Molodaya gvardiya, 1970. (In Russian)
- Haym, R. *Romanticheskaya shkola. Vklad v istoriyu nemeckogo uma*. [The School of Romanticism. Contribution into the History of German Mind], trans. by V. Nevedomskii. St. Peterburg: Nauka Publ., 2006. (In Russian)
- Hoffmann, F. "Realismus (1)", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. VIII. Basel u.a.: Schwabe, 1976, S. 148–150.
- Jacobi, F. *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottl. Loewe, 1787.
- Kant, I. *Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 1–29. Berlin: Reimer; Berlin; Leipzig; Boston: Walter de Gruyter, 1900–2020.
- Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N.O. Losskii. Moscow: Mysl Publ., 1994. (In Russian)
- Krouglov, A.N. "Tetens und die Deduktion der Kategorien bei Kant", *Kant-Studien*, 2013, Bd. 104 (4), S. 466–489.
- Leibnitz, G.W. *Die philosophischen Schriften*, hrsg. von C.I. Gerhardt, Bd. 4. Berlin: Weidmann, 1880.
- Putnam, H. *Many Faces of Realism: The Paul Carus Lectures*. La Salle (Ill): Open Court, 1987.
- Schelling, F.W.J. von. *Sämmtliche Werke*, Bd. 1. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1856.

- Schelling, F.W.J. von. *Sämmtliche Werke*, Bd. 3. Stuttgart; Augsburg: I. Gotta'scher, 1858.
- Schelling, F.W.J. von. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1987. (In Russian)
- Sennett, J. (ed.) *Analiticheskii teist. Antologiya Alvina Plantingi* [Analytic Theist. Alvin Plantinga's Anthology], trans. by K.V. Karpov. Moscow: Yazyki slavyanskoj kul'tury Publ., 2014. (In Russian)
- Shohin, V.K. "Opyt stratifikacii real'nosti u Frensis Bredli, ego kritiki i personalisticheskaya al'ternativa" [Stratified reality in Francis Bradley's idealism, its critics and a personalistic alternative], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2023, Vol. 16, No. 1, pp. 54–71. (In Russian)
- Shohin, V.K. "Tak nazyvaemyj paradoks hudozhestvennoj literatury i transcendental'naya ontologiya" [The so-called paradox of fiction and transcendental ontology], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2021, Vol. 14, No. 1, pp. 20–35. (In Russian)
- Turbayne, C. "Kant's Refutation of Dogmatic Idealism", *Philosophical Quarterly*, 1955, Vol. 5 (20), pp. 225–244.
- Walker, R.S.C. (ed.) *The Real in the Ideal: Berkeley's Relation to Kant*. London; New York: Routledge, 1989.
- Winkler, K.P. "Berkeley and Kant", *Kant and the Early Moderns*, ed. by D. Garber and B. Longuenesse. Princeton: Princeton University Press, 2008, pp. 142–171.
- Wrede, E.G.F. *Antilogie des Realismus und Idealismus. Zur nähern Prüfung der ersten Grundsätze des Leibnitzschen und Kantischen Denksystems*. Halle: Francke und Bispinck, 1791.
- Zeltner, H. "Idealismus (1)", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. IV. Basel u.a.: Schwabe, 1976, S. 30–33.