

И.И. Блауберг

Из истории французского спиритуализма: философия Жюль Лашелье

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

В статье рассматривается философская концепция Жюль Лашелье – одного из ведущих представителей французского спиритуализма и неокантианства XIX – начала XX в. Учение Лашелье во многом было связано с идеями его предшественников – Мен де Бирана и Равессона. Вместе с тем, оно было отмечено сильным влиянием философии Канта, что определило своеобразие данной формы спиритуализма. Подобно Бирану и Равессону, Лашелье опирался на «чистую психологию», исследующую факты сознания, но выдвигал на первый план мышление как единственную способность, позволяющую достичь достоверного знания. Используя метод рефлексии, благодаря которой мышление непосредственно постигает собственную природу и свои отношения с явлениями, Лашелье в работе «Об основании индукции» предпринял обоснование спиритуалистического реализма (термин Равессона) как подлинной философии природы, подчеркивая значение закона конечных причин, дающего объяснение природы и мышления. Эта концепция была развита в работе «Психология и метафизика», где описан процесс конституирования мышлением реальности, – процесс, движущей силой которого является стремление мышления ко все более полному самопознанию и самореализации. Таким образом, воззрения Лашелье, который шел собственным теоретическим путем, в поздний период оказались близкими к идеям немецких посткантианцев.

Ключевые слова: французская философия, спиритуализм, Жюль Лашелье, мышление, метафизика

Во французской философии XIX в. часто выделяют три главных направления: позитивизм, основоположником которого был О. Конт; критический и эпистемологический идеализм, вдохновлявшийся прежде всего идеями Канта; спиритуализм в разных его формах [см. Raghianti, 2006, p. 399]. Речь идет не о школах и завершенных теориях, а скорее об общих тенденциях, умонастроениях, которые зачастую переплетались, заимствуя черты друг друга. Эта особенность хорошо заметна на примере концепции Жюль Лашелье – одного из главных представителей французского спиритуализма XIX – начала XX в., а одновременно – и неокантианства. Влияние спиритуализма во Франции во второй половине XIX столетия выразилось, среди

прочего, в том, что именно его идеи легли в основу университетского образования, и эта ситуация сохранялась еще в первой трети XX в. В нем выделяют две основные линии, которые условно можно назвать линиями Кузена и Равессона. Обе они связаны с идеями Мен де Бирана, но существенно различаются. Мысль Лашелье развивалась вне влияния эклектического спиритуализма Виктора Кузена и оказалась близкой ко второй линии, которая в конце XIX в. привела к концепции Бергсона.

Жюль Лашелье родился 27 мая 1832 г. в Фонтенбло, в семье чиновника военноморского флота. В 1847 г., после смерти отца, его отправили на учение в Париж, где он окончил лицей Людовика Великого, а затем получил высшее образование в Высшей нормальной школе. Во время одного из экзаменов он познакомился с Феликсом Равессоном, который в этот период занимал должность генерального инспектора высшего образования и был председателем экзаменационного жюри. Эта встреча много значила в судьбе Лашелье: Равессон на некоторое время стал его философским наставником. По словам Эмиля Бутру, «Феликс Равессон, очень пронизательный судья, высоко ценил силу и оригинальность его философского ума» [Boutroux, 1921, p. 3]. Лашелье всю жизнь сохранял почтительное отношение к нему, держал его в курсе своих философских занятий, в которых, однако, шел самостоятельным путем. Служебная карьера Лашелье была вполне традиционна: после успешного завершения учебы он преподавал в Сансе (1854–1856), Тулузе (1857–1858) и Кане (1858–1861), а затем вернулся в Париж, где вначале работал в лицее Бонапарта, а в 1864–1875 в своей alma mater – Высшей нормальной школе. В 1871 г. защитил две диссертации на степень доктора философии: «Об основании индукции» и «De Natura sullogismi» («О природе силлогизма»). В 1875 г. он был назначен инспектором Парижской академии, а в 1879 г. – генеральным инспектором народного просвещения. В 1896 г. стал членом Академии моральных и политических наук. Среди его учеников – Жюль Ланьо, Теодюль Рибо, Леон Брюншвик, Эмиль Бутру. Философ скончался 16 января 1918 г. в родном городе – Фонтенбло.

Свое призвание Лашелье нашел прежде всего в преподавании, в работе со студентами. В строго регламентированную программу обучения он сумел внести живую искру собственного творчества, что очень заинтересовало и привлекло его учеников. Его наследие невелико, но все же оно сыграло важную роль во французской философии. Теоретическая эволюция Лашелье прошла ряд этапов: вначале он исследовал диалоги Платона¹, затем, очевидно, под влиянием Равессона – заинтересовался идеями Мен де Бирана, потом нашел вдохновение в сочинениях Канта, а в итоге оказался во многом близким представителем посткантианского немецкого идеализма. Следуя Равессону, он полагал, что подлинное бытие неподвластно чисто логическим схемам, духовно по своей природе и состоит в творческой способности, энергии [см. *ibid.*, p. 6]. Эта установка равессоновского спиритуализма легла в основу его концепции. Вместе с тем, если Равессон был натурой художественной, что проявлялось в его стиле философствования, то Лашелье, стремясь обосновать принципы познания природы и независимость духа, придерживался скорее логического способа рассуждения (он вообще интересовался логикой, стал одним из создателей логики отношений).

После 1864 г. он часто дискутировал с Равессоном. Но в одном из писем в 1891 г. отмечал: «Как мне кажется, именно Равессон научил нас всех познавать бытие не в объективных формах субстанций или явлений, но в субъективной форме духовного действия, неважно, является ли это действие в конечном счете мышлением или волей. Думаю, что Вы можете найти эту идею у Рибо, а также у Бутру и у меня. Возможно, она единственная, которая является общей для всех нас и определяет единство философского движения в последние двадцать лет». Цитирующий

¹ Отголоском этого интереса является, например, небольшая статья Лашелье о платоновском «Филебе», где он соотносит число родов, выделенных Платоном в «Филебе» и «Софисте» [Lachelier, 1902].

данные суждения исследователь добавляет, что рамки, установленные Лашелье, крайне широки, но оставались значимыми вплоть до начала феноменологии во Франции [Capeillères, 1998, p. 419].

Следуя Равессону в понимании духа как подлинной реальности, соглашаясь с тем, что дух должен углубляться в самого себя, чтобы познать бытие и его законы, Лашелье искал подходящий для этого метод. Хотя он всегда с большим почтением отзывался о Мен де Биране, однако подверг критике его идею о первичном факте сознания, в котором одновременно схватываются субъект – носитель волевого усилия – и сопротивляющийся ему объект. Ведь усилие – факт чувственного опыта, а потому не может неопровержимо доказать то, на что претендует. Равессон во многом полагался на интуитивный метод, но Лашелье был убежден, что такой метод не имеет доказательной силы. Первичным философ считал мышление, усматривая именно в нем способность достичь достоверного знания. Свои утверждения он стремился высказывать «не исходя из чувственного опыта, столь элементарного, как факт усилия, но от имени высокоинтеллектуальных требований мысли» [Robberechts, 1967, p. 175].

В этом плане опорой для своей концепции он нашел в философии Канта. Как вспоминали современники, на рабочем столе Лашелье часто можно было увидеть «Критику чистого разума», открытую на той странице, где речь шла о том, что «я мыслю» сопровождает все наши представления. «Каковы условия этого я мыслю, коль скоро само оно обуславливает и наше самопознание, и наше познание вещей: вот проблема, решению которой Лашелье отдался весь целиком» [Boutroux, 1921, p. 8]. Существенно позже, в письме Ксавье Леону 8 июля 1903 г., Лашелье замечал, что первые две антиномии чистого разума относятся к «самому сильному и наиболее великому в истории философии» [Robberechts, 1967, p. 177] (имеются в виду антиномии о конечности и бесконечности мира и о сложном и простом). Очень важную роль для него сыграла, как мы увидим, и «Критика способности суждения».

Таким образом, разработанная Лашелье форма спиритуализма была отмечена сильным влиянием идей Канта. Творчество Лашелье может служить одним из показательных примеров рецепции и продвижения учения Канта во Франции. Во многом именно благодаря его преподаванию, которое стало важным фактором пробуждения философской активности во Франции в XIX в., а также его работам, философия Канта постепенно приобретала своих сторонников.

Идеи Канта, воспринятые Лашелье, легли на почву, уже сформированную спиритуализмом. Если подлинно реален только дух, то не может существовать противостоящей ему материальной субстанции, а поскольку нет объекта, внешнего мышлению, нужно исследовать само мышление, чтобы обнаружить там объект. Как философ напишет позже в одной из работ, «гипотеза материального мира, существующего в себе, противоречива и невозможна» [Lachelier, 1903, p. 702]. В 1866–1867 гг. он читал в Высшей нормальной школе курс по логике, в котором изложены многие положения будущей концепции. Убежденный в том, что верность здравому смыслу требует признания субстанциальной тождественности мышления и объекта, Лашелье избрал путь идеализма: «Чтобы избежать скептицизма, нет иного убежища, кроме идеализма» [Lachelier, 1990, p. 118].

Творчество Лашелье можно условно разделить на два этапа, каждый из которых был отмечен программной работой. На первом этапе такой работой стала диссертация «Об основании индукции» (она была посвящена Равессону). Подобно Равессону, который в своей диссертации «О привычке», вопреки столь «скромному» названию, приходит к существенным метафизическим заключениям, Лашелье, обратившись к конкретной проблеме индукции, постепенно достигает все более глубоких уровней рассуждения. Определив индукцию как операцию, «посредством которой мы переходим от познания фактов к познанию управляющих ими законов» [Lachelier,

1896, р. 3], философ задается вопросом об условиях возможности этой операции и о принципах, на которые она опирается. Индукция – один из главных методов достижения знания, постоянно используемых в науке, но что сообщает ему достоверность, т.е. всеобщность и необходимость? В поисках ответа на этот вопрос Лашелье погружается в самую гущу гносеологических и методологических проблем. В диссертации, как и в некоторых последующих работах, он строит свое изложение в дискуссионном ключе, критикуя существовавшие в его время трактовки индукции – эмпирическую, данную Стюартом Миллем, и предложенную Кузеном. На путях эмпиризма, когда любая реальность понимается как явление, а познание сводится к ощущениям, невозможно, по Лашелье, достичь достоверности, а потому подход Милля к проблеме индукции он называет отрицанием науки. У Кузена основным источником знания выступает интеллектуальная интуиция, открывающая природу сущностей, недоступных нашим чувствам. Но при этом Кузен не доказывает правомерность операций разума. Обе теории, по словам Лашелье, терпят крах перед проблемой индукции, но по разным причинам. Эмпиризм тщетно пытается поместить принцип на прочную, но слишком узкую, почву явлений, а школа Кузена «строит в пустоте».

Лашелье хочет найти третий путь, оставаясь на почве фактов и не прибегая к тем гипотезам, которые кажутся ему необоснованными, – например, об интеллектуальной интуиции у Кузена. Отметим, что такое стремление обнаружить третий, средний путь высказывали до него Мен де Биран и Равессон, а после него Бергсон; это стало важной чертой данной традиции. Такой путь подсказывает Лашелье учение Канта: «Вне явлений и при отсутствии сущностей, отличных одновременно от явлений и мышления, остается только само мышление: значит, именно в мышлении и в его отношении с явлениями мы должны теперь искать основу индукции» [ibid., р. 37]. Необходимым методом исследования Лашелье считает рефлексию. Рефлексия играла важную роль и в учениях Бирана и Равессона, но Лашелье, поставивший в центр концепции мышление, понимает ее иначе; во многом он, очевидно, следует Канту, различавшему определяющие и рефлектирующие суждения². Рефлексия предстает у Лашелье высшим способом познания, поскольку с ее помощью «мышление непосредственно схватывает свою собственную природу и свое отношение с явлениями: и именно из этого отношения мы можем вывести вменяемые им законы, которые суть не что иное, как принципы» [ibid., р. 38].

Философ сразу высказывает утверждение о том, что возможность индукции основана на двояком принципе действующих и конечных причин, а затем подробно обосновывает эту точку зрения. Он убежден в том, что только «гипотеза» Канта позволяет понять, как возможно априори познать объективные условия существования предметов. Иным способом нельзя доказать, что наши знания соотносятся с предметами, ведь субъект не может выйти за рамки своего сознания. Лашелье разбирает разные теории, существовавшие на этот счет в философии. Так, можно говорить о врожденных знаниях, но невозможно доказать, что они соотносятся с предметами и суть подлинные знания, а не мечты или сны. Принять предустановленную гармонию? Но как мы можем знать, соответствуют ли наши знания предметам, если нам неизвестна природа ни этих предметов, ни нашего духа? Лашелье не отрицает объективное значение непосредственной интуиции реальности, но полагает, что она

² Поль Рикёр, чья магистерская диссертация была посвящена проблеме Бога у Лашелье и Ланьо, считал характерной чертой французской рефлексивной философии (иное название спиритуализма), в отличие от немецкой феноменологии, укорененность в кантовской «Критике способности суждения», согласно которой «мышление является не только определением объекта, но рефлексией над своими собственными операциями в самом движении продуцирования предметов. Отсюда формулировка: “Мыслить значит выносить суждение”» [Le Lannou, Ricoeur, 1990, р. 88].

не может служить основой для принципов, т.е. всеобщих и необходимых знаний: о постигаемых ею вещах мы можем сказать, что они такие-то в момент, когда мы их воспринимаем; но будут ли они такими всегда и повсюду? Где же найти решение этой проблемы? Лашелье пишет: «...если условия существования явлений суть вместе с тем и условия возможности мышления, мы легко выходим из сложной альтернативы», мы можем определить эти условия абсолютно априори, ибо они следуют из самой природы нашего духа, и мы не можем сомневаться, что «они приложимы к предметам опыта, поскольку вне этих условий для нас нет ни опыта, ни предметов» [Lachelier, 1896, p. 41]³. Эти условия и исследует далее Лашелье.

Его рассуждения строятся следующим образом. Для того чтобы мысль была реальной, мир должен подчиняться определенным законам. Разнообразие явлений сводится к единству мышления благодаря закону действующих причин, который предполагает необходимую связь причин и следствий, т.е. детерминизм, основанный на том, что все в мире является движением. Но данный закон, по Лашелье, может обеспечить лишь неполное, поверхностное единство, поскольку он относится только к форме явлений: «Мышление, которое основывается только на механическом единстве природы, скользит... по поверхности вещей, не проникая в сами вещи: чуждое реальности, оно само было бы пустой формой и абстрактной возможностью мышления». Поэтому философ, опираясь на идеи Лейбница, постулирует второе единство, относящееся уже к материи, а не форме явлений, – «органическое единство разнообразия», каждый элемент которого «содержит и выражает по-своему все другие» [ibid., p. 78–79]. Но подобное согласие частей объясняется их зависимостью от единого целого, а это означает, что в природе идея целого предшествует существованию частей и определяет его, т.е. природа подчиняется закону конечных причин. Этот закон, по Лашелье, является необходимым элементом принципа индукции: ведь, совершая операцию индукции, мы предполагаем, что в мире всегда сохраняется определенная гармония между элементами, что он не может распасться на части. Как поясняет этот ход мысли Жан Бофре, «физик верит не только в детерминизм, но и в порядок, высший, нежели строгий порядок детерминизма. Согласно законам строгого детерминизма, мир мог бы вернуться к своего рода хаосу. Когда физик индуцирует, он имплицитно исключает подобную чудовищность, а значит, требует как неизбежного условия законов природы “систематику”» [Beaufret, 1984, p. 36]. В отличие от строгого и необходимого закона действующих причин, второй закон является «гибким и контингентным», т.е. не необходимым. Он требует гармонии в совокупности явлений, но не гарантирует того, что гармонию не может нарушить беспорядок. И все же Лашелье называет его законом, а не просто гипотезой⁴.

Без обоих этих законов невозможно человеческое мышление, а значит, невозможен и принцип индукции. Но если закон действующих причин предполагал лишь абстрактное существование как мышления, так и природы, то закон конечных причин определяет уже их реальное существование. «Итак, природа обладает двумя существованиями, основанными на двух законах, которые мышление вменяет явлениям», причем второе – конкретное существование, «тождественное тому, что можно было бы назвать эстетической функцией мышления, которая основана на контин-

³ Как поясняет данный момент Бутру, «мир существует, если его существование необходимо для того, чтобы наше мышление было возможно. И он с необходимостью обладает способами бытия, в которых нуждается для своего осуществления наше мышление» [Boutroux, 1921, p. 8].

⁴ Как отмечал Ж. Ноэль, комментируя идею Лашелье, при всей значимости трактовки Кантом целесообразности, она оставалась у него «гипотезой, естественной для ума и зачастую богатой открытиями, но не подлинным законом природы. В этом вопросе г-н Лашелье отделяется от Канта и сближается с Гегелем. Для него область целей реальна, и эта реальность даже превосходит реальность механизма» [Noël, 1898, p. 238].

гентном законе конечных причин» [Lachelier, 1896, p. 81]. Различая две эти формы существования, Лашелье подчеркивает, что механическое единство природы является объективным только по отношению к простым модификациям чувственности, но субъективно по отношению к телеологическому единству, которое полагает существование вещей вне нашего рассудка и превращает мышление в объект для него самого, постигаемый в рефлексии. «Но какие бы термины мы ни использовали, ясно, что наука как таковая касается только материальных условий подлинного существования, которое есть целесообразность и гармония, а поскольку всякая гармония есть степень красоты, скажем, что истина, которая не была бы прекрасной, есть... только логическая игра ума» и единственно прочная истина – это красота [ibid., p. 83].

Только целесообразность обеспечивает, по Лашелье, полное объяснение мышления и природы, поскольку освобождает от регресса в бесконечность. Именно здесь мы встречаем выводы философа из его размышлений об антиномиях «Критики чистого разума». Механическое объяснение данного явления никогда не может быть завершено, ведь число явлений бесконечно, а значит, для мышления было бы неразрешимой проблемой познать существование, основанное только на необходимости. Но порядок конечных причин, по Лашелье, снимает эту проблему: «Хотя различные цели природы могут играть по отношению друг к другу роль средств, а вся природа, возможно, подчинена превосходящей ее цели, каждая из этих целей имеет все же абсолютное значение», выражает прогресс мышления. Только в своем развитии к целям «мышление может найти точку остановки, которую тщетно ищет в регрессе к причинам» [ibid., p. 84].

Значит, делает вывод Лашелье, «не универсальная необходимость, а универсальная контингентность есть подлинное определение существования, душа природы и последнее слово мышления» [ibid., p. 86], причем основание контингентности, предполагающей выбор и ведущей к свободе, он видит в благе. Подчеркивая, что всякое явление, или движение, есть результат спонтанности, идущей к цели и являющейся стремлением, философ, вслед за Лейбницем, выдвигает на первый план понятие силы, а тем самым – динамизм и телеологию в природе. Как отмечал Ж. Ноэль, если вначале Лашелье возвращается от детерминизма Канта к механицизму Декарта, то затем, обратившись к закону конечных причин, он, подобно Лейбницу, добавляет динамизм к декартовскому механицизму [Noël, 1898, p. 236, 237].

Лашелье критиковал виталистов, введших особый принцип для объяснения явлений жизни. С его точки зрения, в природе, где все одновременно является необходимостью и целесообразностью, движением и стремлением, «физиологический механизм не исключает жизни, а свобода может примириться с детерминизмом человеческих действий» [Lachelier, 1896, p. 91]. Таким образом, оба закона взаимопроницают, а не действуют каждый сам по себе. Формой целесообразности в природе является организация в живом существе, а потому нет необходимости прибегать к какому-то специальному принципу. По словам Лашелье, природа преодолела пропасть, отделяющую живую материю от неживой, но жизнь «имеет характер более внутренний и в некотором смысле более духовный, чем организация: она состоит в стремлении каждого органа выполнить его функцию» [ibid., p. 92]. И если признать, что в явлениях жизни действует жизненная сила, то она не отличается по сути от движущих сил, присущих всякой живой молекуле. Душа – это тоже сила, хотя и глубоко отличная, даже у низших организмов, от тела: «...она не только сосредоточивает в каждое мгновение в своем единстве все детали их органических движений, но, примешивая к смутному сознанию их настоящего состояния еще более смутное сознание их прежних состояний, она как бы придает им вторую жизнь, которая собирает и сохраняет то, что проистекает из первой» [ibid., p. 95].

Примилив таким образом механизм и жизнь, Лашелье переходит к следующему этапу, где его задачей становится примирение свободы, которую осознает в себе

каждый человек, с детерминизмом, вне которого человек не был бы частью природы. По его убеждению, жизнь доказывает свободу, создавая новые органические формы. Такую свободу предполагает закон конечных причин, поскольку систематическое единство природы может реализоваться только через последовательность оригинальных изобретений, которые, по Лашелье, обусловлены только самими собой. О такой свободе говорит и способность человека создавать новые идеи, которые «рождаются из ничего, как некий мир» [Lachelier, 1896, p. 99]. Свободу философ толкует как сознание необходимости, в силу которой цель, задуманная нашим умом, определяет те способы, которые, в свою очередь, должны определить ее существование. В этом неразрывном круге, образуемом взаимодействием цели и средств, Лашелье видит выражение того, что конечные причины проникают в область причин действующих, но не разрушают ее, а заменяют инерцию силой, смерть жизнью, а фатальность – свободой. Общий вывод философа звучит так: «...подлинная философия природы есть... спиритуалистический реализм, для которого всякое существо есть сила, а всякая сила есть мысль, стремящаяся ко все более полному осознанию самой себя. Эта... философия... независима от всякой религии; но, подчиняя механизм целесообразности, она готовит нас к тому, чтобы подчинить саму целесообразность высшему принципу и преодолеть актом моральной веры границы как мышления, так одновременно и природы» [ibid., p. 102].

Итак, обоснование индукции приводит автора к собственно метафизическим выводам. В концепции Лашелье мы видим иерархическую структуру универсума: сферу механического; область живого; область духовную⁵. Понятие «спиритуалистический реализм» ввел четыремя годами раньше, в 1867 г., Феликс Равессон в «Докладе о французской философии». Оно противостояло как позитивизму, так и материализму (или материалистическому реализму, как его тогда называли). Влияние Равессона вполне заметно в диссертации Лашелье, особенно в темах иерархии природы, значения конечных причин и контингентности (этот термин встречается у Равессона); в стремлении к реалистической трактовке универсума. Но у Равессона такая трактовка была обусловлена восходящей к Аристотелю идеей аналогии между человеческим сознанием и реальностью, а также признанием интеллектуальной интуиции (которая в философии Нового времени как раз обеспечивала связь сознания с реальностью). Лашелье же избрал иной путь, опираясь на учение Канта, которое он толковал при этом, в отличие от Кузена, упрекавшего Канта в скептицизме, как дающее объективное знание.

Дальнейшим обоснованием и развитием своей концепции Лашелье занялся в работе «Психология и метафизика» (1885). Само ее название указывает на одну из важнейших проблем тогдашней философии. Ведь Мен де Биран, Кузен и Равессон строили свои концепции, опираясь именно на психологию (как позже Бергсон). Однако психология в XIX столетии все больше отделялась от философии, стремясь найти основания в физиологии. Как и диссертация «Об основании индукции», «Психология и метафизика» начинается с критического обзора. Кратко рассматривая учения и методы Кузена и представителей экспериментальной психологии, Лашелье формулирует собственную задачу: чтобы постичь свободу, разум, дух, нужно в свою очередь обратиться к фактам сознания и попытаться получить от них другой ответ, причем такой, который подтвердил бы правоту спиритуализма. Он не сомневается, в отличие от новейшей психологии, что сознание есть реальность. «Если сознание – не реальность, мы вправе спросить, откуда у нас иллюзия сознания?..

⁵ Из бесед Лашелье с Селестеном Бугле: «Я различаю три стадии бытия: мышление, желание жить, механизма. Что первое? Без сомнения, мышление, не в порядке хронологического появления, а в порядке онтологического достоинства... По сути, для того чтобы философствовать, важно понять, что реальность – это всегда разум» [Bouglé, 1921, p. 24].

Факты сознания, называемые ощущением и волей, не похожи ни на движение, ни на восприятие движения, ни друг на друга. Откуда тогда этот субъект, предстающий самому себе в недрах чисто объективного мира, и откуда в субъекте эти функции, которые кажутся ему гетерогенными и неустранимыми?» [Lachelier, 1896, p. 126–127] Почему считают, что этот внешний мир существует вне всякого сознания? Этот вопрос нельзя решить опытом, так как он не идет дальше нашего восприятия. Существование вещи в себе не может быть фактом для нас. Это – дело рассуждения.

Вначале рассуждение строится как анализ сознания, выделяющий в нем несколько уровней. Первый – чувственное сознание, опирающееся на волю, которую Лашелье понимает, подобно Равессону, как изначальное стремление и даже как «принцип и скрытую основу всего существующего» [ibid., p. 140]. Воля спонтанна и свободна, так как волит саму себя и является причиной самой себя. Поскольку она предшествует восприятию и его законам, человек является свободным. Воля есть первичное условие всего данного и в определенном смысле – само сознание, но именно поэтому не может быть нам дана непосредственно. Правда, делает оговорку философ, в конечном счете, все в нас зависит от механизма природы, однако сам этот механизм в каком-то смысле управляется нашей свободой – подчиняется ей или сотрудничает с ней в волевом движении. Анализ, проводимый на данном уровне сознания, показывает, что «мы свободны в своем бытии и детерминированы в своих способах бытия; мы свободны в этом детерминизме, когда он действует в направлении наших стремлений, и становимся его рабами, когда он борется с ними» [ibid., p. 145]. Возникающее здесь противоречие не может разрешить экспериментальная психология. Лашелье делает вывод о том, что, положив в основу сознания волю, он попытался вернуть сознанию независимость и спонтанность, но сделал это иначе, чем Кузен, поместивший сознание за пределами и выше внешнего мира, – ведь на уровне чувственного сознания действует не дух, а «слепая сила (puissance)», а спонтанность воли «не имеет ничего общего с моральной свободой» [ibid., p. 146].

Второй уровень сознания, исследуемый Лашелье, – рефлексивное познание фактов внутренней жизни, интеллектуальное осознание чувственного сознания. По убеждению философа, именно интеллектуальное сознание, ничего не добавляющее к содержанию чувственного сознания, «ставит на это содержание печать объективности» [ibid., p. 150], а значит, позволяет доказать, что дух, разум, свобода реальны, а не химеричны. Данный уровень сознания основан на восприятии и через его посредство связан с первым. «Если чувственный мир предстает всем людям как реальность, независимая от их восприятия, то не потому, что он есть вещь в себе, внешняя всякому сознанию, а потому что он есть объект интеллектуального сознания, которое, мысля его, освобождает его от субъективности чувственного сознания» [ibid., p. 151]. Именно интеллектуальное сознание, мышление превращает простые субъективные состояния в факты и существа, существующие сами по себе и для всех умов, а потому оно нацелено не на вещи, а на истину или существование вещей.

Лашелье поясняет свою мысль так: когда мы говорим о какой-то вещи, что она будет, откуда мы это знаем? Ведь мы не можем так сказать о событиях сновидения, сколь бы правдоподобными они ни были. Значит, здесь мы опираемся не на опыт, а на то, что есть в нас до всякого опыта, – на идею, или идеальную сущность, о которой говорил Платон. Именно идею Лашелье считает субъектом познания, называя ее априорной истиной всех вещей. Узнавая себя в реализующих ее вещах, она сама продуцируется в нас. Философ так подытоживает данный этап своих рассуждений: «Не будем бояться как бы подвесить мышление в пустоте: оно может опираться только на самого себя, а все остальное – на него: последняя точка опоры всякой истины и всякого существования – это абсолютная спонтанность духа» [ibid., p. 157–158].

(Заметим, что этот вывод очень сближает Лашелье с Равессоном, который в своих работах, во многом вдохновляясь Шеллингом, тоже писал о спонтанной деятельности духа, составляющей основу подлинной реальности.)

По мнению Леона Брюншвика, возможно, именно потому, что Лашелье освоил бирановский анализ раньше, чем приступил к «Трансцендентальной аналитике», ему удалось «сосредоточить свет критической рефлексии на проблеме внутренней жизни и вывести отсюда решающее событие современного периода: конституирование философии чистого сознания» [Brunschvicg, 1926, p. 533]. Действительно, если до сих пор Лашелье, по его словам, следовал путем анализа, рекомендованного Кузену, то в исследовании чистого мышления он избирает иной метод – априорное конструирование или синтез; такой переход от анализа к синтезу он называет переходом от психологии к метафизике⁶. В кратком изложении это выглядит так. Исследуя, как мышление конституирует реальность, Лашелье выделяет три идеи, или потенции, бытия. Первая идея бытия, рассмотренная в самой себе, есть только пустая форма существования, выражение необходимости. Ее дополняет и объясняет вторая идея – идея содержания, материального бытия, которое становится субъектом существования. Само мышление, стремясь выйти за пределы области абстрактного и пустого, спонтанно полагает конкретное бытие, становясь, таким образом, конкретным и живым мышлением. В отличие от первой идеи, вторая есть воля – воля к бытию; она становится волей к жизни, желанием или целесообразностью, которую Лашелье называет здесь более истинной, чем каузальность. Наконец, на сцену выступает третья идея бытия – чистое сознание и чистое самоутверждение. Именно она обуславливает переход от потенции к акту: «...высшая из идей рождается из свободного воления и есть не что иное, как свобода» [Lachelier, 1896, p. 164]. Именно эта «идея идей», реализующая себя в мышлении, обеспечивает рациональное или философское познание сознания и мира. Таким образом, прогресс мышления проходит три следующих этапа: необходимость, воля, свобода.

Материальными символами трех этих операций являются: на первом этапе – время, в котором каждое мгновение, всегда подобное себе, бесконечно предшествует самому себе, и первое измерение пространства – длина; на втором этапе добавляется ширина, образуется поверхность; на третьем – глубина. В результате возникает твердое тело, обладающее видимостью самостоятельности. Таким образом, три потенции бытия выражаются только через проецирование пространственно-временного мира и развиваются в нем через ощущение и волю к свободе. Лашелье, в отличие от Канта, не берет пространство и время как априорные формы чувственности, а стремится их конструировать.

На третьем этапе Лашелье вводит и третий уровень сознания – это дух, призванный рефлексивно познавать два других, описанных выше сознания. Третья потенция бытия – чистая активность мышления, синтезирующая его опыт, – приходит к самосознанию в человеке. Лашелье соглашается с Кузену в том, что безличный сам по себе разум становится в нас рефлексивным и личным, однако Кузен, полагает он, не объяснил, как дух, в зародыше существующий в природе, отделился от нее. По убеждению Лашелье, это объяснил он сам, описав процесс познания, который начинается со свободного акта и имеет целью свободу. Таким образом, движущей силой всего процесса оказывается стремление к этой цели мышления, которое все более полно осуществляет и познает самого себя. «Мы в самих себе есть абсолютный акт, посредством которого идея бытия в ее третьей форме утверждает

⁶ Как поясняет Бутру, Лашелье полагал, что мышление подлинно существует, если порождает свои предметы посредством чисто синтетической операции. Если метод сугубо аналитический, то мышление является пассивным, вторичным, только «тенью существования»: «Анализ или синтез: вот в чем вопрос. Это *to be or not to be* мышления» [Boutroux, 1921, p. 14].

свою собственную истину; мы есть для себя явление этого акта, или та индивидуальная рефлексия, через которую каждый из нас утверждает свое собственное существование. Это двоякое утверждение свободно, не только потому, что у него нет иной производящей причины, чем оно само, но и потому, что в утверждаемой им истине нет ничего, что ее определяет как предсуществующая материя» [Lachelier, 1896, p. 170]. По Лашелье, мы ежеминутно осознаем этот акт, посредством которого утверждаем собственное бытие, а значит, и свою свободу; данный акт реализуется и закрепляется в нашем характере и развивается в нашей истории. «Словом, мы реализуем судьбу, которую выбрали, или, скорее, не перестаем выбирать: почему наш выбор не является лучшим, почему мы свободно предпочитаем зло добру, это, по всей видимости, нужно отказаться понимать» [ibid., p. 171], – отказаться, поскольку это, полагает философ, уже задача не метафизики, а морали.

Подводя итоги, Лашелье подчеркивает, что его обоснование спиритуализма отлочно от кузеновского: вначале, подобно Кузену, он исследовал мышление как факт, однако истолковал его не как особый род представления, но как действие, придающее объективное значение чувственным представлениям. Приступив к исследованию, он не намеревался выйти за пределы психологии, но понял, что мысль не является простой данностью сознания, поскольку предполагает дедукцию и продуцирование самой себя: «...то, что было для нас только нашим мышлением, предстало как истина в себе, как идеальное бытие, которое содержит и полагает априорно условия всякого существования» [ibid., p. 172].

Итак, опираясь вначале во многом на учение Канта, Лашелье в итоге создал концепцию, в основе которой лежит абсолютное мышление, дух. Ж. Ноэль, специалист по философии Гегеля, автор книги «Логика Гегеля», исследовавший и творчество Лашелье, пояснял его отличие от Канта: Лашелье не считал, что невозможно познать вещи сами по себе, но полагал, что в отличие от вещи в себе «ноумен есть, напротив, то, что дух познает по ту сторону феномена как объяснение последнего: это телеологическое единство каждой сущности. Таким образом, это творчество, которое так мощно способствовало распространению среди нас знания и понимания кантовской философии, само превосходит точку зрения Канта» [Noël, 1898, p. 243; см. также: Seailles, 1920, p. 25], являясь абсолютным идеализмом. У Лашелье нет разрыва между двумя мирами, как у Канта; он утверждал внутреннее единство бытия, представляющего собой бытие мышления, духа, свободы, а соответственно, не разделял теоретический и практический разум.

Путь идеализма, на который он вступил еще в конце 1860-х гг., привел его к учению, сходному с гегелевским (его сопоставляли и с философией Фихте [см.: Brunschvicg, 1926, p. 536–537]). Но в его диалектике главную роль играет не противоречие и его разрешение на высших этапах, а стремление мышления к цели, к совершенствованию и благу. В 1914 г. в письме итальянскому историку философии Гвидо де Руджеро Лашелье отмечал, что оба они являются «учениками великих учеников Канта. Вы их знаете, как мне кажется, гораздо лучше, чем я: я по крайней мере старался их узнать, чувствуя, что это подлинная философия. Но Вы не могли бы себе представить, насколько я в этом отношении одинок здесь, во Франции... Поэтому у меня было мало последователей и меня даже, боюсь, плохо поняли» [Lettres, 2006, p. 406]⁷. Действительно, как отмечали комментаторы, Лашелье плохо знал работы посткантовских мыслителей, но самостоятельно пришел к сходным выводам.

В отличие от Равессона, противопоставлявшего свое понимание спиритуализма идеализму (который он понимал довольно узко), Лашелье – в зависимости от контекста рассуждений – называл собственное учение и спиритуализмом, и идеализмом.

⁷ При этом изложение его концепции Ноэлем Лашелье считал вполне адекватным и рекомендовал своему адресату.

«Концептуально Лашелье относил “идеализм” к “идее”, – что допускает абсолютный идеализм и субъективный релятивизм, – а спиритуализм к духу или разуму, источнику объективной значимости; итак, он понимает собственную рефлексию как спиритуализм, но в 1864 г., чтобы отделить себя от учения Кузена, предпочитает говорить об объективном идеализме; зато, когда речь идет о том, чтобы дистанцироваться от Ренувье и Амлена, он предпочитает говорить о спиритуализме... Это значит, что по сути его идеализм есть форма верно понятого спиритуализма» [Capeillères, 1998, p. 407]. При этом, как и в учении Равессона, в спиритуализме Лашелье важную роль играла трактовка отношения духа и природы, исследование способов и форм их взаимодействия. Дух порождает природу и является единственной абсолютной реальностью, но сам нуждается в объекте, т.е. природе, для собственной реализации, проходящей разные уровни. Так, Лашелье отмечал в своих комментариях в «Специальном философском словаре» А. Лаланда (в подготовке этого словаря он активно участвовал), что в природе действует бессознательная мысль, тождественная той, которая становится сознательной с появлением человека, и такой переход к сознательной форме оказывается возможным благодаря созданию организма, т.е. жизни. Именно такой спиритуализм Лашелье считал «глубоким и полным» [Vocabulaire, p. 1020], относя к нему учение Равессона и, безусловно, свое собственное.

Обратим внимание на то, что французский термин *esprit*, от которого происходит слово «спиритуализм», очень многозначен: он переводится и как «дух», и как «ум», «сознание»⁸. В философии Лашелье дух, казалось бы, приобретает особенно рационализированный характер. Не случайно один из исследователей отмечал, что «неумолимый рационализм – яркая характеристика мышления Лашелье» [Ballard, 1955, p. 692]. Но, с другой стороны, в его учении находят и элементы мистицизма, который оправдывает природу со строго философской точки зрения, но имеет тенденцию осуждать ее с религиозной точки зрения [Enciclopedia Treccani, web]. Так, в «Заметках о пари Паскаля» Лашелье, рассуждая о проблемах религии, отмечал, что «разум или свобода», существующие в человеке и не поддающиеся точному определению, явным образом выходят за границы человеческого сознания, свидетельствуя об интеллектуальной жизни, которая в очень несовершенном виде осуществляется в здешнем мире, хотя, возможно, гораздо лучше реализовалась бы в мире ином. Это несовершенство он объяснял природой человека, чересчур связанной с чувственностью. Жизнь и поступки человека всегда несут на себе печать природы, чувственности, даже в самых, казалось бы, бескорыстных, благородных, а значит, наиболее свободных проявлениях. Опора здесь для человека – мораль, которая в учении Лашелье имеет религиозный характер: она «сфокусирована на духовной жизни, и ее наивысший акт есть союз с Богом» [Devivaise, 1939, p. 449]. Действуя морально, мы признаем, что жизнь обладает сверхчувственным смыслом. Философ определял религию как «общую направленность нашей жизни к потустороннему миру: мистицизм и аскетизм являются благородным, но рискованным усилием уже сейчас преодолеть преграды, отделяющие нас от него» [Lachelier, 1901, p. 635]. Вопрос о реальности «сверхземного будущего» остается в его учении открытым, но Лашелье высказывает надежду на то, что благодаря разуму и свободе человек сможет постоянно совершенствоваться, расширять возможности своего духа, избирать все более высокие мотивы для своего образа действий. Сам разум должен стать принципом новой, более совершенной и счастливой жизни. «Наивысший

⁸ Как пишет М.К. Голованивская, «*esprit*, этимологически связанное с *духом* и *дыханием*, является и мыслящим и чувствующим началом. *Esprit* – не инструмент, а сущность человека, разумное начало... Носитель французского языка “покорил” *душу* и *совесть*, приписав основную жизненную энергию органу мысли – *esprit*, оказавшемуся “больше” и *души* и *совести* и ставшему основным символом человеческой сущности» [Голованивская, 1997, с. 276–277].

вопрос философии, уже, возможно, скорее религиозный, чем философский, – это переход от формального абсолюта к абсолюту реальному и живому, от идеи Бога к Богу» [Lachelier, 1901, p. 636].

Всю жизнь Лашелье продумывал основные положения своей концепции, что-то уточнял, в том числе в беседах с учениками, что-то изменял. Его идеи порой подвергались критике, им даются разные трактовки. Одни исследователи относят его к волюнтаристскому спиритуализму [Ragghianti, 2006, p. 399], другие – к интеллектуализму [Skarga, 1975, s. 250]. Из того, что стало важным для последующей французской философии, отметим идею иерархичности универсума, теорию контингентности, которую развивали Бутру и Бергсон (о влиянии на Бергсона см. подробнее: [Кротов, 2015, с. 11–14]), акцент на целесообразности, которая признается более истинной, чем детерминизм, и связанное с этим обоснование свободы.

Список литературы

- Головановская, 1997 – Головановская М.К. Французский менталитет с точки зрения русского языка. М.: Диалог-МГУ, 1997. 280 с.
- Кротов, 2015 – Кротов А.А. К вопросу об источниках бергсонизма: истолкование метафизических проблем Жюлем Лашелье // Вестник Мос. ун-та. 2015. № 1. С. 3–14.
- Ballard, 1955 – Ballard E.G. Jules Lachelier's Idealism // The Review of Metaphysics. 1955. Vol. 8. No. 4. P. 685–705.
- Beaufret, 1984 – Beaufret J. Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. De Maine de Biran à Bergson. P.: Vrin, 1984. 133 p.
- Bouglé, 1921 – Bouglé C. Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier // Revue de métaphysique et de morale. 1921. T. 28. No. 1. P. 21–26.
- Boutroux, 1921 – Boutroux E. Jules Lachelier // Revue de métaphysique et de morale. 1921. T. 28. No. 1. P. 1–20.
- Brunschvicg, 1926 – Brunschvicg L. Réflexion biranienne et réflexion kantienne // Revue d'histoire et de philosophie religieuses. 1926. T. 6. No. 6. P. 526–543.
- Capeillères, 1998 – Capeillères F. Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux // Revue de métaphysique et de morale. 1998. No. 3. P. 405–442.
- Devivaise, 1939 – Devivaise C. La philosophie religieuse de Jules Lachelier // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1939. Vol. 28. No. 3–4. P. 435–464.
- Enciclopedia Treccani – Jules Lachelier. URL: https://www.treccani.it/enciclopedia/jules-lachelier_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (дата обращения – 22.12.2020).
- Lachelier, 1896 – Lachelier J. Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique. P.: Alcan, 1896.
- Lachelier, 1990 – Lachelier J. Cours de la logique / Introd. par J.-L.Dumas. P.: Editions universitaires, 1990. 165 p.
- Noël, 1898 – Noël G. La philosophie de M. Lachelier // Revue de métaphysique et de morale. 1898. T. 6. No. 2. P. 230–259.
- Lachelier, 1902 – Lachelier J. Note sur le "Philèbe" // Revue de métaphysique et de morale. 1902. T. 10. No. 2. P. 218–224.
- Lachelier, 1901 – Lachelier J. Notes sur le Pari de Pascal // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1901. T. 51. P. 625–639.
- Lachelier, 1903 – Lachelier J. L'observation de Platner // Revue de métaphysique et de morale. 1903. T. 11. No. 6. P. 679–702.
- Le Lannou, Ricoeur, 1990 – Le Lannou J.-M., Ricoeur P. Entretien // Revue des sciences philosophiques et théologiques. 1990. Vol. 74. No. 1. P. 87–91.
- Lettres, 2006 – Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero / Ed. par R. Ragghianti // Revue de métaphysique et de morale. 2006. No. 3. P. 399–411.
- Ragghianti, 2006 – Ragghianti R. [Introduction] // Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero / Ed. par R. Ragghianti // Revue de métaphysique et de morale. 2006. No. 3. P. 399–402.
- Robberechts, 1967 – Robberechts L. Lachelier à partir de ses sources // Revue philosophique de Louvain. 1967. Vol. 65. P. 169–191.

- Seailles, 1920 – Seailles G. La philosophie de Jules Lachelier. P.: Alcan, 1920. 172 p.
 Skarga, 1975 – Skarga B. Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe, 1975. 505 s.
 Vocabulaire, 1954 – Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1954. 1323 p.

From the History of French Spiritualism: The Philosophy of Jules Lachelier

Irina I. Blauberg

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

The article examines the philosophical concept of Jules Lachelier – one of the leading representatives of French spiritualism and neo-Kantianism of the 19th – early 20th centuries. Lachelier's teachings were largely associated with the ideas of his predecessors – Maine de Biran and F. Ravaisson. At the same time, it was marked by the strong influence of Kant's philosophy, which determined the originality of this form of spiritualism. Like Biran and Ravaisson, Lachelier relied on “pure psychology”, exploring the facts of consciousness, but highlighted thinking as the only ability to achieve reliable knowledge. Using the method of reflection, thanks to which thinking directly comprehends its own nature and its relationship with phenomena, Lachelier in his work “On the basis of induction” undertook the substantiation of spiritualist realism (Ravaisson's term) as a true philosophy of nature, emphasizing the importance of the law of finite causes, which explains nature and thinking. This concept was developed in the work “Psychology and Metaphysics”, which describes the process of constituting reality by thinking, a process driven by the striving of thinking for ever more complete self-realization and self-knowledge. Thus, the views of Lachelier, who followed his own theoretical path, in the late period turned out to be close to the ideas of the German post-Kantians.

Keywords: French philosophy, spiritualism, Jules Lachelier, thinking

References

- Ballard E.G. Jules Lachelier's Idealism, *The Review of Metaphysics*, 1955, vol. 8, no. 4, pp. 685–705.
 Beaufret J. *Notes sur la philosophie en France au XIXe siècle. De Maine de Biran à Bergson*. Paris: Vrin, 1984. 133 p.
 Bouglé C. Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, t. 28, no. 1, pp. 21–26.
 Boutroux E. Jules Lachelier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, t. 28, no. 1, pp. 1–20.
 Brunschvicg L. Réflexion biranienne et réflexion kantienne, *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1926, t. 6, no. 6, pp. 526–543.
 Capeillères F. Généalogie d'un néokantisme français à propos d'Émile Boutroux, *Revue de métaphysique et de morale*, 1998, no. 3, pp. 405–442.
 Devivaise C. La philosophie religieuse de Jules Lachelier, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1939, vol. 28, no. 3–4, pp. 435–464.
 Enciclopedia Treccani – Jules Lachelier. Available at: https://www.treccani.it/enciclopedia/jules-lachelier_%28Enciclopedia-Italiana%29/ (accessed 22.12.2020).
 Golovanivskaya M.K. *Frantsuzskii mentalitet s tochki zreniya russkogo yazyka* [French Mentality from the Point of View of the Russian Language]. Moscow: Dialog-MGU Publ., 1997. 280 p. (In Russian)
 Krotov A.A. K voprosu ob istochnikakh bergsonizma: istolkovanie metafizicheskikh problem Jules'm Lachelier [On the Question of the Sources of Bergsonism: the Interpretation of Metaphysical Problems by Jules Lachelier], *Vestnik Moskovskogo universiteta* [Bulletin of Moscow University], 2015, no. 1, pp. 3–14. (In Russian)
 Lachelier J. *Du fondement de l'induction suivi de Psychologie et métaphysique*. Paris: Alcan, 1896.
 Lachelier J. Note sur le “Philèbe”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1902, t. 10, no. 2, pp. 218–224.

- Lachelier J. *Cours de la logique*, introd. par J.-L.Dumas. Paris: Editions universitaires, 1990. 165 p.
- Lachelier J. Notes sur le Pari de Pascal, *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1901, t. 51, pp. 625–639.
- Lachelier J. L'observation de Platner, *Revue de métaphysique et de morale*, 1903, t. 11, no. 6, pp. 679–702.
- Le Lannou J.-M., Ricoeur P. Entretien, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1990, vol. 74, no. 1, pp. 87–91.
- Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero, ed. par R. Raghianti, *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, no. 3, pp. 399–411.
- Noël G. La philosophie de M. Lachelier, *Revue de métaphysique et de morale*, 1898, t. 6, no. 2, pp. 230–259.
- Raghianti R. [Introduction], Lettres de Jules Lachelier à Guido De Ruggiero, ed. par R. Raghianti, *Revue de métaphysique et de morale*, 2006, no. 3, pp. 399–402.
- Robberechts L. Lachelier à partir de ses sources, *Revue philosophique de Louvain*, 1967, vol. 65, pp. 169–191.
- Seailles G. *La philosophie de Jules Lachelier*. Paris: Alcan, 1920. 172 p.
- Skarga B. *Kłopoty intelektu między Comte'em a Bergsonem*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe, 1975. 505 s.
- Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. P., 1954. 1323 p.