



УДК 1(091)
ББК 87.3

ОТ «ПРИРОДЫ» К «КУЛЬТУРЕ»: СУДЬБА НАТУРАЛИЗМА В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Д.Р. Яворский

В статье анализируются трансформации содержания понятия «природа» в немецкой классической философии. Опираясь на социально-конструктивистскую трактовку понятия природы как символа единства, неявным образом выражающего понимание принципов солидарности в культуре, автор показывает, как и почему открытие И. Кантом конструктивного характера понятия «природа» нашло продолжение в философии И.Г. Фихте, но не было поддержано Ф.В.Й. Шеллингом и Г.В.Ф. Гегелем.

Ключевые слова: природа, натурализм, натурфилософия, фетишизм, немецкая классическая философия, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель.

Природа впервые становится специальной темой философских размышлений в немецкой классической философии. Единичные обращения к понятию природы у Р. Бойля, Г. Лейбница и Д. Дидро или неотрефлексированное использование этого термина в новоевропейском рационализме и эмпиризме несопоставимы с тем вниманием, которым пользовалось это понятие у немецких мыслителей. Достаточно упомянуть о том, что Ф.В.Й. Шеллинг основал специальную философскую дисциплину – натурфилософию, а Г.В.Ф. Гегель отвел ей один из трех томов «Энциклопедии философских наук».

Вместе с тем внимание немецких классиков к понятию природы стало серьезным испытанием на прочность натуралистической парадигмы социокультурного универсализма.

Критическая философия И. Канта и Г. Фихте вплотную подошла к мысли о том, что природа – интеллектуальный конструкт, что референт философского и естественнонаучного термина «природа» следует искать не в объекте, а в субъекте. Иными словами, понятие природы выражает устройство, скорее, сознания, чем объективной действительности. Оставалось сделать буквально один шаг, чтобы прийти к дефетишизации природы и выявлению той социокультурной реальности, которая стояла за этим понятием.

Статус «природы» как символа единства был сохранен Шеллингом, однако заданная им и продолженная Гегелем траектория натурфилософской мысли привела к тому, что понятие «природа» в этом качестве замещается понятием «дух», чтобы он впоследствии уступил место «культуре». Последнего будет достаточно, чтобы пересмотреть соотношение «естественного» и «искусственного», усмотрев в «естественном» результат деятель-

ности человеческого сознания, причем не универсального сознания трансцендентального субъекта, а исторически и культурно локализованного. Необходимо подробно рассмотреть это интеллектуальное приключение.

В главной работе докритического периода под названием «Всеобщая естественная история и теория неба» И. Кант резюмировал идеологическую подоплеку споров между натуралистами и их противниками из теологического лагеря. Он пронизательно заметил, что натурализм постулирует имманентную гармонию во Вселенной и тем самым оставляет не у дел Бога как промыслителя. «Если мироздание со всей его стройностью и красотой есть лишь результат действий материи, предоставленной своим всеобщим законам движения, – размышляет философ, – если слепая механика сил природы способна развиваться из хаоса до такого великолепия и сама собой достигает такого совершенства, то доказательство бытия Бога, основанное на созерцании красоты мироздания, теряет всякую силу, природа оказывается самодовлеющей, божественное управление ненужным...» [6, с. 116].

Столь же кратко и исчерпывающе Кант представил позицию противников натурализма: Вселенная сама по себе не обладает внутренней гармонией, порядок в мире – результат действия трансцендентной силы. Характеризуя Вселенную с точки зрения теоцентристов, Кант писал: «Внутренняя стройность, говорят, чужда ей, и, будь она предоставлена своим всеобщим законам, она не явила бы ничего, кроме хаоса. Согласованность в ней указывает на постороннюю руку, которая сумела втиснуть в мудрый план лишнюю всякого порядка материю» [там же].

Отстаивая в свой докритический период натуралистические позиции, философ пытался доказать, что они не вступают в конфликт с религией; что признание внутренней законосообразности жизни природы вовсе не ведет к отрицанию роли Творца, а напротив, возвеличивает Его творческий замысел: «...если все общие законы, по которым действует материя, также вытекают из высшего замысла, то, вероятно, и они не могут иметь иного предназначения, чем исполнение плана, начертанного высшей мудростью; или же если это не так, то не возникает ли искушение ду-

мать, что материя и ее всеобщие законы по крайней мере независимы и что премудрая сила, сумевшая столь блистательно пользоваться ими, хотя и велика, но все же не бесконечна, хотя и могуча, но все же не всемогуща» [6, с. 116–117].

Как видно, И. Кант понимал здесь природу вполне в духе нововременного натурализма как всю совокупность сущего. Об этом надежно свидетельствует также то, что термины «природа» и «Вселенная» в его ранних натурфилософских трудах нередко выступали как синонимы [там же, с. 202]. Однако отказ от естествознания в пользу критической философии, пробуждение от «сладкого догматического сна» побудили Канта подвергнуть критическому анализу, наряду с остальным, и понятие природы.

Определение природы в «Пролегоменах», где И. Кант резюмировал основные положения своей программной работы «Критика чистого разума», ясно указывает на понимание философом этого концепта как конструктивного элемента разума. Кант писал: «Природа есть существование вещей, поскольку оно определено по общим законам. Если бы природа должна была бы означать существование вещей самих по себе, то мы никогда не могли бы ее познать ни a priori, ни a posteriori» [7, с. 50]. Иными словами, понятие природы не имеет отношения к вещам самим по себе, то есть к реальности, трансцендентной сознанию. Значит, добавим мы, натуралистический дискурс столь же субъективен, как и теологический, следовательно необходимо признать несостоятельной надежду натуралистов на обнаружение в природе надежной общей реальности, охватывающей субъективные, культурные миры религий.

Определение природы как «совокупности всех предметов опыта» [там же, с. 52], данное ниже, не отклоняется от этой установки, так как опыт в философии Канта также трактуется как априори организованный, ведь, чтобы появилось «суждение опыта», необходимо, согласно Канту, чтобы к данным чувственных восприятий присовокупились априорные понятия чистого рассудка, «каждое восприятие должно быть сначала подведено под эти понятия и тогда уже посредством них может быть превращено в опыт» [там же, с. 54–55].

Однако объективность и универсальность «природы» была спасена кантовской концепцией трансцендентального субъекта, содержание сознания которого и составляет «объективную реальность». Кант не допускал мысли о том, что структура сознания может быть детерминирована культурой, что повлекло бы за собой предположение о многообразии мыслительных конструкций (которое принято всерьез и разрабатывается современной эпистемологией). Для Канта трансцендентальный субъект имеет всеобщий характер, поэтому признание конструктивной активности сознания не приводит к эпистемологическому и культурному релятивизму.

Некоторую уступку некритическому (или докритическому) концепту природы Кант сделал в 36-ом параграфе «Пролегомен». Резюмируя предшествующие рассуждения, он повторил, что природа как совокупность явлений возможна благодаря априорным формам чувственности (пространство и время), а природа как законосообразность возможна благодаря априорным формам рассудка, представленным в таблицах суждений, рассудочных понятий и общих основоположений естествознания. Но задаваясь вопросом, как возможны сами априорные формы чувственности рассудка, Кант сначала дал скептический ответ: «Этого вопроса решить нельзя, так как для всякого ответа и для всех наших мыслей о предметах мы опять-таки нуждаемся в этих свойствах» [7, с. 78–79]. Однако затем он утверждает, что «возможность опыта вообще есть вместе с тем всеобщий закон природы, и основоположения опыта суть сами законы природы» [там же, с. 79]. Таким образом, он некритически допускал реальность природы, которая обустроила человека таким образом, что, не проникая в суть «вещей самих по себе», он, тем не менее, способен выносить всеобщие и необходимые суждения об окружающей действительности. Здесь видно, что трансцендентализм оказался, вопреки фундаментальному замыслу автора, поглощен натурализмом.

Наиболее ярким примером натурализма в кантовском наследии является трактат «К вечному миру». Здесь философ рассматривал природу как гарант наступления вечного мира в ситуации, когда нравственные мотивы для него оказываются недостаточ-

ны. Как утверждает Кант, именно природа посредством войны расселила народы по всей земле и принудила к взаимодействию. Природа, используя естественный эгоизм, упорядочивает отношения между людьми там, где этого не может сделать мораль; речь здесь идет о том, что на языке политической теории называется «системой сдержек и противовесов». Природа разделила народы при помощи различий в языках и религии для того, чтобы воспрепятствовать глобальному деспотизму. Подобно тому как в рамках одной нации столкновение эгоистических волей индивидов обеспечивает социальный порядок, равнодействующая эгоистических волей наций способствует наступлению «вечного мира». И наконец, природа связала народы силой «взаимного корыстолюбия», то есть торговлей. «Так как, – писал И. Кант, – из всех сил (средств), подчиненных государственной власти, сила денег является, пожалуй, наиболее надежной, то государства чувствуют себя вынужденными (конечно, не по моральным побуждениям) содействовать благородному миру и повсюду, где угрожала вспыхнуть война, предотвращать ее своим посредничеством, как будто они находятся с этой целью в постоянном союзе» [8, с. 35].

Радикальнее вопрос об искусственности «природы» поставил Г. Фихте. Природа в его философии – объективный мир, «не-я». Но в свете третьего основоположения наукоучения, согласно которому «я» полагает «не-я», она оказывается изначально (или в конечном счете) продуктом бессознательной активности разума; а последнему ставится задача распознать ее в качестве таковой. Именно тем, что мышление не узнает природу как свой продукт, Фихте объясняет ее восприятие в качестве мира необходимости, подавляющего человеческую свободу. По мысли Фихте, догматик, то есть философ, не понимающий и не принимающий критической философии, сам полагает себя как «машину природы», и «природа, машиной которой он является, будет руководить им, без всякого содействия с его стороны, во всех делах, которые ему надлежит выполнить» [10, с. 167]. Напротив, критический философ исходит из собственной свободы и распознает в природе отчужденное свое. Именно это узнавание и составляет глав-

ную цель познавательного усилия философа, в результате которого сущностная, потенциальная свобода становится реализованной. «Эта свобода не прирождена человеку, но должна быть при помощи прилежания и упражнений вырвана у природы, склонной к тому, чтобы слоняться вольно», – заключает мыслитель [10, с. 638].

Деятельная реализация свободы духа превращает природу не только в интеллектуальный конструкт, но и в подлинное творение человека. Без преувеличения можно сказать, что Фихте воспеваает человека как творца природы. Человек, пишет философ, «вкладывает не только необходимый порядок в вещи, он дает им также и тот, который он произвольно выбрал; там, где он вступает, пробуждается природа; под его взглядом готовится она получить от него новое, более прекрасное создание. Уже его тело есть самое одухотворенное, что только могло образоваться из окружающей его материи; в его атмосфере воздух становится легче, климат мягче и природа проясняется в надежде превратиться через него в жилище и хранилище живых существ. Человек предписывает сырому веществу организовать по его идеалу и предоставить ему материал, в котором он нуждается. Для него вырастает то, что раньше было холодным и мертвым, в питающее зерно, в освежающий плод, в оживляющую виноградную лозу; и вещество вырастет для него во что-нибудь другое, как скоро он предпишет ему иначе. Вокруг него облагораживаются животные, они отрешаются под его осмысленным взглядом от своей дикости и получают более здоровую пищу из рук своего повелителя, за которую они ему воздают добровольным послушанием» [там же, с. 438].

С таким пониманием природы согласуется равнодушие Фихте к политическому универсализму, уповающему, как было показано, на природное единство человечества (будь то в христианском смысле, будь то в натуралистической версии видового единства) и то предпочтение, которое он отдавал политической активности в обозримых границах «замкнутого торгового государства». Ведь если природа не является довлеющей себе реальностью, вбирающей все разнообразие культурных форм жизни, а напротив, в некотором смысле

продуктом культурной деятельности человека, она лишается тех фетишистских свойств, которые обеспечивал ей статус идеологического гаранта универсализирующих культуру процессов.

Таким образом, Фихте подошел вплотную к дефетишизации природы. Однако его философия не произвела переворота в интеллектуальном контексте эпохи, что не удивительно, ибо натуралистическая парадигма универсализма еще не исчерпала своих возможностей, а иных символических моделей социокультурного единства Фихте, кроме «наукоучения», адресованного только части просвещенного общества, не предлагал.

Ранний Шеллинг, как известно, находился под глубоким влиянием трансцендентальной философии Канта и Фихте, противопоставляя продуктивный, с его точки зрения, «критицизм» бесплодному, по его мнению, «догматизму». Однако молодой философ не смог полностью согласиться с тезисом о том, что природа как предмет естествознания существует лишь в представлении. Во «Введении к наброску системы натурфилософии» Шеллинг легко игнорирует запрет Канта на переход от содержания сознания к структуре реальности и выводит из упорядоченности и целесообразности действий мыслимой природы упорядоченность и целесообразность «самостоятельной», «реальной» природы. Затем следует вывод о том, что не только идеальное (сознание субъекта) способно производить реальное (объективный мир), на чем настаивала критическая трансцендентальная философия, но и наоборот, «идеальное в свою очередь должно проистекать из реального и находить в нем свое объяснение» [12, с. 183]. Все это необходимо для того, чтобы дать право на существование философии природы по соседству с трансцендентальной философией, дать право философствовать о природе как о трансцендентном, а не трансцендентальном, игнорируя кантову критику «чистого разума».

Едва ли приведенные Шеллингом аргументы являются сами по себе более убедительными, чем аргументы Канта. Скорее всего, молодой Шеллинг черпал убежденность за пределами логических схем и только использовал последние для построения более или менее прочного основания своей натурфилософии.

Обращение к биографическому контексту философии Шеллинга показывает, что он был вовлечен в символическое поле натурализма, созданное в Германии Гете и поддержанное романтиками¹. Последние исповедовали своеобразный культ природы, обаянию которого поддался и Шеллинг². В этом поле объективный мир (фихтианское «не-я») не мог занимать положение просто предмета: предмета познания, описания, воздействия. Отношения, окрашенные персоналистичностью и интимностью, выработанные натуралистической традицией в искусстве и натурфилософии, предопределили экзистенциальные мотивы философии природы Шеллинга. Возвышенное отношение к природе проявилось и в научных увлечениях мыслителя, посещавшего занятия по физике, математике, интересовавшегося медициной [11, с. 24].

В серии работ, посвященных философии природы, без труда можно обнаружить основные мотивы натуралистической установки. Едва ли не ведущим утверждением Шеллинга является единство природы, и в этом его натурфилософия перекликается с философией природы французов: Ламетри, Робине, Гольбаха (о чем речь шла выше). В трактате «О мировой душе» Шеллинг писал: «Исследование всеобщих изменений в природе, а также развития и состояния органического мира действительно приводит естествоиспытателя к *общему началу*, которое, паря между неорганической и органической природой, содержит первопричину всех изменений в первой и последнее основание всей деятельности во второй...» [12, с. 89]³.

Природа в натурфилософии Шеллинга представлена как субъект. Природа «создала набросок всеобщей жизни на земле», «достигла соединения противоположных начал» в «мертвых субстанциях» [там же, с. 136] и т. п. И даже разум – «есть лишь игра высших, необходимым образом неведомых нам, сил природы» [там же, с. 184].

В «Системе трансцендентальной философии» Шеллинг приписывает природе, правда, так называемой второй природе, порождение духовных феноменов. Вторая – сверхчувственная природа – порождает правовой закон, который с неотвратимостью карает покушение на свободу. Философ писал: «Неук-

лонно и со столь же железной необходимостью, с которой в чувственной природе за причиной следует действие, в этой второй природе за посягательством на свободу другого мгновенно должно возникать препятствие эгоистическому влечению. Таким описанным здесь законом природы является правовой закон, вторая же природа, в которой этот закон господствует, – правовой строй, дедуцированный поэтому в качестве условия продолжающегося сознания» [12, с. 447].

Таким образом, природа выступает не только как источник существования органического и неорганического, но и как начало духовного.

Однако Шеллинг не мог не заметить, что такое понимание природы далеко уводит его от критической философии, высокой оценке которой он не изменял никогда. Поэтому он сначала предложил разграничить трансцендентальную философию, которая занимается сознанием и выводит из него объективную реальность, и натурфилософию, которая занимается реальностью и, соответственно, рассматривает сознание как производное реальности [там же, с. 182–183]. Этот принцип дополнительности также не удовлетворил философа, и он разработал «философию тождества», постулирующую абсолютное единство сознания и реальности, субъекта и объекта. Таким образом, природа становится аспектом абсолютного единства и уже не может выступать в качестве единственного источника гармонии, как космической, так и социальной.

В речи «Об отношении изобразительных искусств к природе», произнесенной спустя 10 лет после написания «Идей к философии природы», Шеллинг отказался от понимания природы как высшего начала сущего, источника жизни, блага и красоты. Он говорил: «Нежели тот, кто учится у природы, должен подражать ей во всем без разбора? Лишь прекрасное в ней, и из этого прекрасного лишь наиболее прекрасное и совершенное, надлежит ему воспроизводить» [13, с. 54–55]. В природе перемешано прекрасное и безобразное, совершенное и несовершенное, поэтому над ней должен возобладать творческий дух. Иными словами, не в природе, а в духе следует искать источник гармонии и порядка. В «Штутгартских беседах», в беседе, названной «О превра-

щении природы в духовную жизнь», он утверждает: «Величайшая цель и тенденция целого состоит в том, чтобы природа перешла в духовное»⁴.

Как видно, философия природы Шеллинга неоднократно претерпевала серьезные переосмысления⁵. С одной стороны, это препятствует реконструкции социокультурного референта его метафизической системы, а с другой – указывает на то, что натуралистическая парадигма социокультурного универсализма уже в начале XIX века продемонстрировала первые, еще едва заметные, симптомы будущего кризиса.

Следующий шаг в разработке понятия «природа» сделал Г.В.Ф. Гегель. В отличие от Шеллинга, он был не только свободен от сентиментального отношения к природе, но и прямо осуждал «сильное возбуждение умов» [2, с. 7]. Возможно, по этой причине он, не колеблясь, отвел природе определенное и неизменное место в своей философской системе, натурфилософию Шеллинга охарактеризовал как «хаотическую смесь эмпиризма и неразумных форм мысли, полнейшего произвола воображения и вульгарнейших рассуждений по аналогии» [там же, с. 8].

Определяя природу как абсолютную идею в форме инобытия [там же, с. 25], Гегель тем самым производит операцию замещения одного символа единства другим. Природа с присущими ей «разумом», «добром» и «красотой», демонстрирующая идеал целостности оторвавшемуся от нее человеку, оказывается замещенной «духом», «сознанием», «разумом». «Естественное» – не конечная, а промежуточная ступень восхождения человека к идеалу. Социокультурная целостность есть результат осмысленного, рационального социального действия, а не эффект самоорганизации «естественных людей». По этой причине в своей политической философии Гегель апеллирует не к факторам самоорганизации, наподобие рынка, а к социальным группам и личностям, четко осознающим свои интересы и способным соотносить их с интересами целого⁶.

В той же мере, в какой Гегель рассуждает о надындивидуальном сознании, он конструирует новое понятие, понятие культуры как системы условий результатов специфически человеческой деятельности. Иными словами, он не культуру стремится подчинить

природе, как это делали его предшественники, в особенности Ж.-Ж. Руссо, а наоборот, природу – культуре. Но речь здесь идет, разумеется, о культуре не только «в себе», но и «для себя», то есть культуре, достигшей максимальной формы самосознания и вместе с тем обладающей всеобщностью.

В свете этой перестройки символической модели репрезентации целостности все натуралистические пассажи Гегеля о природе как о чем-то «непосредственном и внешнем» [2, с. 12], как о «в себе некоем живом целом» [там же, с. 39]⁷, о ее свободе и «собственной жизнедеятельности» [там же, с. 14] утрачивают значение системообразующих и могут рассматриваться как философский фон, как общие места философии его времени.

После Гегеля понятие природы уже не подвергалось специальной проработке, в него не вносились существенные изменения. Оно прочно закрепилось в естествознании и в других областях интеллектуальных практик. В философии акцентируется внимание на противопоставлении сначала «природы» и «духа», а затем «природы» и «культуры», что лишает, по крайней мере на переднем крае философии, понятие «природы» прежнего статуса, статуса символа единства.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О понятии природы у Гете см.: [5]. Яркой иллюстрацией натуралистического сентиментализма является также серия очерков Александра фон Гумбольдта «Картины природы» [4], где научно оформленные сведения и выводы сочетаются с настоящими литературными пейзажами.

² См. об этом подробнее: [3, с. 71, 80].

³ Ср. также: с. 90, 178 («единое начало природы»), с. 181 («общая душа природы») и с. 226. Тезис о единстве природы Шеллинг высказал еще в «Идеях к философии природы», написанных годом ранее, рассматривая связь между явлениями электричества и магнетизма.

⁴ Цит. по: Гулыга А. В. Философское наследие Шеллинга (см.: [12, с. 24]).

⁵ Об этом см. подробнее: [3, с. 39–50].

⁶ Пьер Розанваллон пишет в этой связи о критике Гегелем смитовской концепции рынка как социальной самоорганизующейся системы и о возврате к политике. См.: [9 с. 174–189].

⁷ Тезис о целостности природы Гегель отстаивал еще в ранней работе – диссертации на тему «Об орбитах планет» (см., напр.: [1, с. 245]).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Гегель, Г. В. Ф. Работы разных лет. В 2 т. Т. 1 / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1970. – 668 с.
2. Гегель, Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. В 3 т. Т. 2. Философия природы / Г. В. Ф. Гегель. – М. : Мысль, 1975. – 695 с.
3. Гулыга, А. В. Шеллинг / А. В. Гулыга. – М. : Молодая гвардия, 1994. – 317 с.
4. Гумбольдт, А. Картины природы / А. Гумбольдт. – М. : Гос. изд-во геогр. лит., 1959. – 269 с.
5. Канаев, И. И. Гете как естествоиспытатель / И. И. Канаев. – Л. : Наука, 1970. – 467 с.
6. Кант, И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 1 / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – 544 с.
7. Кант, И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 4 / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – 630 с.
8. Кант, И. Собрание сочинений. В 8 т. Т. 7 / И. Кант. – М. : Чоро, 1994. – 495 с.
9. Розанваллон, П. Утопический капитализм. История идеи рынка / П. Розанваллон. – М. : Новое литературное обозрение, 2007. – 265, [1] с.
10. Фихте, И. Г. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / И. Г. Фихте. – СПб. : Мифрил, 1993. – 687 с.
11. Фишер, К. История новой философии. В 8 т. Т. 7. Шеллинг, его жизнь, сочинения и учение / К. Фишер. – СПб. : Д.Е. Жуковский, 1905. – 893 с.
12. Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 1 / Ф. В. Й. Шеллинг. – М. : Мысль, 1987. – 637, [2] с.
13. Шеллинг, Ф. В. Й. Сочинения. В 2 т. Т. 2 / Ф. В. Й. Шеллинг. – М. : Мысль, 1987. – 636, [2] с.

FROM “NATURE” TO “CULTURE”: THE DESTINY OF NATURALISM IN THE CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY

D.R. Yavorskiy

The content transformation of the notion “nature” in the Classical German philosophy is analyzed in the paper. The notion “nature” is understood in the social-constructivistic way as a symbol of unity, which implicates the principles of cultural solidarity. The author shows how and why Kantian discovery of constructivistic essence of the notion “nature” was accepted by Fichte but rejected by Schelling and Hegel.

Key words: *nature, naturalism, naturphilosophy, fetishism, Classical German philosophy, Kant, Fichte, Schelling, Hegel.*