

СБОРНИК ЭССЕ
СТАТЕЙ
ТЕКСТОВ КНИГ



НЕОКАНТИАНСТВО
ДЕВЯТЫЙ ТОМ

Валерий Алексеевич Антонов

Неокантианство. Девятый том

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=69871468

ISBN 9785006073128

Аннотация

Сборник эссе и статей немецких мыслителей с второй половины XVIII до первой половины XX веков, объединенных тематическим принципом, представляет разнообразие идей, тем и методов философского поиска, возникших под влиянием учения и идей И. Канта.

Содержание

ХИНРИХ КНИТТЕРМАЙЕР	6
Трансцендентное и трансцендентальное	6
ХЕЙНРИХ МАЙЕР	38
Психология эмоционального мышления	38
Значение теории познания Канта для современной философии (1)	90
Логика и эпистемология	136
ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ (1858 – 1918)	158
Проблемы философии истории	158
Конец ознакомительного фрагмента.	168

Неокантианство.

Девятый том

Переводчик Валерий Алексеевич Антонов

© Валерий Алексеевич Антонов, перевод, 2024

ISBN 978-5-0060-7312-8 (т. 9)

ISBN 978-5-0059-8583-5

Создано в интеллектуальной издательской системе Ridero

Сборник Эссе, статей, текстов книг немецких мыслителей с второй половины XVIII до первой половины XX вв

Сборник статей немецких мыслителей объединен тематическим принципом: в совокупности дают представление о разнообразии идей, тем и методов философского поиска начиная со второй половины XVIII до начала XX вв. возникших под влиянием учения и идей И. Канта. В этом сборнике впервые переведены на русский язык тексты, опубликованные в немецких журналах и отдельными книгами.

В настоящем томе представлены работы: Х. Книттера, Х. Майера, Г. Зиммеля, Л. Рипке, Г. Оакеса, Артура Либерта, Э. Ласка, Э. Герригеля, О. Вейденбаха, Карла Форлендера, В. Виндельбанда

Используются следующие сокращения из сочинений Кан-

та:

«Критика чистого разума» (сокращенно: Кр. д. р. В.), «Критика практического разума» (сокращенно: Кр. д. пр. В.) и «Религия в пределах чистого разума» (сокращенно: Рел.) по изданиям Кехрбаха, «Основоположение к метафизике чувств» (сокращенно: Грундл.) и «Пролегомены к одной из двух основных метафизик и т. д.» (сокращенно: Пролег.) по изданиям фон Кирхмана. (сокращенно: Proleg.) по изданиям фон Кирхмана, остальные сочинения – по «Кантаусгабе» Розенкранца (сокращенно: R.).

ХИНРИХ КНИТТЕРМАЙЕР

Трансцендентное и трансцендентальное

Вопрос о философии религии не встречает принципиальных затруднений до тех пор, пока религия – явно или фактически – оказывается включенной в «пределы человечества» или в «пределы разума». Поэтому до тех пор, пока разум, человечество, культура или то, чем их можно заменить, как общее выражение человеческого бытия и человеческой деятельности, будут позволять доводить до решения все существующие или вновь возникающие напряжения и противоречия, философия религии будет стремиться утвердить себя как направление, в лучшем случае как корень или вывод философии в целом. От общей установки философии будет зависеть, как будет поставлена и решена проблема философии религии в частности.

Но в тот момент, когда сотрясаются основы человечества и претензия на трансцендентность религии захватывает сломленную культуру силой «откровения», обнажается наивность всех – даже якобы «критических» – попыток рациональной интерпретации религиозной реальности.

И даже отступление в иррациональное – это лишь уклонение в сторону того «другого», которое принципиально лишено смысла. Идет ли поиск «религиозного априори» или психологического качества, формы или функции, конструктивно или «феноменологически», идеалистически или эмпирически, остается безразличным к недостаточности «другого» для какого-либо постижения.

Разумеется, ни один из намеченных путей философии религии не оказывается полностью лишенным своего объекта в результате такого, пока еще совершенно не исследованного разграничения. Ведь религия, даже если она «существенно» принадлежит «потустороннему» миру, во многом переплетена с человеческой реальностью. Поэтому, как история религии не становится неактуальной, когда становится ясно, что не может быть истории религии как откровения, так и философия религии не становится неактуальной, поскольку она, по крайней мере, может быть связана с этой самой историей религии. Дело лишь в том, что все решения, принимаемые таким образом, могут лишь измерять вопрос о смысле человечества, но не могут

касаться сущностного содержания религии, свидетельствующего о себе в трансцендентности.

Но это разграничение, кажущееся на первый взгляд очень простым, не выдерживает серьезного рассмотрения. Кажущееся самоочевидным самоограничение философии религии сферой эффектов религии, свидетельствующих о себе

«в пределах человечности», и неприятие всех претензий, выходящих за эти пределы, предполагает суждение о сущностной потусторонности религии, основанное на чуде веры, но которое при любой, даже негативной, философской оценке влечет за собой вполне конкретные фактические и методологические решения относительно этой самой философии. Такое соотношение трансцендентного и имманентного приводит к опаснейшим парадоксам для обоих – но, по крайней мере, для рассмотрения смысла в сфере имманентного. Конфликт между «верой» и «знанием», отнюдь не «антикварный» (по КЕЙЗЕРЛИНГУ), разгорается над предпосылками нынешней установки разума с той же неизбывной остротой, с какой он раскрывает историю трансцендентальной философии и теологии как формальный парадокс. Там мышление ищет своего трансцендентного ручательства, здесь «вера» требует рациональных символов, притч, «следов» или даже доказательств и заверений.

Возможно

ли принципиальное решение или хотя бы прояснение этого парадокса из

условий нашего мышления? Этот вопрос возникает не из какого-то спекулятивного изобилия в тяжелой борьбе за существование нашего времени, а является – поставлен или не поставлен – самим вопросом нашего существования. Ибо поколение, исполненное такой автономии человечества, какой еще никогда не было, сталкивается с «фак-

том» «откровения», который полностью подавляет его. Как ему утвердить себя в этой ситуации? Или что с ним будет в этой ситуации? Об этом можно спрашивать только на первых порах. Но мы не можем уйти от ответственности за этот вопрос, как бы мало мы ни были к нему способны.

В «Критике чистого разума» (352f) КАНТ однозначно различает трансцендентальное и трансцендентное.

Трансцендентальным называется такое «использование» «принципов чистого понимания», которое выходит «за пределы опыта». Это «использование» является скорее «злоупотреблением», но как таковое оно может быть названо трансцендентальным, поскольку раскрывается как злоупотребление трансцендентальной подотчетностью критики. «Принцип же, снимающий эти барьеры и даже повелевающий их преступать, называется трансцендентальным». Трансценденция требует, чтобы мы «снесли все эти пограничные столбы и присвоили себе совершенно новую землю, которая везде не признает никакой демаркации». Это, то есть то, что от нас с полным сознанием требуется совершенно новая почва, наиболее точно соответствует смыслу трансценденции в том виде, в каком она сегодня страстно обновляется, например, Бартом и Гогартемом. Здесь трансценденция срывает все «пограничные столбы», которыми якобы «критическое» сознание хотело бы обозначить для себя упорядоченные пути. Здесь трансценденция выступает с мощным обвинением против всех рациональных ослаблений ее реша-

ющего смысла. Она не удовлетворяется и простой инверсией рационализма. Бегство в *via negationis* иррационального ни в коей мере не освобождает от видимой неадекватности *via positionis* по отношению к запредельному, превосходящему всякую позицию. Трансценденция не просто представляет «другое», не просто трансценденция какой-то «особой» сферы, она есть «другое» по отношению ко всем сферам, она есть «вся реальность», по отношению к которой всякая постижимая человеком всеобщность превращается в жалкую частность. Ни одна из возможных человеческих реализаций или де-реализаций не приводит к порогу этой сверхреальности, которая, тем не менее, заслоняет собой всю окружающую нас жизнь, находящуюся в оппозиции.

Тем не менее, даже эта попытка утвердить полную неприкасаемость трансцендентного к человеческому остается в диалектике противоположностей. Барт прямо говорит о «диалектическом» методе, противопоставляя его «догматическому» и «мистическому», и лишь затем доказывает, что является настоящим диалектиком, отказываясь от этого метода как «метода» и утверждая его принципиальную неадекватность тому, что в нем подразумевается. Но это можно продолжать до бесконечности, не выходя из круга диалектики. Решающим является то, что BARTH действительно движется по *via*

dialectica и следует методу – не реализации через противоположности, а – *sic et non* [да и нет – *wp*]. Но возраст этого

метода, особенно в области теологической дискуссии, не может компенсировать тех недостатков, которые присущи ему как и всем остальным методам. Каждое «sic et non», которое без лишних слов превращается в «оба», а по отношению к «трансцендентному», охватывающему их обоих, позволяет сделать превосходство трансцендентного – по крайней мере, в далеко идущих отрицаниях – осязаемым во все новых вариациях; этим преимуществом широко пользуется БАРТ. Но оппозиция или противоречие как основной элемент диалектики остается человеческим инструментом и поэтому не более действенна, чем любой другой человеческий инструмент.

В последнее время на диалектический характер Павловых посланий в этом отношении указывают (1). И нет недостатка в доказательствах того, что диалектический язык помогает выразить напряженность великих богословов и даже пророческих религиозных новаторов. Но есть существенное различие между тем, что происходит здесь, и тем, что движет аскетизмом трансцендентального сознания к его диалектическому обоснованию. Там диалектика является выражением реальности веры, которая – и это в значительной мере относится к Паулюсу – дает о себе знать на языке, устаревшем или вырастающем из окружающей ее среды, и при этом нелегко укорачивает сыпь от смерти к жизни и от греха к благодати. Здесь, однако, диалектика является лишь средством освободить горизонт от всякой человеческой условности и за-

тем, как по волшебству, позволить «откровению» или даже «Иисусу Христу» подняться над расколотым миром. Диалектика как средство принуждения к трансценденции ничем не лучше других средств, напротив, она таит в себе серьезнейшую опасность именно в силу присущего ей технического превосходства. Даже самый последний поворот к опосредованию трансценденции каким-то человеческим способом, а затем, возможно, и к отказу от только что высказанных претензий на высшее самопознание, не помогает преодолеть принципиальную безнадежность любой такой попытки.

Философия» трансценденции, как бы ни избавлялись от нее – тетически, антитетически или диалектически, – самопротиворечива. Любой прием такого рода ограничивает религию рамками

человечества, совершая тем самым то, чего следует избегать любой ценой там, где трансцендентность воспринимается всерьез.

Однако сам факт всякой подобной дискуссии о возможности или невозможности постижения трансцендентного подвержен тому же роковому противоречию и заставляет нас не довольствоваться этим простым отказом.

Сначала, однако, мы можем изменить ситуацию. Может быть, такая обратная постановка вопроса, наблюдавшаяся до сих пор, еще более решительно подводит нас к смыслу этого «парадокса». До сих пор на принципиальное различие между трансцендентным и трансцендентальным указы-

валось лишь односторонне. Но не ведет ли, с другой стороны, именно полное «принятие всерьез» трансцендентального к существенной интенсификации трансцендентальной задачи философии?

Исторической заслугой КОХЕНА перед кантовским обновлением

остается то, что он поставил его в перспективу трансцендентального. Вместе с тем его интерпретация этого основного понятия кантовской философии подверглась современному историческому предрассудку, в рамки которого настоящее уже не хочет входить и который не отвечает реальным требованиям априорного синтеза Канта. Коген видит в трансцендентальном саму отсылку априорных оснований философии к «факту наук». Для теоретической философии, как он полагает, он предоставил безупречные свидетельства КАНТа, а фундаментальную слабость этики и эстетики он считает возможным выявить в пренебрежении строгими «трансцендентальными» установками. Как, однако, понятие трансцендентального, исторического значения которого Кант не знал, должно было обрести такую значимость, совершенно непонятно. Тот, кто осмысливает трансцендентальную философию Канта, исходя из этого определения трансцендентального, уже чисто терминологически попадает в непроходимую чашу. (2). Сам КОГЕН с необходимостью отмечает, что во многих местах под «трансцендентальным» понимается не критика науки, а метафизика старого образ-

ца. Но не менее непонятно, что Кант должен был использовать тот самый термин, в котором для него наиболее внутренне выражен смысл критического

философствования, в случайной двусмысленности. Кант, который, вводя слово «идея», дает точный отчет о своей терминологической процедуре, ни в коем случае не мог выразить в трансцендентальном безразличный к его историческому смыслу систематический мотив, свойственный только ему и, возможно, даже вызванный впечатлением от «Науки» Нейтона. Он взял историческое понятие трансцендентального в том виде, в каком оно еще встречалось ему, скрытое и чахлое, в его лекционных пособиях, чтобы преобразить его в духе своей критики и освободить от догматического затверждения для новой исторической задачи.

Поэтому, когда КАНТ время от времени предлагает заменить «трансцендентальный» идеализм «критическим» из-за его фактического непонимания, это, конечно, не равнозначно уравниванию «трансцендентального» и «критического». Так же четко, как он отделяет задачу «критики» от задачи «трансцендентальной философии», так же четко разделяются понятия «критического» и «трансцендентального». Кризис – это очищение. Это «истинный суд над всеми спорами» чистого разума и, в частности, суд над совершенно особым синтезом *a priori* из одних только понятий. Именно в этом качестве он может быть только «пропедевтикой [Vorschule – wp] системы чистого разума» и указывает от себя на задачу,

для которой он только создает предпосылки. Эта задача, однако, наиболее масштабна и глубока в понятии «трансцендентального».

«Я называю трансцендентальным всякое познание, которое имеет дело не с объектами, а с нашим способом познания объектов, в той мере, в какой это вообще возможно a priori. Система таких понятий будет называться трансцендентальной философией».

Масштаб этого предложения лучше всего можно понять из краткого исторического воспоминания. Термин «трансцендентальный» пришел из средневековой схоластики. Его корни уходят в августиновский перевод платиновского *erekeina* с *transcendere*. Платиновская *эпекейна*, однако, восходит к платоновскому состоянию. Эта линия развития, которую можно установить в терминологической преемственности от ПЛАТОНА до КАНТА, также по праву существует в истории понятий. (3).

Две точки зрения, в частности, следует разделить и рассмотреть вместе. *Эпекейна* ПЛАТОНА выступает как агипотетон, противоположный гипотезису отдельных подходов к познанию.

Точно так же в средневековой метафизике трансценденция, т.е. смысловое различие *unum*, *verum*, *bonum* (для простоты ограничимся этим наиболее распространенным числом «transcendentia»), есть сверхкатегориальное, то, что действует через все категории. В категориях определяются

наиболее общие виды объективного; *transcendens* выходит за пределы этой объективной референции; никакая «определяющая» сила ему не присуща, если речь идет об «объекте». Но трансценденция (не *secundum rem*, а *secundum rationem*) выражает имманентные атрибуты всякого объектного знания.

Это уже устанавливает прямую связь с кантовским определением трансцендентального. Когда Кант в §12 *Kr. d. r. V.*, ссылаясь на схоластическую доктрину, которая, однако, в любом случае была известна ему только из современной литературы, хочет допустить, что «якобы трансцендентальные предикаты вещей» действительны только как «логические требования и критерии всякого знания о вещах вообще», он фактически подхватывает самый своеобразный методологический смысл этой концептуализации на уровне схоластики, хотя, конечно, следует отдавать себе отчет в том, что понятие «знание» у Канта принципиально отличается от схоластики.

Мотив «критики» касается революции в понятии знания. Мотив трансцендентальной философии, напротив, в отличие от философии «объекта», «метафизики природы» и «морали», обращается к внутренней систематике знания об объекте вообще. Это приводит к осознанию в качестве «общей задачи» вопроса: «Как возможны синтетические предложения *a priori*?»; и в стремлении к этой задаче и заключается «обязательность» трансцендентальной фило-

софии, «искать свои понятия в соответствии с принципом, так как они возникают в чистом виде и без смешения из понимания как абсолютное единство и поэтому сами должны быть связаны друг с другом в соответствии с понятием или идеей».

Конкретный вариант этой фразы, конечно, вызывает сомнения в том, может ли «понимание» быть этим «абсолютным единством» и не означает ли в результате «трансцендентальная дедукция категорий» – особенно в том исполнении, которое ей придает Кант, – фатального ограничения или сужения трансцендентальной задачи; не превращается ли именно в этот момент трансцендентальная

философия в гибрид трансцендентальной критики «теоретического» сознания, которому затем противопоставляется и, возможно, даже накладывается «практическая» и, наконец, «эстетико-телеологическая» сфера, что в конечном итоге сталкивается с новой, гораздо более далеко идущей трансцендентальной задачей, которую тщетно пытался решить Кант в последние годы своей жизни. Но это сомнение, направленное против конкретного исполнения трансцендентального замысла Канта, при осмыслении его последствий может лишь сделать более правдоподобной только что изложенную цель трансцендентальной философии. «Не всякое познание *a priori*» может быть названо трансцендентальным; не «пространство» и не «всякое геометрическое его определение *a priori*» есть «трансцендентальное понятие»; не –

можно продолжить – определенная категория есть трансцендентальное понятие, а только «познание а priori», «посредством которого мы узнаем, что и как определенные представления (взгляды или понятия) просто применяются а priori или возможны». Трансцендентальная точка зрения требует возвышения над гипотезами эмпирических наук, она «не касается отношения познания к его объекту», но ведет к закономерности познания как познания; в ней открывается вопрос о «научной доктрине» или «логике философии».

Однако даже платоновская эпектейна требует более глубокого рассмотрения. Идея блага» не просто формально выходит за пределы идеальных оснований науки (чтобы подчеркнуть только эту сторону платоновской идеи), гарантируя и представляя собой как бы монархию «логической самости», но и является выражением «метафизической» творческой силы, возможно, даже «трансцендентного» первооснования в себе. Идея добра» – это не просто едва заметная вершина восходящей линии, выражение суверенной чистоты и потусторонней незатронутости; это еще и непременно начало нисходящей линии, от которой все низшее обретает сущность и рост. На повороте мирового хода все изгнанное в космос, т.е. возникшее «оттуда», вновь и вновь «переносится» в «наднебесном месте»; в надбытии идеи блага впервые получает свою порождающую силу «общность» особых идей. Первоначальное видение придает напряженному мышлению идей автономную определенность. За «науку» ручает-

ся только анамнезис. Диалектика» может познать себя только на путях бытия, поскольку в ней проявляется трансцендентное начало. Политическая критика может

быть столь неумолимо сурова и решительна только потому, что ее нервом выступает идея добра. Учение об идеях существует лишь до тех пор, пока оно является «трансцендентальной философией» в означенном смысле. Там, где ее потусторонняя связь отсутствует или ослаблена, она, по сути, разрушается и подвергается распаду, о чем свидетельствует пример Аристотеля. (4).

Эта другая сторона «трансцендентального» основания еще более мощно проявляется в средневековой метафизике. Возможно, в «Платоне» доминантой является анабазис, устремленность к сияющему – но все еще сияющему – солнцу. Для христианского мира трансцендентное стало «проявляться» как активная сила. Бог стал человеком, «этим единственным и неповторимым человеком Иисусом из Назарета». Потусторонний мир непосредственно вмешивается в человеческие события, обладая силой свидетельства. Он освободился от сферы умозрения, пришел среди людей в полной видимости и определяет жизнь в ее конкретной форме.

Для ПЛАТОНА мысль или видение открывает доступ к истоку через мир видимости и порядок идей, который затем, разумеется, также становится мироизменяющим истоком. Средневековье же начинается с трансцендентного ф акта; для него путь философии – это не «смотрение сквозь», от-

крывающее вид, а потустороннее предполагается и оформляется лишь в трансцендентной философской рефлексии; божественная Троица отражается в темном «следе» трансцендентной триады. В любом случае, однако, даже при любом отказе от реальной переоценки методологической постановки вопроса средневековой метафизики, очевидно, что здесь гораздо решительнее, чем в «Платоне», задействован второй мотив трансцендентальной философии – связывание и закрепление всего человеческого в трансцендентном.

Возможно, оправданность разговора о трансцендентальной философии применительно к Средним векам в принципе вызывает сомнение. Однако исторически различие между трансцендентным и трансцендентальным носит чисто грамматический характер. Здесь кантовское различие применимо фактически. Термин трансцендентный мы используем там, где логический интерес ведет к восхождению к трансцендентному или к выведению из него. Поэтому только тот, кто отрицает в Средние века всякий логико-

философский интерес, мог бы также оспаривать название трансцендентальной философии для своей метафизики в той мере, в какой она опирается на трансценденталии.

То, что у Канта это понятие приобретает совершенно особый и совершенно иной характер, становится понятным именно в связи с этим вторым мотивом. Для того чтобы оценить эту особенность во всех ее проявлениях, вдвойне важно иметь в виду, что трансцендентальная философия как тако-

вая была не кантовским открытием, а заботой западной философии в целом, которая никогда не была полностью утрачена.

И в случае с Кантом падение к трансцендентальному — это не просто окончательная логическая самоуверенность. По сравнению со Средними веками произошло полное преобразование оценки мира человеческого опыта в самом широком смысле этого слова. И как немецкая мысль со времен Николы Кузануса и Лейбница была озабочена взаимосвязью «человечности» и «веры», так и Кант не успокаивается, пока не завершит радикальное обоснование опыта, что не может произойти иначе, как через трансцендентальную рефлексия.

Смысловой характер трансцендентального не должен тем самым лишаться нерва трансцендентального, который он заключает в себе. Трансцендентальное обоснование, безусловно, утверждает, что условное может быть обосновано только в безусловном. Эта вторая сторона трансцендентальной философии завершается у Канта «идеей всеобщей реальности», которая как «трансцендентальный субстрат» лежит в основе всякого «мышления о предметах вообще» и действительно «как единственный действительный идеал, на который способен человеческий разум». Трансцендентальная диалектика означает, как в логическом, так и в объективном плане, непременно кульминацию трансцендентальной философии, и только боевая позиция против трансцендентально-философской догматики, прежде всего вольфианской школы, мо-

жет внешне позволить нам ошибиться. Для Канта трансцендентальная философия фактически реализует себя как трансцендентальная критика. Это во многом определяет ее трансцендентальную философскую нерешительность в систематическом плане; но это же сделало возможной ее современную историческую пробивную силу перед лицом преувеличенных претензий этой догматики.

Для истории трансцендентальной философии критическая позиция Канта имеет решающее значение. Трансцендентальный субстрат не является объективно реализуемым для философии. Если бы это было так, то она была бы неспособна достичь того, что именно трансцендентально требуется. Он сам был бы включен в условность рационального статуса и не мог бы обосновать из себя процедуру рациональности. Если бы захотели «использовать» трансцендентальную идею всеединства реальности (это слово у Канта везде означает объективную реализацию в терминологической определенности) и назвать ее «Богом» как «объектом» «трансцендентальной теологии», то тем самым выдали бы критический смысл трансцендентального.

«Ибо разум основывал его только как понятие всей действительности на непрерывном определении вещей вообще, не требуя, чтобы вся эта действительность была объективно дана и сама составляла вещь».

Только такое критическое определение позволяет увидеть в Канте историческую переоценку трансцендентальной фи-

лософии, как по отношению к греческой, так и по отношению к схоластической установке, за которой мы должны внимательно следить, если хотим избежать соблазна понять Гегеля как фактическую кульминацию немецкой трансцендентальной философии.

Это искушение не лишено оснований. После того как Кант вновь открыл трансцендентальный мотив с его конструктивными стимулами, после того как в нем смог возродиться системный дух философии, молодое поколение страстно им воспользовалось. От ФИХТЕ до ГЕГЕЛЯ сохранилось осознание трансцендентального философского фундаментального смысла кантовской философии, который новое кантианство так долго оставляло почти незамеченным. Но, одностронне ухватившись только за первую подчеркнутую черту трансцендентального и позволив творческой тоске философского рвения полностью реализоваться в трансцендентальности логического, упустили из виду вторую, а именно, что катабазис к объекту предполагает неумолимое признание трансцендентности всей реальности как объекта. Критическая трансцендентальная философия должна не только воздерживаться от трансцендентального конструирования в своих следствиях, но и сохранять отношение к

объекту в стихии трансцендентально-логического, осознавая «идеальность» своего собственного основания. Только так она способна установить «эмпирическую реальность», причем эта эмпирическая реальность в «Критике чистого ра-

зума», хотя и остается слишком узко связанной с опытом природы, но тем не менее оказывает реальное критическое сопротивление «идеалистическому» испарению.

Задача трансцендентальной философии на сегодняшний день, очевидно, состоит в том, чтобы довести трансцендентальную основу мысли Канта до полного напряжения, признав при этом его

критическую революцию. Реальное сохранение трансцендентности философского основания требует воздержаться не только от спекулятивного разграничения и изобретения трансцендентного, но и, что еще серьезнее, от того, чтобы позволить ему реализоваться в «самом логосе». Трансцендентное не может «появиться» ни объективно, ни логически, если должна быть выполнена основная установка трансцендентального обоснования тотального опыта, тотальной объективности.

Из этого развития трансцендентальной философской установки вытекает, что вопрос о религиозном априори, который ставился именно как следствие критической философии, теперь оказывается в еще большей степени противоречивым. Не априорность трансценденции, а трансцендентальность априорности оказывается под вопросом и всегда требует самой тщательной методологической защиты. Философия – в этом смысл подлинного трансцендентализма – не должна отводить свое место религиозному, но как философия она должна оправдывать себя из трансцендентного.

В разные эпохи это происходило по-разному. Критическая философия именно поэтому сочла необходимым сохранить свою трансцендентальную основу чистой от всякой «материальной» или «метафизической», «теологической» субстанциональности.

Таким образом, в этом критическом изложении трансцендентальной философии парадокс, ставший отправной точкой данного рассмотрения, фактически оказывается упраздненным или

смягченным. Именно основание в трансцендентальном требует избегать любой онтизации трансцендентального основания. Но в действительности парадокс сохраняется в неизменном виде. Скорее, только сейчас он доведен до наиболее резкой формы. В какой мере может претендовать на трансцендентальность основание, которое, тем не менее, ставит перед собой задачу оставаться полностью в рамках человечества и даже логики «объекта вообще»? Таким образом, парадокс возникает не в отдельных конечных основаниях философствования, как это было в Средние века, он угрожает всей философии как таковой. Как может философия претендовать на то, чтобы быть трансцендентальной философией? Наивность трансцендентальных спекуляций уже очевидна. Даже теология «трансценденталов» не выдерживает «критики». Но теперь становится очевидным, что и сам факт «критической» трансцендентальной философии оказывается непостижимым парадоксом. Но тогда не прав ли

Якоби? Не лучше ли тогда открыто признать, что философия – это действительно вопрос веры и что всякая попытка быть «критической» лишь затушевывает фактическую ситуацию? Что толку отстаивать автономию разума до последних возможностей, если в конечном счете вся эта самозаконность мышления оказывается жуткой профанацией? Не оправдана ли тогда даже философия трансцендентного, если она также переворачивает все «с ног на голову»? В той мере, в какой теперь выясняется, что человеческая конструкция не способна ни на что иное, кроме как на то, что ей «разрешено» делать ее «конечным» основанием?

Но очевидно, что это возражение ни к чему не приводит. Оно лишь дает нам понять, что проблемный уровень, с которого можно было бы что-то выработать о единстве и противоположности трансценденции и трансцендентальной философии, еще не завоеван. По крайней мере, это можно сказать формально по отношению к той, казалось бы, угрожающей ситуации, которая сейчас возникает: Релятивизация, которую трансцендентальное заслонение или переосвещение всякого философствования, казалось бы, должно было иметь в виду, в свою очередь гибнет от собственного обесценивания подлинного запредельного. Ведь если страдает «определенное» решение, то, очевидно, не меньше страдает и «неопределенность» этого решения, поскольку эта оппозиция опять-таки остается до конца рационально-человеческой. И потому хорошо было бы принять историю трансцен-

дентальной философии, как и историю теологического развития, в ее фактичности, признать ее логику – пусть и человеческую – на время; и вместо того, чтобы испаряться в неопределенном, противопоставить друг другу определенное и очень определенное, которое есть сиюминутное «теологическое» развитие и наиболее резкое до сих пор проявление смысла трансцендентальной философии; и таким образом измерить трансценденцию и трансцендентализм друг с другом в этой отчетливой ситуации.

Вопрос, таким образом, заключается в следующем: Имеет ли диалектическая теология что-либо сказать нам как людям, и в любом случае нам как философствующим людям? Имеет ли, с другой стороны, критическая трансцендентальная философия основания считать себя основанной на запредельности самой себя? Или, если объединить оба вопроса в один: Имеет ли парадокс, производящий себя двойным образом, что-то «означать»? И если да, то указывает ли этот «смысл» на некий «контакт» между теологией и философией? Означает ли парадокс что-то в обеих формах, и имеют ли эти смыслы в данном случае какую-либо связь? Что «означают» провозглашение трансцендентности и трансцендентальное основание философии, и какие отношения существуют между тем и другим?

Может ли эта «диалектика» богослова иметь какой-либо иной смысл, который диалектическое самопознание не смогло бы поставить под сомнение? И может ли трансценденталь-

ное обоснование сохранять смысл даже без «всерьез взятой» трансценденции, доказывающей иллюзорность всех трансцендентальных утверждений? Начнем, пожалуй, с последнего, поскольку здесь можно более четко обозначить отправную точку. Что такое трансцендентальное утверждение, каким оно остается в качестве значимого и возможного на почве критической философии?

Трансцендентальное обоснование невозможно ни из эмпирически конкретного, ни из рационально обусловленного. Там, где речь идет о природе, морали, искусстве, обо всем историко-политико-экономическом мире, но где также, может быть, выходя за эти рамки, дух и церковь, даже религия предстают перед нами в каком-то эмпирическом состоянии, как бы остро и решительно это ни казалось, они ставят перед философией задачу, возможно, опять-таки очень остро и решительно, они, возможно, вызывают глубокие изменения в концепции философии, ни в коем случае трансцендентальный

характер философии не может быть затронут или даже определен из них. Трансцендентальный вопрос превосходит *par excellence* всякую частность «объективного» «опыта» и требует отнесения объективности к опыту «вообще»; он может быть удовлетворен только в отношении «трансцендентального» объекта, охватывающего все эмпирическое.

Но даже со стороны логического обоснования объективного никакая особая форма рациональности не способна

удовлетворить трансцендентальное требование. Таким образом, в кантовском понимании ни «понимание», ни «разум», ни «способность суждения» не могут иметь отличительной трансцендентальной структуры. Ни конкретная категория, ни конкретная идея, ни конкретная сила суждения, но и не категория, идея или сила суждения как родовое понятие той или иной функции логического, а только «само логическое», охватывающее и, возможно, организующее их в целом, может сделать возможной трансцендентальную философию. Нечто, соответствующее «трансцендентальному единству апперцепции», может быть только трансцендентальным *a priori* философии. Но даже трансцендентальное *a priori* и трансцендентальный объект, поскольку они не даны как возможные проблемы на основе критической философии, но тем не менее могут быть постулированы, не могут сами по себе выполнять значение трансцендентального. Ведь если бы хотели обосновать философию трансцендентально, исходя из логического, то неизбежно пришли бы к формальной конструкции, лишенной объективного содержания. Или же придется сначала обосновать логическое, т.е. объективировать его, произвести или хотя бы постичь объект «в себе» в Логосе, чтобы тождество логического и объективного стало содержательным. Или же придется сначала обосновать логическое, т.е. объективировать его, произвести объект «в себе» в Логосе или хотя бы суметь его схватить, тем самым предпослав

тождество логического и объективного, что в конечном счете не обосновывает проблему трансцендентально, а решает ее наивным метафизическим утверждением силы. Трансцендентальный объект также не может односторонне выступать в качестве трансцендентального основания философии; более того, этот выход должен оказаться в еще большей степени неосуществимым, поскольку только для трансцендентально-логического вопрошания трансцендентальный объект приобретает смысл, который можно хотя бы уловить как проблему; «основание», основанное на нем, оставалось бы поэтому в полной «темноте», оказывалось бы совершенно «слепым».

Тогда, однако, только фактическая связанность логоса и объекта, первоначально, следовательно, фактическая связанность трансцендентального априори и трансцендентального объекта, может рассматриваться как «трансцендентальный первофеномен», который не может быть выведен далее. Однако эта связанность может быть изначальным феноменом только в том случае, если она не предстает как взаимосвязь двух «реальностей», данных самих по себе, а, будучи изначальной связанностью, выводит из себя только то, что в ней связано. Напряжение во всякой эмпирической рефлексии между элементом, дающим смысл, и элементом, требующим смысла, без которого никогда не совершавшийся акт рефлексии должен был бы утомить, также неотделимо от трансцендентальной постановки вопроса о смысле; но ос-

новополагающим является именно само это напряжение, которое оказывается лишь «сформулированным» и тем самым «односторонне», именно «рационально» выраженным, как напряжение между двумя противостоящими друг другу «реальностями».

Поэтому «трансцендентальный основной вопрос» не может быть таким: «Как возможны синтетические суждения *a priori*? Ибо в этом вопросе, как представляется, неверно понимается лишь условная обоснованность априорного, т.е. рациональный фактор, априорное как бы без лишних слов трансцендентально легитимируется, а решающая проблема состоит лишь в распространении его обоснованности на Другого, который может быть включен в него только через синтез, именно на объективное. Здесь, однако, мы подходим к тому самому моменту, когда вопрос и решение Канта остаются в плену рациональных предрассудков. Априори и объект сами должны быть сначала трансцендентно «выведены» через «реальное», связывающее их друг с другом, которое мы назвали первичным феноменом. «Каким образом априори и объект реальны как синтез?» В этом вопросе заключается решение, которое, однако, не может быть достигнуто ответом, в котором опять-таки пытались бы дать априорную гарантию этого решения. Трансцендентальный основной вопрос – это высшая точка, за которой вообще невозможно спрашивать, но в которой задается полнота всех возможных других вопросов, а значит, и тотальность всех дру-

гих трансцендентальных вопросов. Не трансцендентальное учение о категориях как система трансцендентальной априорности и не трансцендентальное учение об идеях как система трансцендентальной объективности дают основания настоящей трансцендентальной философии, а только признание трансцендентального основного вопроса может в свою очередь развернуть проблему трансцендентального учения о категориях и идеях.

Как это сделать и насколько серьезно это поколебало бы основы теории категорий Канта, здесь не рассматривается. И без того очевидно, что система категорий не только должна оставаться «открытой системой» как система, но и что категориальный подход как таковой также теряет всякую претензию на объективную априорность. Единственное, что здесь важно, – это в конечном счете решающее осознание того, что трансцендентальное обоснование, исключаящее всякую рациональную или объективную абсолютизацию, лишь гарантирует постоянно новое самоутверждение философии как таковой. В память о платоновском «Филебе» это можно было бы пояснить так: трансцендентальное обоснование не может иметь места в трех принципах: граница, беспредельное и то, что смешивается с тем и другим, а только в том, что обуславливает их взаимосвязь как целого. Но само оно не должно рассматриваться как особый логический акт, поскольку должно, как оно декларирует, преодолевать именно эту ошибку, исходя из основания. Трансцендентальная филосо-

фия ни в коем случае не должна рассматриваться как особое событие философии, поскольку она призвана сделать философию в целом, причем трансцендентально, возможной. Эта возможность может заключаться только в том, чтобы – негативно – не рассматривать какое-либо конкретное отграничение предмета посредством мышления как реализацию философии, – позитивно – в указании на то, что реальность философии есть следствие той *aitia* [причины, объяснения, основания – *wp*], которая несет все в себе, что она есть реальность того синтеза, посредством которого мышление и бытие приходят в напряжение друг с другом, что она стоит в незавершенной, но всегда исполненной «жизни» этого синтеза в ней самой. Это самое высокое, что может сказать трансцендентальная аргументация для философии в рамках «критического» рассмотрения. Трансцендентальная философия ставит своей основной задачей гарантировать реальность философии, поставить все фактическое философствование перед решением его

фактической реальности, которая в фактическом состоит не в чем ином, как в принуждении к всегда возобновляющейся самореализации.

Этим разъяснением, которое не исчерпывает и, конечно, не развивает систематически, а лишь указывает на проблему как таковую, вопрос о том, что означает трансценденция применительно к трансцендентальной философии, уже в принципе решен. Укрыться в трансценденции от трансцен-

дентальной философии означало бы не что иное, как свести на нет подлинное доказательство этой *aitia*, не включив ее в философский счет в определенный момент и с вполне определенными намерениями. Тем самым, однако, мы выходим за рамки возможного для философии и закрываемся от реального раскрытия трансцендентности. Поэтому неустрашимое и неоспоримое утверждение философии, являющееся указанной целью трансцендентально-критических усилий, на самом деле есть одновременно признание ее обоснованности в запредельности самой себя. Она не может, а может быть, и не хочет позитивно осветить эту свою обоснованность. Эта попытка всегда должна была бы обернуться в конечном счете тем же самым чувственным отклонением. Там, где только трансцендентное втискивается в рамки философского обоснования, оно освобождается от своих чар. Только в той мере, в какой трансцендентное обоснование осуществляет неограниченную автономизацию философии, трансцендентное, следовательно, не страдает; философия, таким образом, может знать, что она действительно основана на вне себя, и, конечно, это знание не может быть осуществлено иначе, чем через «откровение» для философствующего человека.

Поэтому необходимо указать на ошибочность использования платоновской аитии в этом отношении. В «Платоне», по крайней мере, не избегается видимость, будто в этой аитии трансцендентное само порождает или гарантирует фи-

лософию. На самом деле эта Aitia не может утверждаться иначе, чем как то, что в качестве «реальности» должно оставаться непреодолимым сопротивлением всякому сомнению и обоснованию. Трансцендентность никак не может стать аварийным якорем философии. В лучшем случае она «раскрывается» в бесспорной трансцендентальной энергии, благодаря которой философия, как постижение смысла, всегда создает себя заново как нечто неразрушимо присутствующее.

Тогда второй вопрос проясняется относительно просто. Трансцендентальной диалектике» есть что сказать человеку только в том случае, если она воздерживается от конкуренции с философским знанием, если своей диалектикой она не претендует ни на возведение, ни на разрушение чего-либо человеческого. Точно так же, как трансформированный смысл трансцендентального «расширения возможностей» философии говорит именно об этом: Не должно быть моста, перекинутого через арку от потустороннего к здешнему; так и диалектика теолога способна свидетельствовать о чем-то самовосходящем через себя, только если она видит сквозь иллюзию своего человеческого говорения; если она поэтому не делает себе одолжения в парадоксе и не опускается до заблуждения, что в ней есть удобное средство, позволяющее подвергать сомнению все человеческое из потустороннего. Но эта диалектика показала бы себя «жалкой» философией, если бы она хотя бы подумала, что ей позволе-

но переломить эстафету «греховности» всего человеческого. Это было бы «непозволительно перед Богом», если бы такой способ рассуждения сам по себе не выдавал всечеловеческой глупости.

Если же действительно свидетельство потустороннего мира там, где оно обращено к нам властно, говорит с нами в резких противоречиях и ищет язык человеческой диалектики, то именно это и будет признаком его подлинности, что оно не претендует в качестве «законной» диалектики на осуждение или оправдание дела человека как человека, но желает быть совершенно неаутентичным инструментом. Гераклит однажды сказал: «Владыка, владеющий оракулом в Дельфах, ничего не говорит и ничего не скрывает, но он намекает». Это будет и эмблемой любого настоящего диалектического «понимания». То, что в нем воздвигается, не воздвигается ни в каком человеческом смысле; и то, что в нем разрушается, не разрушается ни в каком человеческом смысле. Напротив, все, что воздвигается и разрушается, хочет быть только указанием. То, что получает в нем указание, должно оставаться совершенно невысказанным в методологической дискуссии. Для него нет разницы, называют ли это «другое» «единственно мудрым» или оно говорит о себе на иных языках. Как трансцендентное, взятое всерьез и радикально понятое, не должно хотеть включить трансцендентное в себя, так и трансцендентное или то, что провозглашается из его могущества, не должно верить, что оно может встретить че-

ловека в его человечности.

Его провозглашения – это притчи, которые указывают, но не высказывают и противоречия, которые доказывают.

Трансцендентное и трансцендентальное связаны *par excellence* только в их *par excellence* отдельности; только их полная отдельность делает возможной их полную связанность.

ЛИТЕРАТУРА Ernst Cassirer / Albert Gorland (Eds), Festschrift fur Paul Natorp zum siebzigsten Geburtstag von Schulern und Freunden gewidmet, Berlin und Leipzig 1924

Примечания

1) Hans Leisegang, Der Apostel Paulus als Denker, Leipzig 1923. 2) Абрам Гидеон в своей диссертации предпринял добросовестную попытку исследовать использование языка в «Критике чистого разума» («Der Begriff transzendental in Kant's Critique of Pure Reason», Marburg 1903); при этом он пришел к выводу, что существует огромное количество значений, некоторые из которых противоречат друг другу, которые Кант нередко сваливает в одно предложение.

3) Терминологический контекст объясняется в моей диссертации «Der Terminus transzendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant», Marburg 1920.

4) В изложении Вернера Йегера (Aristoteles, Berlin 1923) это ясно выражено в терминах развития.

ХЕЙНРИХ МАЙЕР

Психология ЭМОЦИОНАЛЬНОГО МЫШЛЕНИЯ

Предисловие

В центре данного исследования находится то мышление, которое развивается из эмоционально-практической стороны сознания, из эмоционально-волевой жизни, т.е. которое активно в образных образованиях аффективного воображения, а также в мире целей, норм, ценностей и благ, и которое наиболее ярко предстает перед нами в эстетическом созерцании, в религиозной вере, в обычае, праве и морали. Мне кажется, я могу показать, что это мышление, элементарная деятельность которого обнаруживается в идеях чувства и желания, занимает место рядом с судящим мышлением, совпадающим с познающим мышлением, как особый, самостоятельный, сам по себе единый тип логической функции. Но как ее назвать? До сих пор наука практически не обращала на него внимания ни терминологически, ни фактически. Поэтому и советоваться с ними не приходилось. Наиболее подходящим оказался термин «практическое мышление». Но он не только слишком узок, но и, что еще хуже,

вводил бы в заблуждение. Под «практическим» мышлением мы склонны понимать нечто принципиально иное. Когда я в конце концов прибегаю к слову «эмоциональный», я прекрасно понимаю, какое насилие кроется в этом расширении языка. Однако этот выбор имеет и определенное фактическое обоснование. Действительно, это название не подразумевает никакой приверженности психологической теории взаимоотношений между чувством и желанием. Я также далек от того, чтобы предлагать термин «эмоции» в качестве обозначения общего понятия, под которое подводились бы чувства и волевые акты. Но тот, кто внимательно следит за анализом волевых [желающих; *wr*] понятий, проводимым далее, не сможет не заметить, насколько близко они подходят в своей презентивно-логической стороне к смысловым переживаниям, возникающим при ощущениях и «движениях ума». И несомненно, что тот тип воображения и мышления, который объединяет волевые и аффективные процессы воображения и мышления, можно без особых

ограничений назвать «эмоциональным». Однако, как бы ни относиться к этому названию, я просил бы не терять из виду суть дела из-за терминологических оговорок.

Первый раздел

Введение: задача и метод исследования

Глава первая

Эмоциональное сознание

Одной из фундаментальных предпосылок современной

логики является предположение о том, что суждение является основной функцией логического мышления. Этой точки зрения придерживается и психологическая теория логических процессов, которая основывается на анализе реального мышления. Логичным считается то мышление, которое измеряет себя эталоном истины. А то, что противопоставление истинного и ложного лежит целиком в области суждения, – это понимание не теряло своей актуальности со времен Аристотеля. Оно было энергично подхвачено ДЕСКАРТОМ. И оно сыграло ведущую роль в той реформе традиционной логики, которая произошла в последние десятилетия. Восприятия, образы памяти, причудливые идеи, понятия, по его мнению, сами по себе не являются ни истинными, ни ложными. Идеи приобретают логическую ценность только тогда, когда они входят в суждение. Таким образом, возникает уравнение, что логическое мышление – это суждение.

В отличие от этого, в данном исследовании ставится задача найти логические функции, действующие в эмоциональных представлениях, и психологически определить сущность и основные виды деятельности эмоционального мышления. Таким образом, оно расходится с господствующей точкой зрения на логическое мышление с двух сторон. Во-первых, в той мере, в какой оно придает логическую ценность «простым» идеям и говорит о логических функциях, осуществляемых в рамках идей. Во-вторых, и это главное, в той мере, в какой он противопоставляет оценочное мыш-

ление иному типу мышления – «эмоциональному».

Я не хочу возвращаться к той позиции, на которую вышла логическая рефлексия с ее уравниванием логического и оценочного мышления. То мышление, на которое обращает свой интерес исключительно современная логика, несомненно, есть не что иное, как суждение. И критике подлежит лишь то, что она слишком узко охватывает функциональную сферу суждения и не восходит к элементарным проявлениям деятельности суждения. Логическая рефлексия рассматривает мышление с нормативной точки зрения. И, безусловно, это правильно. Но, с другой стороны, при таком взгляде на вещи возникает серьезная опасность, поскольку ему не противостоит тщательное психологическое исследование как эффективный регулятор. Нормативный интерес направлен на логически совершенные суждения. Однако для логически безупречных суждений под вопросом оказывается только та форма суждения, которая находит языковое выражение в грамматически» полном» предложении, т. е. в предложениях типа «солнце светит», «небо голубое», «Бог существует». Фактически логика попала под влияние грамматически полного предложения в самом начале своей истории и не преодолела его полностью до сих пор. Однако под влиянием логики психология также научилась видеть сущностный тип суждения в форме грамматически полного предложения. И точно так же полученное логической теорией представление о сущности суждения на основе грамматических

размышлений в свою очередь оказало самое пагубное влияние на грамматику. Таким образом, получилось, что элементарное проявление оценочного мышления осталось скрытым от анализа. Пожалуй, лучше всего эту ситуацию иллюстрирует то недоумение, с которым логика, психология и грамматика (грамматическая теория значения) сталкиваются с проблемой безличности. Элементарные суждения – это акты мышления, которые там, где они находят языковое выражение, а это далеко не всегда так, выражаются предложениями или фрагментами предложений вида: «гремит», "– лев", "– император», «вспыхнуло», «пойдет дождь». Но это суждения, которые осуществляются внутри самих актов воображения, внутри представлений, идей памяти, идей познавательного воображения. И суждения такого рода лежат в каждом восприятии, в каждом представлении памяти, в каждом представлении когнитивного воображения, так же безусловно, как все эти представления имеют своим объектом реальные предметы, реальные процессы, состояния,

вещи и т. д. Если, следовательно, перцептивным, воспоминательным и когнитивным имажинативным представлениям приписывается логическая ценность, то это не предполагает логического действия, противостоящего суждениям: эти представления являются логическими функциями постольку, поскольку они содержат суждения. Мнимые образы восприятия, памяти, познавательного воображения, которые якобы безразличны к противопоставлению истинного

и ложного, действительного и недействительного, являются фикциями, которые никогда и нигде не являются психически реальными. Ощущения и данные памяти, а также познавательного воображения всегда реальны только в актах воображения, включающих суждения. Суждения, содержащиеся в таких представлениях, являются, таким образом, элементарными и, как я сейчас добавлю, фундаментальными действиями функции суждения. Их форма – это тип суждения в худшем смысле слова, тот тип, к которому в конечном счете восходит и суждение грамматически полной пропозиции. Доказательство этого, разумеется, может быть получено только в ходе следующего исследования. В нем будет сделана попытка показать, что фактически все акты суждения происходят в рамках имажинативной деятельности, или, говоря кратко, что всякое суждение есть имажинация. Это может показаться парадоксальным. Но уже сейчас ясно, что такая концепция суждения не возводит функцию суждения и, соответственно, само логическое мышление в ранг суждения.

Но, конечно, не всякое воображение есть суждение. Проникновение в судительные функции восприятий, представлений памяти и представлений познающего воображения не в последнюю очередь обязано тому, что оно обращает наше внимание на логические акты в представлениях иного рода, – на акты, которые, хотя и связаны по существу с суждением, тем не менее, с другой стороны, характерно отличаются от него. Тот, кто однажды убедился в том, что

в представлениях действуют логические факторы, легко сможет доказать наличие логической структуры и в эмоциональных представлениях, в волевых, доводящих до нашего сознания целевые объекты нашего желания, хотения, просьбы, повеления, запрета и т.д., в аффективных, с которыми мы сталкиваемся, например, в эстетических, мифологических и религиозных образных представлениях. Эти идеи также не являются «просто» идеями. Конечно, они не лежат в сфере оппозиции истинного и ложного. Но

вместо «желания быть истинным» в мыслительных актах эмоциональных представлений возникает совершенно аналогичный момент. Претензия на истинность, придающая суждению особый характер, в принципе является исключительной характеристикой когнитивного мышления. Действительно, мы увидим, что все суждения являются когнитивными функциями. Но познание – это всегда и везде восприятие чего-то реального, а истина, согласно древнему определению, которое, правильно понятое, справедливо и сегодня, – это согласие чего-то воображаемого с реальностью. Поэтому суждение, как логическая основная функция познавательного мышления, стремится быть постигающим представлением о реальном объекте во всех его проявлениях, – независимо от того, идет ли речь о настоящей, прошлой или будущей действительности. В эмоциональных представлениях тоже воображаются объекты. Это не реальные объекты, не объекты, которые были или которые будут, а объекты,

которые предполагаются реальными, или объекты, которым иллюзия или вера приписывают некую воображаемую реальность. Эстетическое воображение, побуждаемое объектами природы или искусства, переносит свои объекты, воображаемые процессы, состояния, вещи с их свойствами, действиями, привязанностями и отношениями, людей с их переживаниями, действиями и страданиями, в вымышленную реальность, в мир сновидений. Но момент иллюзорной объективности занимает для нашего воображения в эстетических объектах совершенно такое же положение, как и момент объективности, реальности, в перцептивных объектах. Еще более ярко это проявляется в религиозных представлениях. Благочестивый человек приписывает образам своего верующего воображения достоверность, совершенно аналогичную достоверности образов восприятия и памяти. Веримая объективность играет в религиозных представлениях ту же роль, что и воспринимаемая или вспоминаемая в представлениях восприятия и памяти. Наше стремление, более того, наше желание и хотение всегда направлено на реализацию каких-то процессов, состояний, отношений и т.д.. А объекты нашего желания мыслятся в идеях желания как то, к чему мы стремимся, т.е. как то, что должно или обязано быть. Так, например, для морального сознания этический идеал – это тоже то, что должно быть. Аналогичным образом территориальный человек, тот, кто просит, тот, кто требует, мыслит содержание приказа, просьбы, требования как то, что долж-

но стать реальным. Так, например, в области права содержание правовых норм

представляется субъекту правотворчества как объекты цели, которые должны быть реализованы субъектами права при определенных условиях. Однако везде в идеях желания «бытие-цель» занимает место того бытия, которое приписывается воспринимаемым и запоминаемым объектам в идеях восприятия и памяти. Как реальность объектов познания воображается в суждениях, претендующих на истинность, так и воображаемое, полагаемое, желаемое бытие мыслится как объект эмоциональных представлений в логических актах, которые лежат совершенно параллельно суждению и, соответственно, также включают суррогат претензии на истинность, претензию на логическую обоснованность. И можно сказать: то, что функции суждения являются для познания, эти акты мышления являются для эмоциональных представлений: и здесь они делают из данных представления фактические представления. Однако логические функции, действующие в эмоциональных представлениях, не отличаются тем же единообразием, что и суждения. Разнообразие отдельных групп в этой области представлений, прежде всего различие между аффективными и волевыми представлениями, естественно, сказывается и на логических факторах представлений. Тем не менее нельзя не признать постоянного единообразия в их структуре, единообразия, которое дает нам право говорить об эмоциональном мышлении и ставить

его в один ряд с когнитивным мышлением, действующим в суждениях. Однако элементарными и в то же время фундаментальными проявлениями эмоционального мышления являются именно эти акты мышления, имманентные эмоциональным представлениям. И как функции суждения в основном последовательно протекают в рамках когнитивных представлений, так и функции эмоционального мышления протекают в рамках эмоциональных представлений. Теперь, если все психически реальные представления, т.е. все те, которые имеют психическое существование не просто как зависимые компоненты неанализируемого фона сознания, а как самостоятельно возникающие концептуальные переживания, являются либо когнитивными, либо эмоциональными представлениями – а третьего, как мы увидим, фактически не дано, – то все представления включают в себя либо когнитивное, т.е.

суждение, либо эмоциональное мышление. Но поскольку, с другой стороны, не существует логического мышления вне сферы когнитивных и эмоциональных представлений, то из этого одновременно следует, что всякое логическое мышление есть либо

суждение, либо эмоциональное мышление.

Глава вторая

Судьба

Проблемы на сегодняшний день

Если, таким образом, мы действительно можем говорить

о логических функциях, лежащих в рамках эмоциональных представлений, и об эмоциональном мышлении, которое является вторым основным видом логического мышления, то пока перед исследователями ставится только одна проблема. Эмоциональное мышление – это еще практически неизведанная территория, и психологии и логике здесь практически нечего делать.

К самым эмоциональным представлениям психология до недавнего времени относилась вполне по-мачехиному. Даже сегодня мы не имеем для

них общепринятого названия. Правда, они относятся к так называемым фантастическим идеям. Но не все фантазии являются эмоциональными идеями. Языку и психологии известны также интеллектуальные фантазии. А интеллектуальные фантазии, независимо от того, относятся ли они только к сфере науки или к сфере повседневной жизни, служат ли они интересам познания или удовлетворения практических потребностей, являются эпистемическими фантазиями. Технические представления, возникающие из рассмотрения средств для реализации каких-либо целей, также имеют когнитивный характер. Если, таким образом, интеллектуальные, или, как я теперь предпочитаю их называть, когнитивные имагинативные представления не являются эмоциональными представлениями, то, с другой стороны, вульгарный и научный обиход не включил в сферу имагинативных представлений большую группу эмоциональных пред-

ставлений — а именно те, в которых мы осознаем цели наших желаний и стремлений, объекты выполняемых нами команд и запретов, просьб, уговоров, наставлений и т. п. Это тоже деятельность воображения, как и та, которая, подобно эстетической и религиозной, развивается из чувств и аффектов. Действительно, по своей действительной природе они гораздо ближе к

последним, чем познавательные имажинативные представления, и нам нетрудно увидеть продукты воображения в образах, которые, рождаясь из желаний, более или менее отчетливо подсказываются нашим волям и желаниям, в идеалах, дающих направление нашим действиям. Это, собственно, и есть плоды воображения, которые следует поставить в один ряд с представлениями, возникающими на основе чувств и аффектов. Если таким образом расширить понятие фантазийных представлений, то все эмоциональные представления попадают в его рамки. Они являются эмоциональными фантазийными представлениями, которые как таковые выделяются из когнитивных.

Объективно психологический анализ эмоциональных фантазий не зашел ни далеко, ни глубоко. К нему подходили с двух сторон. С одной стороны, научный интерес обращен к отдельным специальным группам эмоциональных представлений. С другой стороны, научный интерес обращен к отдельным специальным группам эмоциональных представлений, прежде всего к эстетическим представлениям, которые

изучались как эстетиками, так и психологами, и в меньшей степени к мифологическим и религиозным представлениям. Естественно, однако, что такие специальные исследования дают материал только для общей теории эмоциональных понятий, хотя такие работы, как «Воображение поэта»» Дильтея, остроумный анализ которой также восходит к истокам имажинативной деятельности вообще (1), могут претендовать на значение, выходящее далеко за эти рамки. С другой стороны, существуют попытки определить природу имажинативных идей в целом. Над ними, однако, царит своя обреченность. Все они оказались более или менее односторонними. Справедливости ради следует отметить, что психологическая теория образных представлений учитывала практически только эстетические. В подчиненном виде учитывались, например, следующие эстетические представления, «доэстетические», как я их буду называть, и для сравнения использовались аналогичные явления, такие как образы сновидений, патологические имажинативные образы, прежде всего галлюцинации и иллюзии. Вскользь, может быть, было уделено внимание научному воображению. Но в нарисованной картине сущности имажинативного воображения отчетливо прослеживается односторонний характер эстетического имажинативного воображения. Результаты, полученные на сравнительно небольшом участке, были

преждевременно обобщены. Таким образом, анализ, который позволил бы вернуться к фундаментальным факто-

рам образной деятельности, не был проведен. (2) Однако за последние несколько лет появились две замечательные монографии о воображении: РИБОТ «Творческое воображение» и ВУНДТ «Миф и религия», второй том его «Психологии фёлькера» (3). РИБОТ упрекает современную психологию в том, что она «изучает творческое воображение только в науке и искусстве», а со своей стороны хочет доказать, что «в практической жизни, в механических, военных, промышленных и торговых изобретениях, в религиозных, социальных и политических институтах, в искусстве и науке человеческий разум закрепил столько же воображения» (Предисловие III – IV). Действительно, он препарировал и охарактеризовал в контексте целый ряд доселе малозаметных видов воображения. Более того, он предпринял энергичную попытку выделить творческие возможности воображения и, с другой стороны, проследить общее и индивидуальное развитие образной деятельности. Но когда он относит «всю работу творческого воображения к двум большим классам», а именно к «изобретениям эстетического характера и изобретениям практического характера» (с. 31), то это, по сути, опять-таки ограничение деятельности воображения эстетическими и познавательными образными представлениями. РИБОТ тоже не избавился полностью от критикуемой им односторонности. То же самое можно сказать и о прекрасной книге ВУНДТА. Вундт хочет дать «общую психологию воображения», и в первой части своего изло-

жения стремится проследить воображение «последовательно в трех основных формах индивидуальной функции сознания, поэтического воображения и мифообразующего воображения» (предисловие, стр. V). Эта программа уже слишком узко определяет поле деятельности воображения. Реализация сужает ее еще больше. Актуальным типом имажинативной концепции оказывается эстетическая концепция: от эстетической апперцепции – апперцепция является основной функцией всякой имажинативной деятельности – мифологическая отличается лишь в степени, но не по существу (WUNDT, *Volkerpsychologie* I, стр. 577f). Теперь, однако, Вундт делает попытку экспериментальным путем определить элементарные факторы фантазийной деятельности. Но и здесь вся проблема определяется эстетическими представлениями о фантазии. Таким образом, его общая психология воображения – и в еще большей степени, чем у РИБО-Та, – осталась односторонней. Как бы высоко ни оценивать ценность этих двух работ и их значение для нашего познания деятельности воображения, нельзя отрицать, что и они не исчерпывают воображения ни во всей его полноте, ни в соответствии с его общей природой. И так же, как они не в полной мере исследовали идеи воображения в целом, они не в полной мере исследовали эмоциональные идеи воображения в частности. Поэтому и с этой стороны нет достаточных оснований для анализа эмоционального воображения. Таким образом, данное исследование не позволяет

говорить об общей психологии имажинативных и особенно эмоциональных представлений. Ему придется искать свой собственный путь в этом направлении.

Логическая сторона эмоциональных образных представлений до сих пор рассматривалась в наименьшей степени. Эта задача почти не затрагивается в многочисленных работах, посвященных влиянию чувств на представления и суждения. Даже остроумная работа РИБОТа о «логике чувств» (4) лишь слегка затрагивает тему данного исследования. То, что хочет дать и дает РИБОТ, – это психологическая теория умозаключений под влиянием аффекта. В тонком анализе он описывает аффективные факторы, влияющие на рассуждения, а в конечном счете на суждения, и различные формы, в которых это влияние осуществляется. При этом он сталкивается и с аффективными идеями или, скорее, «понятиями ценности» (*concepts-valeur*). Но это для него лишь осадок, результат ценностных суждений (стр. 31f). К логическому элементу в самих аффективных понятиях он не приблизился.

Кстати, отнюдь не удивительно, что психология и логика до сих пор не обращали внимания на логические функции, действующие в эмоциональных представлениях. Тот, кто ничего не знал об элементарных актах суждения, содержащихся в когнитивных представлениях, вряд ли мог подозревать о логических факторах эмоциональных представлений.

Лишь в другой форме проблема эмоционального мышле-

ния давно столкнулась с психологической и логической рефлексией. Кроме пропозиционального предложения, язык знает и другие типы предложений: восклицательное, волевое, просительное, предложение желания. И среди них тоже есть грамматически «полные» типы, достойные стоять в одном ряду с грамматически

полным пропозициональным предложением.

Фактически еще до Аристотеля первые греческие грамматики познакомились с такими предложениями. Уже ПРОТАГОРАС выделял четыре формы предложения: Молитва, Вопрос, Ответ, Повеление. (5) Сам АРИСТОТЕЛЕС перечисляет еще несколько. Однако он не дал им такого грамматического определения, как его предшественники. Он относит их к области риторики или поэтики. Однако то, что он хотел выделить несколько типов грамматически и психологически различных предложений (*logoi*), не вызывает сомнений. Он прямо выделяет из этого ряда утверждение или пропозицию (*logos apophantikos*) как единственную, к которой применимы решающие для логика характеристики истинности или ложности и которая по этой причине рассматривается исключительно в логике (6). Однако, исключая из области логики другие типы пропозиций, он не хочет лишить их логического элемента. То, что в их основе тоже лежат функции мышления, деятельность дианойи (мыслительной силы), является для него само собой разумеющимся условием. Различение различных типов пропозиций

было технически разработано уже стоиками. Основываясь отчасти на различиях языковой формы, отчасти на различиях содержания, смысла, они ставят рядом с пропозициональным предложением (аксиомой) два типа вопросительных предложений (эротему и писму), а также повелевающие предложения (простакикон), призывающие (оркикон), повелительное (aratikon), молитвенное (eyktikon), предположительное (hypothetikon), пояснительное (ekthetikon), обращение (prosagoreytikon) и предложение, подобное пропозициональному (omoilon axiomati). К этому же типу предложений относится и предложение удивления (thaumastikon). Все это – полноценные пропозиции, логосы в стоическом смысле, т.е. логические акты, которые по своей реальной стороне являются языковыми высказываниями, а по идеальной – мыслительными функциями. Поэтому и смысловые корреляты всех этих пропозиций также являются законченными мыслями (autotele lekta). Тем не менее, пропозициональным предложениям вновь отводится привилегированное положение, поскольку их смысловые корреляты, суждения, являются только истинными или ложными. Поэтому именно они представляют основной интерес для стоической логики (7). Более тесно связано с технической грамматикой, а именно с учением о способах глагола, разработанным грамматиками в

предшествующее время, деление предложений у поздних перипатетиков [последователей Аристотеля – wp].

Они выделяют пропозициональное предложение (logos aporphantikos), соответствующее индикативу, желательное предложение (eyktikos), соответствующее оптативу, повелительное (prostaktikos), соответствующее императиву, и добавляют к ним призывное предложение (kletikos), соответствующее адресованному предложению стоиков, и вопросительное (erotematikos). Из этих пяти форм предложения только пропозициональное предложение, лежащее в области оппозиции истинного и ложного, полностью, по Аристотелю, отведено логике, хотя логическая структура приписывается и остальным типам предложения. (8)

Как бы непринципиальна ни была процедура, с помощью которой логики стоической и перипатетической школ искали различные формы предложений, тем не менее, ясно прослеживаются две вещи. В о-первых, сохраняется логический характер предложения в целом, а значит, и тех пропозициональных форм, которые стоят напротив пропозиционального предложения: желающего, повелевающего, призывающего и т. д. Однако, во- вторых, логика как наука об истинном мышлении полностью замыкается на пропозициональном предложении, а остальные формы предложения с большей или меньшей решительностью отдает на откуп грамматике. Грамматика сама приняла эти предложения в том смысле, в каком они были ей переданы. Знаменитое определение предложения, данное Дионисием Траксом и по существу переданное последующим грамматикам, прежде всего Прис-

циану, главному грамматическому авторитету средневековья, определяет сущность предложения в стоическом смысле: предложение есть сочетание слов, выражающее самостоятельную мысль (9). Не только пропозициональное предложение, но и другие формы предложения признаются логическими функциями.

Проблема осталась. Правда, ни классификация типов предложений, ни определение пропозиции в целом не были получены путем психологического анализа. Но следует отметить, что современные деления пропозиций исторически развились из стоическо-перипатетической доктрины. И одним из ценных результатов стало то, что пропозициональное предложение было противопоставлено другим формам предложений, с логическими функциями иного рода.

Ибо эмоциональные предложения и эмоциональные мыслительные функции

достаточно четко выделяются из круга этих пропозициональных форм, этих логических функций. Задача состояла в том, чтобы определить природу этих логических функций иного рода. Как только это было сделано, проблема эмоционального мышления была не только поставлена, но и частично решена. Действительно ли предпринимались попытки решить эту проблему?

Да, действительно. Но их история учит нас только одному: как это получилось и как должно было получиться, что сегодняшняя логика и сегодняшняя лингвистика либо не зна-

ют проблемы эмоционального мышления, либо даже прямо ее отвергают. Если грамматика хотела определить значение предложений, не являющихся пропозициями, то она должна была психологически определить сущность мыслительных функций, не являющихся суждениями. Но психологические размышления были далеки от самой грамматики. И не было психологии, к которой она могла бы обратиться за советом. Поэтому она уперлась в ту инстанцию, которая одна имела отношение к логическому мышлению, – в логику. И это было тем более очевидно, что логика, в свою очередь, почти полностью размыла границу между логическим и грамматическим рассмотрением, поскольку стремилась фиксировать свои формы посредством рефлексии над языковыми сущностями. Для грамматики, конечно, это была ненадежная зацепка. Она нуждалась в психологическом понимании реальных функций мышления. Логика, однако, не могла предложить этого даже в своей собственной области – в области суждения. Ведь интерес логической рефлексии с самого начала был направлен не на проникновение в реальные мыслительные процессы, а на их нормативное оформление. А нормативная рефлексия никак не была подготовлена психологическим анализом. Если, следовательно, грамматика руководствовалась логикой, то при интерпретации языковых форм то, что есть, заменялось тем, что должно быть, а психологическое понимание заменялось нормативной конструкцией. К этому добавлялось еще одно обстоятельство. Логи-

ка имела дело исключительно с суждением и соответствующей ему пропозициональной формой – пропозициональным предложением. Если грамматика теперь искала у нее указаний на сущность мыслительных коррелятов предложений, то у нее возникал соблазн перенести то, что относилось только к предложению и суждению, на

предложение и на логическое мышление вообще, тем более что стоическая логика уже безошибочно выставляла предложение как более высокое и совершенное, чем другие формы предложения. Грамматика действительно поддалась обоим опасностям. Ее синтаксис «рассмотрел» язык «логически», т.е. изнасиловал его. Предложение было полностью втиснуто в схему логически интерпретируемого пропозиционального предложения, даже при внешнем сохранении привычного различия между типами предложений. Отсюда вполне естественно, что предложение было окончательно отождествлено с суждением школьной логики. Это произошло не только благодаря ХРИСТИАНУ ВОЛЬФУ (10). Но при посредничестве Вольфа эта «логическая» концепция предложения была введена в последующую науку. Кант также принял ее, а под влиянием кантианца, филолога Готфрида Германна, она оказала длительное воздействие и на грамматику XIX века. (11) Однако своего наиболее пышного развития она достигла на почве романтизма. Лозунг «органического роста» языка сочетается здесь с предпосылкой об «органическом» единстве мышления и речи.

На этой основе К. Ф. Беккер обосновал принципиальную связь между логикой и грамматикой, которая довела «логическое» рассмотрение языка до крайности и рассматривала предложение целиком как воплощение, как чувственную видимость «мысли», т.е. в конечном счете логически осмысленной, рассуждающей мысли. (12)

Так получилось, что поставленная языком, признанная логикой и признанная грамматикой проблема логического мышления, не являющегося суждением, проблема, которая при психологическом рассмотрении должна привести к различению суждения и эмоционального мышления, со временем полностью исчезла из сознания грамматиков и логиков.

Еще хуже было косвенное следствие «логического» рассмотрения предложений. Оно действовало как призрак, мешающий дальнейшему рассмотрению проблемы. Логическая концепция языка была заменена психолого-исторической. Казалось бы, настало время заново открыть и исследовать эмоциональное мышление. Герман Штейнталь, наиболее успешный борец с логической интерпретацией языка, родоначальник движения младограмматиков, впервые принципиально и систематически поставивший психологию на службу лингвистическим

исследованиям, считал одной из своих главных задач поиск «внутренней формы языка», смысла языковых образований, в том числе и в синтаксисе. (13) В других отношениях также были выполнены все предпосылки для плодотворного

анализа различных типов логического мышления, проявляющихся в языке.

Многообразие типов пропозиций было установлено заново, причем теперь уже с психологическим обоснованием. Даже если не была достигнута единая классификация пропозиций, было достигнуто согласие в отношении принципиального различия между основными формами, особенно между пропозициональной пропозицией, с одной стороны, и желательной, повелительной, волевой пропозицией – с другой. В этом же направлении лежат и достойные похвалы попытки лингвоисторических исследований открыть более правильное понимание форм глагола путем проникновенного психологического освещения исторического фактического материала. Но и помимо этого логический характер предложения вообще, а значит, и тех его видов, которые не являются пропозициональными предложениями, должен был сразу же стать очевидным. Все «грамматически полные» примеры этих типов предложений имели структуру, аналогичную «полным» пропозициональным предложениям. В частности, повсеместно встречались части, являющиеся логическими частями предложения в собственном смысле слова, – субъект и предикат. На структурную близость предложения желания, в частности, с пропозициональным предложением указывает и тот факт, что ему, как и первому, соответствует особая форма вопроса (идет ли он?, куда он идет? – должен ли я идти?, куда я должен идти?). Аналогичные раз-

мышления о логическом сходстве между различными формами предложения могли бы дать отношения между будущим временем и сослагательным наклонением, постепенный переход от индикатива к потенциалису и оптативу и т. д. может привести к этому. Достаточно примеров, чтобы навести современную лингвистику на мысль о логической структуре форм предложения, противопоставленных пропозициональным предложениям, а значит, и на проблему неосуждающего логического мышления.

Но того, чего можно было ожидать, не произошло. Как бы глубоко ни проникли младограмматики в психическую сущность языковых явлений, с логическими элементами значений предложений они не столкнулись, да и – не захотели. Почти комично наблюдать, как эти лингвисты, во главе со

Штейнталем, стремятся избежать всякого признания логических элементов в структуре предложения. «Логический» предрассудок превратился в свою противоположность, в уклонение от логического. (14) По мнению ГЕРМАННА ПАУЛЯ, наиболее значительного

теоретика среди юнговских грамматистов, предложение – это «языковое выражение, символ того, что в душе говорящего произошло соединение нескольких идей или групп идей, и средство произвести такое же соединение тех же идей в душе слушающего». DELBRUCK же, стремясь к справедливости в отношении одночленных предложений, дает им следующее определение: «Предложение – это произнесен-

ное в

артикулированной речи высказывание, которое представляется

говорящему и слушающему как связное и самодостаточное целое». (15)

То, что «связь нескольких идей или групп идей», для которых

предложение должно быть языковым выражением, имеет логическую

природу, так же мало признается PAUL, как и DELBRUCK, что «целое»,

в качестве которого предложение предстает перед говорящим и слушающим, получает свою связность и единство во всем благодаря логической функции. ДЕЛЬБРЮК также имеет в виду целое смысл а; по крайней мере, он однозначно принимает модификацию, внесенную в его определение Зюттерлином, согласно которой предложение следует рассматривать как «выражение в артикулированной фонации идеи, массы идей или также соединения двух идей или двух масс идей " (16) Поэтому более формально корректными, чем эти

психологические определения, игнорирующие наиболее существенный элемент значения предложения, являются те, которые полностью придерживаются фонетической стороны формирования предложения и, возможно, его коммуникативной цели. (17) Однако и здесь не хватает надежных мар-

кером, позволяющих отличить предложение от других словесных структур или даже слов. И грамматика, как следствие, вынуждена сводить синтаксис к учению о словообразовательных конструкциях или вовсе его исключать. (18) Но несомненно, что вся реальная речь протекает в предложениях и что низшими реальными единицами речи являются предложения. Как предложения, слова отличаются от других слов, группы слов от других групп слов только выражаемым содержанием. А в предложениях всегда выражаются идеи, простые или сложные, но всегда идеи, в которых действуют логические функции: единство акта предложения обуславливается единством выраженного в нем простого или сложного акта воображения, а единство акта воображения устанавливается лежащей в нем логической функцией. Но большая ошибка новейших лингвистических исследований состоит в том, что, отодвигая влияние логики на рассмотрение языка, они одновременно считают недопустимым признание логических элементов в значениях предложений. Утверждение логических функций в качестве основных факторов всех значений предложения означает для них: возврат к логической концепции языка, к Беккеру. Несомненно, этому антилогическому предрассудку в значительной степени способствовала ассоциативно-психологическая тенденция психологии Гербарта, из которой юнграмматическое лингвистическое исследование первоначально, после прогресса Штейн-таля, заимствовало психологические средства интерпрета-

ции. Но в основе ее лежала прежде всего весьма своеобразная концепция природы логического мышления. Логическое мышление для этих лингвистов – это столько же, сколько и – оценочное мышление в нормативном освещении логики. Для большинства из них (особенно для Штейнталя, но, кажется, и для ДЕЛЬБРЮКА) сама логика совпадает с формальной логикой, как она была разработана в школе Гербарта (19). В соответствии с этим логические функции были бы тождественны художественным продуктам логически нормативного рефлексона, если бы не были фиктивными сущностями формальной логики.

Лингвистика, безусловно, права, отказываясь от прямого контакта с логикой – не только формальной. Но нормативная рефлексия по поводу условий и предпосылок идеального мышления в свою очередь исходит из реально данного мышления, которое, как и любой другой психологический факт, может быть объектом психологического анализа. А логические акты такого рода, «естественные» акты мышления, и находят свое выражение в пропозициях. Итак, если логика рассматривает только оценочное мышление, то это повод для психологии языка не следовать логическому исследованию и в этом отношении, но не повод для того, чтобы практически игнорировать само логическое мышление в синтаксической теории значения.

Здесь В. Вундт поступил более правильно. Он определяет пропозицию как «языковое выражение произвольного деле-

ния общего понятия на составные части, находящиеся в логических отношениях друг к другу», и прямо замечает, что психология пропозиционального образования должна иметь дело «с важными способами возникновения и выражения логических отношений, которые лежат совершенно вне логики»; Если логика выносит на свой форум только

пропозициональное предложение, то «другие, смысловые, желательные, вопросительные предложения, не менее важны для психологии мышления и языка», и они тоже «содержат те общие атрибутивные и предикативные связи, которые выступают как характерные формы выражения логических отношений» (20). Но бросается в глаза, что определение предложения, данное Вундтом, является лишь имитацией его определения суждения. Для него суждение – это «разложение общего понятия на составляющие», или, в более общем смысле: «разложение мысли на ее понятийные составляющие». (21) Но поскольку эта характеристика суждения относится не к элементарным, а только к двусоставным суждениям, т.е. к тем, которые, согласно обычной терминологии, имеют субъект и предикат, причем в последних выделяется лишь один, отнюдь не существенный признак, то и определение пропозиции может быть применимо в лучшем случае к многочленным предложениям, а не к однокленным (« – заяц», " – огонь»), а ко всем типам пропозиций оно применимо лишь потому, что аналогичным образом берется лишь несущественный признак пропозицио-

нального акта. (22) Вундт не стал искать и конкретных логических коррелятов отдельных типов предложений. А вопрос об эмоциональном мышлении остался для него совершенно непонятным уже в силу неопределенности его характеристики функции суждения.

Таким образом, как ни детерминирована была эта проблема языком, языковыми формами, предложенными: психологией языка, синтаксической теорией значения, она не решалась и даже не признавалась с уверенностью. (23)

Сама общая психология тем более взялась за решение задачи, лежащей в эмоциональных предложениях, что изучение логических функций, как и раньше, остается ее слабой стороной (24). Она по-прежнему придерживается старой традиции оставлять логическое мышление в основном логике и принимать его результаты на веру. Да, сегодня это делается чаще, но, по крайней мере, более обоснованно, чем раньше, поскольку логики, со своей стороны, как правило, явно или неявно готовят свои нормативные работы через психологический анализ реального мышления.

И логика, несмотря на то, что она рассматривает только оценочное мышление, действительно стала внимательна если не к

элементарным, то, по крайней мере, к некоторым сложным явлениям эмоционального мышления. По крайней мере, это можно сказать о двух логиках, которые наиболее решительно поставили суждение в центр логики, – о ЗИГВАР-

ТЕ и БЕННО ЭРДМАННЕ. Но то, как эти люди приходят к согласию с эмоциональными пропозициями, весьма существенно. СИГВАРТ (25), исключая императивные и оптативные пропозиции из круга зрения логики, поскольку они «сохраняют индивидуальный и непередаваемый момент» (Logik I, стр. 18f), упрекает ее в односторонности эпистемологической логики, которая «принимает во внимание только то мышление, которое служит познанию чисто теоретическому, но забывает о другом, которое должно направлять наше действие» (Logik I, стр. 8f). По этой причине он сам говорит о практическом мышлении в отличие от теоретического (Логика I, с. 5, Логика II, с. 736f). Одной из задач этого практического мышления, причем самой высокой, является «размышление о том, что должен делать человек», «установление абсолютно достоверных нормальных законов», наконец, определение нравственного идеала, идеи высшего блага (Логика II, с. 18f, с. 736f). Тем не менее, СИГВАРТ имеет в виду не эмоциональное мышление. Практическое мышление также «завершает себя в суждениях»: «в суждениях завершается всякое практическое рассмотрение средств и концов (Логика I, с. 9). Сознание необходимости и всеобщности, которое дает практическому мышлению его доказательства, есть то же самое, в чем покоится теоретическое. И там, как и здесь, целью мышления является истина (Логика I, с. 7f, II, с. 755). Практическое мышление активно прежде всего в суждениях, в которых мы соизмеряем ценность предпола-

гаемых действий с определенными нормами, с «правилами приличия, обычая, закона, долга», чтобы соответствующим образом организовать свои действия, а также в суждениях, в которых мы оцениваем совершенные действия – свои или чужие – в соответствии с теми же нормами. Поэтому СИГВАРТ имеет в виду именно ценностные суждения с предикатами, такими как хороший, законный, порядочный («Логика I», с. 5). Он не комментирует логический характер самих норм, правил обычая, закона и т. д. Однако он говорит о моральных нормах. Тем не менее он говорит о моральных истинах (Логика I, с. 8) и отождествляет моральные заповеди и запреты с суждениями о том, что есть добро и зло, правильное и неправильное (Логика II, с. 753). Высшая моральная норма для него также является суждением, а именно ценностным суждением, которое утверждает предикат «добро», исходя из

воображаемой высшей цели (Логика II, с. 760f). БЕННО ЭРДМАНН более четко характеризует логическую природу норм. Он тоже считает нормы суждениями, хотя и не в том же смысле, что СИГВАРТ. Это «утверждения не о том, что есть, а о том, что должно быть». Поэтому они называются нормативными суждениями. Типичными примерами являются предложения: «Ты должен говорить правду», «Будем служить Богу», «*salus publica suprema lex esto*» [Благосостояние народа должно быть высшим законом], «*lathe biosas* [Живи в тайне! – wp]. ought – «нормиро-

ванное, идеализированное бытие». Подобно прошлому или будущему бытию, бытию-бытию или становлению- становлению, нормативное бытие, бытие-должное, также может быть заявлено в суждении. В этих суждениях нормативная воля приписывается личностным субъектам норм. И, как и то, что сейчас волеизъявляется, то, что сейчас волеизъявляется, «легко и в едва заметных переходах воображается как будущее становление». ЭРДМАНН отличает от нормативных суждений «ценностные суждения в более узком смысле»; это те, «чи логические субъекты соизмеряются с нормами или их аналогами», в которых, таким образом, «нормативная детерминация становится предикатом». (26)

Сигварт и Бенно Эрдманн рассматривают не императивные и сослагательные предложения вообще, а нормы, развивающиеся из интеллектуально-исторических фактических кругов обычая, права и морали, которые находят свое обычное выражение в заповедях или запретах, в императивных или сослагательных предложениях. Однако ни в коем случае ценностные суждения не являются первичной формой норм. В дальнейшем мы увидим, что все ценностные суждения так или иначе основаны на желании, воле или долженствовании, что они так или иначе отсылают к идеям желания. Для самого СИГВАРТА моральный идеал – это волевая высшая цель. Поэтому первоначальная форма, в которой мы его осознаем, – это не ценностное суждение, которое говорит о цели предикатом «хорошо», а сама идея цели. Если, однако, мы

захотим перевести последнюю в обычную пропозициональную форму, то получим пропозиции желания или, точнее, поскольку воля нормативна, пропозиции повеления в форме: «То или это должно быть! (должно быть!)» «Я должен или ты должен сделать то или это!». Однако даже если бы все было наоборот, если бы желание и долженствование основывались на ценностных суждениях, то нормы как таковые были бы предложениями повеления или запрета. Этого справедливо придерживался Эрдманн. Но заповеди и запреты не являются суждениями. По-видимому, Эрдманн довольно близко подошел к правильному пониманию логической структуры нормативных предложений. Действительно, в них мыслится волевое или целевое существо. Но воля и намерение не должны ставиться на уровень прошлого и будущего бытия. Постепенный переход от желания и долженствования к становлению, от сослагательного наклонения к изъявительному *futuri* в языке лишь ничего не доказывает в пользу сходства волевого или целевого бытия со становлением. Если бы такое сходство существовало, то оно должно было бы распространяться и на желаемое бытие. И Эрдманн действительно, похоже, рассматривает предложения желания, как и предложения повеления, в качестве суждений в этом смысле (27). Но объекты желания – а к ним относятся объекты желания, воли и повеления – это объекты не познания, а идеи желания, и мыслятся они не в суждениях, а в эмоциональных актах мышления. Однако в ходе дальнейшего исследо-

вания мы увидим, что необходимо проводить резкое различие между идеями желателя и идеями получателя предложения. Последние являются последовательно когнитивными представлениями, которые мыслятся в суждениях. Но первоначальными являются идеи участника торгов. А это всегда идеи желания, мыслимые в эмоциональных актах мышления. СИГВАРТ правильно замечает, что императивы – это не утверждения, не суждения, не высказывания, которые хотят что-то сообщить, а приглашения, которые определяют волю того, к кому обращены, хотят, и добавляет, что такой же характер имеют и заповеди, выступающие как общие законы, например, заповеди права или религии (Logik I, стр. 18, примечание). Отсюда для него было достаточно очевидным представить себе нормы, которые он утверждает в качестве объектов логического исследования, как императивные повеления и запреты. Вывести это следствие ему помешала, по-видимому, робость перед реальными повелениями и запретами в грамматическом отношении: императивов и со- слагательных наклонений, в сферу логики, которая для него является сферой оценочного мышления.

Если действительно хочется рассматривать предложения желания, пожелания, повеления и т. д. как суждения, то в конечном счете остается только интерпретировать их как пропозициональные предложения, в которых выражались бы суждения о переживаниях, об актах желания, пожелания, воли и т. д. Тогда предложение

желания «чтобы пошел дождь!» будет тождественно предложению высказывания: «Я желаю, чтобы пошел дождь», предложение повеления: «Отдай императору то, что принадлежит императору» – тождественно высказыванию: «Я пове-
леваю отдать императору то, что принадлежит императору». Подробно обсуждая все «за» и «против», ХУССЕРЛ недавно занял такую позицию (28): «Не сами желания, повеления и т.п., – уточняет он свою позицию, – выражаются грамматическими конструкциями и их значениями, а представления об этих актах, которые служат их исполнением». И добавляет: «Когда мы сравниваем пропозиции и желания, мы должны согласовывать не суждения и желания, а факты и желания». Верно ли последнее? Если сравнить пропозицию «есть молния» и пропозицию желания «вот бы был вечер!», то объектом пропозиции является природный процесс, который мы имеем в виду в этой пропозиции; в самой пропозиции выражено перцептивное суждение, объектом которого является природный процесс. Объектом же пропозиции желания, согласно представлению Гуссерля, является акт желания, а в пропозиции желания должно быть выражено внутреннее восприятие этого акта, опыт желания, или, точнее, внутреннее перцептивное суждение, объектом которого является опыт желания. Очевидно, что такое объяснение вполне корректно описывает пропозицию «Я желаю, чтобы был вечер». Однако оно не описывает пропозицию желания. Теория Гуссерля страдает от путаницы, против которой мне еще

не раз придется выступать в последующих исследованиях, – от путаницы непосредственного и рефлексивного сознания. Если у меня есть желание, которое я выражаю в предложении «Только бы наступил вечер! то это действительно акт сознания, переживание, которое я осознаю. Но это осознание – не внутреннее восприятие, не интуиция, не воображение какого-либо рода, а момент, имманентный переживанию.

Воображение, «внутреннее взглядывание» – это лишь отражающее сознание, которое направляет себя в воспроизводящем воображении на завершённый акт сознания. Результат этой рефлексии, которая, кстати, может быть и произвольной, отражается в суждении, имеющем своим объектом опыт желания и выраженном в предложении «Я желаю, чтобы был вечер». Однако само предложение желания также выражает идею, мыслительный акт – идею желания и эмоциональный мыслительный акт, в котором эта идея осуществляется. Таким образом, если мы сопоставляем предложение и желаемое, то согласовываются не факты, т.е. объект суждения и желаемое, а объект суждения и объект желаемого. Гуссерль прав лишь постольку, поскольку предложения желания, воли и повеления на самом деле не «выражают» желания, процессы воли и акты повеления. Идеи выражаются всегда – в пропозициональных предложениях когнитивные идеи, т.е. суждения, в желательных, волевых, императивных предложениях и т. д. Идеи желания, т.е. эмоциональные акты мышления.

Поэтому, как бы ни были ценны исследования новейших логиков в области природы суждения, даже с психологической стороны, они все же внесли скорее путаницу, чем свет, в учение об эмоциональных предложениях и в теорию предложения в целом. И общая картина ситуации такова, что грамматика, психология и логика полностью подвели нас в вопросе интерпретации эмоциональных предложений.

Конечно, это особенно печально для тех наук, основу которых составляют не пропозициональные высказывания, а пропозиции иного рода, прежде всего пропозиции желания, воли и повеления, – для юриспруденции и этики. Императивные и сослагательные пропозиции, заповеди и запреты уже вырастают из культурных сфер обычая, приличия, нрава и т.д.. Но в области юриспруденции и этики научная рефлексия в своей работе непосредственно столкнулась с логическим своеобразием таких пропозиций, в прояснении которого она имеет принципиальный интерес.

В последнее время все большее распространение получает волюнтаристский взгляд на право, т.е. взгляд, который в конечном счете выводит правовые пропозиции из произвольного или непроизвольного целеполагания и целерационального намерения. Затем, как последнее и самое оригинальное явление правовой жизни, возникают заповеди и запреты. И вопрос о логической природе императивов, а в более широком смысле – заповедей и запретов, становится вопросом о логических основаниях права, а значит, и юриспру-

денции. Сегодня, как никогда, юриспруденция ищет контакта с логикой. Она призвана системно, теоретически и нормативно осмыслить природу логических функций и операций, как по характеру своего предмета, так и по особому характеру своего метода работы. Логика, со своей стороны, не только берет примеры с определенным

предпочтением из области права, но и прилагает все усилия для удовлетворения логических потребностей юриспруденции. Тем хуже, что она терпит неудачу в фундаментальном вопросе о логической структуре правовых предложений. Юристы находятся в полной растерянности перед этой логической проблемой, существование которой они достаточно ясно ощущают. Отчасти они позволяют логике соблазнить себя тем, что рассматривают правовые предложения, поскольку они являются логическими функциями, как суждения, (29) отчасти они борются, в сознательной оппозиции к логике, за психологическое понимание логического характера правовых императивов и конъюнктивов, но не достигают своей цели. Это не чисто академический вопрос, не вопрос чисто формального значения. С ним тесно связан спор о теории норм, спор, затрагивающий саму суть права. В целом исследование логической природы правовых предложений окажет влияние на юридическую работу над правом во всех ее частях. Но если его проводить аккуратно, то оно указывает на элементарные идеи предписания. А они открывают нам возможность, с одной стороны,

проникнуть в природу представлений желания, представлений цели, в которых раскрываются тенденции, действующие в творческой деятельности сил, формирующих право, а с другой – во все те явления, которые принято называть представлениями о праве, убеждениями о праве, выражениями чувства права.

Проблема эмоциональных предложений не менее актуальна и для этики. Более того, здесь то же самое проявляется еще более отчетливо. Ведь претензия на общезначимость, присущая моральным идеалам, уже способна привлечь внимание к логической структуре этических пропозиций. Именно эта точка зрения и привела СИГВАРТа к тому, что он включил эти пропозиции в сферу логической рефлексии. Но при этом вновь и вновь говорится об этической уверенности и доказательности, о моральном познании, о моральных истинах, даже о моральных реалиях. И эта речь приобретает совершенно особый вес там, где к моральному познанию прикладываются постулаты, которые хотят предложить практическое дополнение к теоретическому познанию действительности. Во всяком случае, во всех этих направлениях мысли проглядывает намек на то, что и в моральных нормах действует логическое мышление, сродни суждению. И если неоднократно пытаться рассматривать фундаментальные этические предложения как суждения – будь то

ценностные суждения, будь то суждения, в которых познаются нравственные идеалы, будь то, наконец, суждения,

объектом которых является стремление к этим идеалам, – то в этих попытках, даже если они не увенчались успехом, также кроется признание логического характера этических предложений. Действительно, только психологический анализ этических императивов и сослагательных наклонений этики может установить их логическую основу. Для этого, однако, необходимо проникнуть к истокам самой нравственной жизни. И снова сложные явления, предложения, говорящие нам: «Я буду совершенным!», «Возлюби ближнего своего!», «Будь честным!», – падают. «будь честен!», отступают перед элементарными актами воображения, перед элементарными логическими функциями, которые в них заложены. Отсюда, однако, не только становятся понятными этические предложения заповеди и желания с их определенностью и доказательностью. Одновременно мы получаем ключ к решению столь обсуждаемой проблемы этических ценностных суждений.

В общем, проблема эмоциональных предложений открыто лежит на этом пути. Там, где есть только желание, пожелание, хотение, повеление, просьба, напутствие и т.д., мы также сталкиваемся с предложениями желания, воли и повеления. И как языковая форма этих предложений, их императив, сослагательное наклонение, оптатив, так и исследование содержания больших комплексов предложений, образованных таким образом, указывает на существование логических функций, которые выделяются из суждения так же

определенно, как предложения желания, воли и повеления выделяются из пропозиционального предложения. Однако и здесь предложения, с которыми мы реально сталкиваемся как в вульгарном, так и в научном мышлении, представляют собой в основном сложные структуры. И так же, как грамматически полное пропозициональное предложение, вернее, его смысловой коррелят, отсылает к простому, элементарному акту суждения, смысловые корреляты грамматически полных предложений желания, воли и повеления – а даже императивные предложения типа «приди!» относятся к типу грамматически полных предложений, поскольку также содержат субъект и предикат – отсылают к элементарным эмоциональным актам. Это открывает мир идей

желания, воли, повеления, ценности и блага. И проблема логических актов в эмоциональных понятиях, короче говоря, проблема

эмоционального мышления в его первоизданном виде, стоит перед нами, – прямо, но и совершенно нерешенной.

Но это, в сущности, лишь одна сторона проблемы, к которой мы таким образом привлекли внимание. Язык непосредственно сообщает только о той форме эмоционального мышления, которая действует в представлениях желания. Однако эмоциональные представления – это еще и фантазийные представления, которые развиваются из аффектов и чувств. А для логического мышления, действующего в этой сфере, язык не имеет собственной формы предложения, бо-

лее того, вообще не имеет специального выражения. Например, восклицательное предложение, которое некоторые считают собственно эмоционально-аффективным, как мы увидим, не может рассматриваться ни как специфическая форма выражения представлений, возникающих на основе чувств и аффектов, ни как однотипная с пропозициональными, вопросительными, желательными, волевыми и императивными предложениями. Тем не менее, проблема эмоционального мышления достаточно отчетливо проявляется в области идей чувства и аффекта.

Особенно это касается фактологических кругов религии и эстетического наслаждения. Теологи говорят о верованиях и, с другой стороны, о религиозном познании. В новейшей протестантской теологии большую роль играет также спор о «суждениях веры» и «религиозных ценностных суждениях». Теологи прекрасно понимают, что все эти дискуссии имеют логическую сторону, что в конечном счете они вращаются вокруг логического характера религиозных посылок веры. И со своей стороны они попытались не только сформулировать проблему, но и решить ее. Но все эти попытки свидетельствуют лишь об одном: до сих пор нет психологического анализа логических функций, приводящих к посылкам веры. Предложения, в которых выражаются акты веры, внешне очень похожи на пропозициональные предложения: «Бог справедлив», «Бог есть любовь», «Иисус Христос – Сын Божий и Искупитель человечества» и т. д. И суждения ве-

ры, соответствующие этим предложениям, также приобретают форму суждений знания. Уже одно это ставило задачу вскрыть логическую природу этих псевдосуждений и укорененную в них особую уверенность веры. Но ни психология, ни логика этой задачей не озаботились (30). И все же это не внутренний, временный спор

богословов. Суть проблемы, обсуждаемой в этих дискуссиях современного богословия, не нова. В конечном итоге она заключается в соотношении знания и веры. Во все времена, во всех религиях, везде, где начинались богословские размышления и пробуждались апологетические тенденции, также возникала, более или менее ощутимо, потребность определить характер функции веры и ее соотношение с познавательным мышлением. Единственным новым аспектом сегодняшней проблемы является ее очевидная логическая интенсификация. Только психологию и логику не может убедить даже недвусмысленно выдвинутая претензия суждений веры на некую обоснованность и истинность, чтобы преследовать логические функции в вере и демаркировать против них судебское мышление. И здесь, как и везде, игнорируются факты, обуславливающие возникновение формы логического мышления, отличной от типа оценочных актов. Как будто существует некая стеснительность участия в богословских дискуссиях или даже в апологетической [оправдательной – *wp*] работе, в конечном счете негласное, более или менее осознанное неприятие претензий на истинность посы-

лок веры, которое закрывает сознание психологов и логиков от предложений, исходящих из богословия, и ослепляет их от очевидных фактов.

Какими бы ни были обоснованными или необоснованными претензии на истинность суждений веры, они сами являются духовно-историческими фактами. А где есть религия, там есть и вера, там есть и суждения веры. Да, суждения веры – это наиболее оригинальное и фундаментальное выражение религиозной жизни на всех уровнях религии. И логическая структура веры, на которой в то же время базируется ее субъективное доказательство, является главной проблемой для исследователя религии – проблемой, для решения которой он прибегает к помощи психолога, правда, пока тщетно. Однако предложения, в которых выражаются суждения веры, имеют некоторое сходство с предложениями, в которых мы отчитываемся перед собой или перед другими о содержании эстетических созерцаний, короче говоря, об объектах эстетической фантазии. Даже когда мы разрабатываем и описываем образы ситуаций, действий, процессов, настроений, характеров и т.д., вызванные в нас поэмой, драмой, эпосом, картиной, скульптурой или даже симфонией, мы обычно говорим «грамматически полными» предложениями, а именно предложениями, которые и внешне имеют форму пропозициональных предложений. Эстетические предложения, таким образом, как бы стоят в одном ряду с религиозными убеждениями. Во

всяком случае, смысловыми коррелятами последних являются не эстетические ценностные суждения, т.е. суждения, констатирующие предикаты прекрасного, милого, возвышенного и т. п. в отношении объектов природы или искусства, а своего рода иллюзорные суждения. Ведь они изображают иллюзорную реальность, а сознание истины заменяется иллюзией. Если, например, мы рисуем образ РИЧАРДА III на основе эстетического опыта, вызванного в нас драмой Шекспира, то мы говорим предложениями, которые по форме неотличимы от тех, в которых мы описали бы исторического РИЧАРДА III. Например, мы так и скажем: «РИЧАРД III – это сильное зло, последовательное в злобе». Понятно, что такие предложения также являются выражением логических актов мышления. Но это, очевидно, совсем другой вид мышления, чем тот, который осуществляется в обычных суждениях и выражается в актуальных предложениях.

Религиозные суждения веры и эстетические суждения иллюзии действительно являются особыми способами выражения своеобразной формы эмоционального мышления, а именно той, которая, будучи сведена к элементарному типу, тождественна логическому фактору образных представлений, возникающих на основе чувств и аффектов.

Итак, проблема эмоционального мышления с самых разных сторон навязывается психологической и логической рефлексии во всем ее объеме. Но она не была даже понята, не говоря уже о ее решении. (31) В последнее время не было

недостатка в попытках ее постановки и решения. Но ситуация сегодня такова, что те попытки, которые действительно были предприняты для решения этого вопроса, могут дать лишь обманчивый эффект. Поэтому психология и логика по-прежнему должны справиться с этой задачей.

ЛИТЕРАТУРА: Heinrich Maier, Psychologie des emotionalen Denkens, Tübingen 1908

Примечания

1) WILHELM DILTHEY, Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine für eine Poetik, в Philosophische Aufsätze, посвященном EDUARD ZELLER, 1887, pp. 303f. Ср. Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn, речь 1886 г. И: Goethe und die dichterische Einbildungskraft, в: Das Erlebnis und die Dichtung, 1906, стр. 137f.

2) Из многочисленной литературы я хотел бы пока выделить:

JOHANNES MULLER, Über die phantastischen Gesichtserscheinungen, 1826 (esp. page 91f). SEAILLES, Essai sur le génie dans l'art, 1883. OLZELT-NEWIN, Über Phantasievorstellungen, 1889. MEINONG, Phantasievorstellung und Phantasie, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, vol. 95, pp. 161f. LIEBMANN, Die Bilder der Phantasie, in: Gedanken und Tatsachen I, 1899. EDUARD ZELLER, Über den Einfluss des Gefühls auf die Tätigkeit der Phantasie, in Philosophische Abhandlungen, gewidmet CHRISTOPH SIGWART, 1900, pp. 203f.

3) THEODULE RIBOT, *Essai sur l'imagination creatrice*, 1900, перевод W. MECKLENBURG 1902. WILHELM WUNDT, *Volkerpsychologie*, vol. 2, *Mythus und Religion*, 1905.

4) THEODULE RIBOT, *La Logique des sentiments*, 1905.

5) Ср. EDUARD ZELLER, *The Philosophy of the Greeks* I, pp. 1141, 7. 6) ARISTOTELES, *de interpretatione* 4. 17a 2ff, poet. 19. 1456b 8f 7) SEXTUS EMPIRICUS, *adv. math.* VIII 70f и DIOGENES LAERTIUS VII, 65f должны быть объединены. Дальнейшие отрывки см. в PRANTL, *Geschichte der Logik im Abendland* I, стр. 441, прим. 115—117. Ср. STEINTHAL, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Romern* I, стр. 317L

8) PRANTL, *op. cit.* стр. 550, прим. 53E STEINTHAL, *op. cit.* II, стр. 272

9) STEINTHAL, *op. cit.* page 209

10) Ср. уже грамматику Порт-Рояля (отрывки в DELBRUCK, *Vergleichende Syntax der indogermanischen Sprachen* I, стр. 21) и в связи с этим логику Порт-Рояля II с. 3.

11) См. DELBRUCK, *op. cit.* стр. 22f, где также напечатаны основные отрывки из книги CHRISTIAN WOLFF's, *Philosophia rationalis sive Logica methodo scientifico pertractata* и из книги GOTTFRIED HERMANN's *De emenanda ratione Graecae grammaticae*.

12) KARL FERDINAND BECKER, *Organismus der Sprache*, 2nd edition, 1841, см. особенно 1-й раздел и стра-

ницы 162f и 229f. Также Ausführliche deutsche Grammatik 1836 г. Ср.

TRENDELENBURG, Logische Untersuchungen I, page 381f. PRANTL, Reformgedanken zur Logik, Sitzungsberichte der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse, 1875, page 195.

13) STEINTHAL, Grammatik, Logik und Psychologie, 1855 (см. особенно предисловие XXf), также Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft 1871.

14) Характерно в этом отношении замечание DELBRUCK в его «Grundfragen der Sprachforschung», 1901, стр. 138 и далее, где он замечает ВУНДТУ, описавшему отношения между отдельными словами-терминами в предложении как логические, что он

«не может похвалить это выражение», но не знает, как заменить его лучшим.

15) HERMANN PAUL, Prinzipien der Sprachgeschichte, 1898, page 110. DELBRUCK, Vergleichende Syntax I, page 75, cf. III page if, Grundfragen page 136f.

16) L. SUTTERLIN, Die deutsche Sprache der Gegenwart, 1900, стр. 306. Об этом см. DELBRUCK, Grundfragen, стр. 137.

17) Ср. определение предложения у MEYER-LUBKE (Grammatik der romanischen Sprachen III, стр. 306f), цитируемое в WUNDT, Volkerpsychologie I, 2, стр. 229. Предложение ДЕЛЬБРЮКА (Сравнительный синтаксис III, с. 1f)

идет еще дальше: «Предложение, рассматриваемое со стороны его формы, представляет собой... экспираторную единицу [выдох – *wр*], состоящую из артикулированной речи, внутри которой, как только она достигает определенной протяженности, происходит чередование между большим (сильным) и меньшим (слабым) ударением».

18) RIES, Was ist Syntax? 1894. МИКЛОСИЧ, Сравнительная грамматика славянских языков IV, Синтаксис, 1868 – 74.

19) Ср. STEINTHAL, Grammar, Logic and Psychology (esp. pp. 145f, 168f), также Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, pp. 44f. DELBRUCK, Vergleichende Syntax III, pp. 6f. Ср. также KERN, Die deutsche Satzlehre, 1883, pp. 1f.

20) WUNDT, Volkerpsychologie I, Die Sprache, II стр. 245, 243. Sprachgeschichte und Sprachpsychologie, 1901, стр. 70f. В измененном виде определение предложения ВУНДТа воспринял ДИТТРИХ, Grundzuge der Sprachpsychologie I, стр. 41, прим. 4 (см. «Philosophische Studien» ВУНДТа, т. 19, стр. 93f. BRUGMANN, Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen, 1904, стр. 623f также, по-видимому, в основном следует за WUNDT.

21) WUNDT, Logic I, стр. 154f

22) Если Вундт понимает пропозицию как языковое выражение произвольного структурирования общей концепции, то это, очевидно, связано с тем, что он рассматривает суж-

дение как функцию апперцепции, но отличает процессы апперцепции как процессы, формирующиеся в активном (т.е. произвольном) состоянии внимания, от ассоциаций, которые предполагают лишь пассивное состояние внимания (пассивная апперцепция). Об этом см. замечания ниже в разделе 3.

23) Это относится и к книге BREAL, *Essai de semantique*, 1897, хотя здесь 24-я глава посвящена «Логике языка» (стр. 243f).

24) Ср. обоснованное замечание в книге БЕННО ЭРД-МАННА «Логика I», стр. IX. В «Философских трактатах», посвященных ХРИСТОФУ СИГВАРТУ, он сам дал «Наброски по психологии

мышления», стр. if. В остальном, среди психологов, в частности, ЛИППС также рассматривал логические факты с психологической точки зрения.

25) SIGWART, *Logik*, 3-е издание.

26) BENNO ERDMANN, *Logik I*, pp. 8, 304г, 462f.

27) BENNO ERDMANN, *Logik I*, стр. 334, cf. 107

28) HUSSERL, *Logische Untersuchungen II*, pp. 679f, 482f, 78f. Если, кстати, HUSSERL хочет найти эту точку зрения и у SIGWART, то это основано на недоразумении.

29) Более подробно см. раздел 5.

30) Эта проблема затрагивается в BENNO ERDMANN, *Logik I*, стр. 462f.

31) MEINONG, *Über Annahmen*, 1902, кажется, близко

подходит к этой проблеме. «Предположения» – это, по мнению Мейнонга, «область фактов», которая стоит посередине «между понятиями и суждениями». Это утверждения, которые, как и суждения, являются либо утвердительными, либо отрицательными, но которые, в отличие от суждений, лишены убежденности (сознания истинности). Однако Мейнонг в своем исследовании иногда достаточно близко подходит к нашему вопросу. Сам способ, которым он определяет понятие предположения, делает невозможным для него с самого начала постижение концепции эмоционального мышления. Ведь предположения Мейнонга в конечном счете являются не более чем гипотетическими установками мыслимого, которое, однако, не мыслится как реальное. Следует, однако, признать, что MEINONG вскрыл и осветил ряд проблем, которые до сих пор не рассматривались или рассматривались недостаточно. С предположениями мы будем сталкиваться чаще.

Значение теории познания Канта для современной философии (1)

I

Философия Канта дважды в истории приобретала актуальное значение. Первый раз это произошло в девятом десятилетии прошлого века – вскоре после того, как тяжелая структура мысли «Критики чистого разума» была доведена до понимания современников друзьями и учениками философа. Еще до конца столетия новое учение, новое мировоззрение стало определяющей силой в интеллектуальной жизни Германии; и оно смогло удерживать это ведущее положение почти целую эпоху, несмотря на то, что внутри самой школы уже рано подготовился поворот, который должен был вновь увести развитие философии далеко в сторону от линии критики Канта. Более способные руководители молодого поколения, с наибольшим энтузиазмом и успехом несшие идеи Канта в мир и, как считалось, наиболее глубоко проникшие в дух его учения, – Рейнхольд, Маймон, Бекк – не склонны были клясться словами мастера. Труд всей жизни Канта рассматривался ими лишь как пропедевтический фундамент, как критическая предварительная работа, на которой теперь должна была быть построена окончательная система, охватывающая и выводящая всю действительность. Никто не взялся за эту мысль с большей энерги-

ей и не провел ее в жизнь с большей силой духа, чем Фихте. Если Кант на долгом пути своего философского развития пришел к пониманию того, что мир, доступный нашему восприятию, есть только видимость, только воображение, а чистая реальность, царство вещей в своем бытии, независимом от нашего познания, остается для нас вечно закрытой, то для ФИХТЕ это исходный пункт; но он идет дальше: мир, воображаемый и мыслимый нами, есть реальный мир; «быть данным в нашем сознании» и «быть реальным» – тождественны. Если КАНТ в критико-аналитическом ключе установил условия, которым подчиняется наше познание как психическая деятельность, определил субъективные факторы, которые в столкновении с объективно-реальным порождают наличный мир, и доказал, что закономерность, управляющая природой, какой она нам представляется, проистекает из единство-созидающей функции мысли, то ФИХТЕ хочет вывести все содержание сознания, т.е. всю реальность, из деятельности эго. И если Кант прослеживает моральный закон, заявляющий о себе с беспощадной резкостью долженствования, с претензией на безусловную обоснованность в духе, до самой глубокой, имманентной сущности Я, лежащей в основе внешности, то Фихте связывает моральный характер духа с его основной познавательной функцией и допускает, что мир реальности возникает из морального акта Я. Тем самым немецкая философия вставала на путь к новому миру сознания. Тем самым немецкая философия встала

на путь, по которому, можно сказать, с имманентной необходимостью, она дрейфовала к абсолютному идеализму Гегеля. Творческое, универсальное Я «Wissenschaftslehre», которое нравственный человек осознает в своем самосознании, но которое, тем не менее, не совпадает с индивидуальным духом, а скорее порождает духовные индивиды из себя и из природы, чтобы прорвать барьеры индивидуальности в отдельных личностях и пробиться к чистой, рациональной духовности, – это моральное первородное «я» и в системе тождества Шеллинга теряет свой этический характер, а приобретает существенные черты Спинозистской субстанции. А в учении Г. Гегеля, в котором мысли научного учения и системы тождества своеобразно соединяются в высшее единство, оно становится идеей, саморазвитие которой тождественно мировому процессу. Эта идея – разум, она явно несет следы своего происхождения в эго и по сути своей консубстанциональна индивидуальному эго. Теперь основная функция разума – познание. Поэтому развитие мира – это логический процесс, который идет с диалектической необходимостью и в диалектической форме. И конечная цель, к которой стремится это движение, – абсолютное знание, философия, в которой идея постигает всю истину, всю реальность в ее становлении, вглядываясь в себя, в свое развитие. Но живыми субъектами, носителями абсолютного знания являются человеческие личности. Таким образом, в познающем человеческом духе Абсолют осозна-

ет себя, и философское знание человека есть не что иное, как самосозерцание Идеи в ее развитии. Так завоевывается и обосновывается априорный метод, с помощью которого Гегель может отважиться на построение всей полноты реального из чистой мысли, начиная с самого общего понятия, самого пустого по содержанию, примитивной формы самой идеи.

Через двадцать пять лет после появления «Кр. д. р. Верна» была завершена гегелевская «Феноменология духа». Через два десятилетия абсолютная философия уже завоевала гегемонию в Германии. Создается впечатление, что труд всей жизни Канта был напрасным. Сегодня, сказал Гегель, мы вышли за рамки кантовской философии. Абсолютная философия не может удовлетвориться ограничением познания сферой видимости: есть еще высшая страна, страна, которая для кантовской философии оставалась недоступной. Основополагающее требование критики о том, что прежде всякого умозрения необходимо исследовать саму способность познания и его объем, отвергается ироническим замечанием, что исследование знания не может происходить иначе, чем через знание, но что желание знать прежде, чем знать, столь же непоследовательно, как мудрое решение схоласта научиться плавать прежде, чем войти в воду. Кантианская теория познания забыта. Исторический интерес к ней уже практически отсутствует.

И так было до пятого десятилетия нашего века, когда ге-

гелевская школа, сотрясаемая внутренней борьбой и внешними вызовами, постепенно вытеснялась с лидирующих позиций. Лишь когда чары абсолютной философии были сняты, стали набирать силу философы, более близкие к критической философии Канта. К этой категории принадлежал прежде всего критический реализм Гербарта, который с самого начала с полной резкостью выступил против идеалистических систем, их конструктивного метода и отождествления мышления и бытия. ГЕРБАРТ перенял у КАНТА различие между видимостью и вещью-в-себе. Нам дан только мир видимостей; но там, где есть видимость, есть и бытие; видимость предполагает реальное, которое в ней появляется. Но к тому, что дано нашему сознанию, в чем нам противостоит реальность, относится не только ощущение: формы, в которых мы смотрим на ощущения и мыслим их, тоже даны и включают в себя такое отношение к реальному. Таким образом, видимость указывает на реальный мир, в котором господствует умопостигаемый порядок, порядок, доступный критическому мышлению, даже если сущность реального и их взаимоотношения можно представить только по аналогии. Это, несомненно, значительный шаг назад к Канту, но и в другом направлении – за его пределы: Гербарт хочет быть кантианцем, но тем, кто совершенствует и развивает учение мастера. Примерно в это же время большее внимание привлекает другая философия, еще более близкая к критике знания Канта: учение ФРИЗА, который

трансформирует критику знания Канта в психологическом смысле и хочет достичь разделения объективных и субъективных факторов нашего знания в психологическом ключе. Оно фактически подготовило то движение, которое привело философскую мысль обратно к Канту.

Вскоре критика знания Канта понадобилась для защиты от врага, против которого прежние средства борьбы оказались безуспешными. В середине 50-х годов разгорелась известная полемика о материализме. Если Шеллинг и вслед за ним Гегель пытались проникнуть в глубь природы с помощью чистого мышления, подслушать ее тайны, как бы погружившись в ее дух, а на самом деле с помощью своего диалектического искусства строили натурфилософию на основе сравнительно небольшого числа фактов опыта, то точное естествознание медленно и спокойно отделялось от своего хлопотного союза с «натурфилософией». Когда доверие к спекулятивному методу стало ослабевать, естествознание уже стало силой и в Германии. Теперь философско-спекулятивным системам противопоставляется специфически научное мировоззрение, которое вместо метафизической поэзии призвано дать объяснение действительности, основанное на точных исследованиях, на видимых и осязаемых фактах. И выразители этого движения отождествляют почти механически-научные исследования и материализм. Новая, а на самом деле старая «наука» не могла не иметь успеха, тем более что в широких кругах вкус к философии постепен-

но утрачивался в результате бесконечной вражды между философскими школами. Столь быструю популярность материализму обеспечили не только блестящее, популярное искусство изложения, не только свежий радикализм его литературных представителей, часто прибегающих к резким выражениям, и не только тот несомненный успех, которым он обязан как методический принцип исследования в естествознании. Как мировоззрение, это тоже спекуляция, метафизика, причем грубая, неуклюжая метафизика, которая, возводя материю в принцип всякого бытия и действия и выводя из материи даже психические функции, отчасти скрывает вековые метафизические проблемы, с которыми ей приходится сталкиваться, отчасти решает их наивными лозунгами силы, а в особенности бесцеремонно проходит мимо главной эпистемологической трудности, заключающейся в вопросе о соотношении познания и бытия. Но она имеет преимущество перед абстрактными, конструктивными спекуляциями в чувственной ясности своей попытки объяснить мир и в прочной опоре своих гипотез на широкую базу фактов опыта. — Прежние системы, которым приходилось бороться за свое существование, не выдержали этой битвы. Оружие самой абсолютной философии оказалось тем более немощным, что незадолго до этого философ, родом из Гегеля, в своем собственном развитии, независимо от научного образа мыслей, перешел от гегелизма к материализму. Людвиг Фейербах, который первоначально считал разум, аб-

страстный дух, органом познания бытия, вскоре заменил его чувственным восприятием. Но как в философии Гегеля дух способен мыслить и встречать существующее только потому, что бытие и мышление суть одно и то же, так и по модифицированной теории Фейербаха чувственное восприятие постигает действительное только потому, что объект восприятия чувственный; воспринимать может только целостный, конкретный, живой человек, и восприятие есть его исходная, своеобразная форма деятельности; воспринимающий субъект в этом смысле и воспринимаемый объект – одна и та же природа. От этого метафизического сенсуализма до взгляда, представляющего чувственное восприятие как функцию материи, – лишь небольшой шаг. Фейербах сделал его. Так ученик Гегеля стал материалистом. Известно, что другой апостол абсолютной философии, ДАВИД ФРИДРИХ ШТРАУС, впоследствии также пришел к материализму. В принципе, однако, другие спекулятивные школы находились в таком же положении по отношению к противнику, как и Гегель. Все они могли указать на отдельные недостатки и слабости материализма, могли противопоставить ему другие системы, но не могли его опровергнуть. Это относится не только к теистическим эклектикам, которые охотнее всего вступали в полемику, но и к таким независимым мыслителям, как Лотце и Фехнер, которые, отталкиваясь от естествознания, разрабатывали на его основе оригинальные идеалистические системы, и не менее тонкому аристотелику Тренделенбургу,

который представлял телеолого-органическое мировоззрение в противовес материалистическому, а также к реалистически ориентированным гербартианцам. Полемика должна была оставаться малоэффективной, так как все ее участники разделяли главную слабость материализма. Им, как и их общему оппоненту, не хватало эпистемологического фундамента, критического исследования отношения мыслящего, познающего

субъекта к объекту, к реальному. Но только в этом пункте материализм может быть окончательно преодолен.

В этом затруднительном положении был только один выход, и характерно, что историк, критик и защитник материализма Ф. А. ЛАНГЕ заявил об этом во весь голос: помочь могло только одно – возвращение к КАНТУ, к кантовской критике познания. И еще знаменательно, что одними из первых с этим лозунгом выступили два бывших гегельянца: КУНО ФИШЕР и, прежде всего, ЭДУАРД ЦЕЛЛЕР. В то время в лагере немецкой философии утвердилось убеждение, которое ЭДУАРД ЦЕЛЛЕР метко выразил еще в 1862 году, – убеждение, что настало время немецкой философии «вернуться к тому, с чего она начинала, снова вспомнить первоначальные задачи и попытаться заново решить их в первоначальном духе, хотя, может быть, и другими средствами». «Но началом ряда событий, в котором находится новая немецкая философия, является Кант, а научным достижением, которым он пробил новый путь для философии, – его

теория познания». Таким образом, перед философией стоит задача «пересмотреть вопросы, поставленные Кантом, в духе его критики, чтобы, обогащенная научным опытом нашего века, избежать ошибок, допущенных Кантом». Но обращение к критике знания Канта сулило не только спасение философии из нездорового, запутанного положения, не только победный успех в борьбе с материализмом, но прежде всего мирное равновесие между философией и естествознанием. В этом смысле уже несколькими годами раньше Кант был отвергнут не менее известным ученым-естествоиспытателем, чем Герман Хельмгольц. В своей лекции, прочитанной в 1855 году в Кенигсберге в поддержку планируемого там памятника Канту «О представлении человека», он подчеркнул, что естествознание и философия могут договориться на основе эпистемологии Канта; задача исследования источников нашего знания и степени его обоснованности – это задача, которая всегда останется за философией и которую ни одна эпоха не сможет безнаказанно обойти; но эпистемология Канта поставила себе эту задачу. Главной заслугой Канта Хельмгольц считает то, что он отыскал закон причинности и другие врожденные формы восприятия и законы мышления и доказал, что они таковы; тем самым он достиг для учения об идеях того, чего ИОГАНН МЮЛЛЕР достиг в более узком кругу для непосредственных чувственных восприятий: как тот показал влияние особой деятельности органов на чувственные

восприятия, так и Кант доказал, что в наших представлениях проистекает из особых и своеобразных законов мыслящего духа. Призыв Хельмгольца, который он впоследствии постоянно повторял, подействовал не только на естествоиспытателей, но и на самих философов и в немалой степени способствовал возникновению нового кантовского движения. Для последних было особенно удачным стечением обстоятельств, что примерно в это же время философия ШОПЕНГАУЭРА нашла признание в Германии, а вскоре и за рубежом, которого ей так долго не хватало. ШОПЕНГАУЭР основывал свою систему на эпистемологии Канта, и даже если он находил недостатки в некоторых ее деталях, в частности, корректировал выведение вещи-в-себе, способ обоснования в ней различия между видимостью и вещью-в-себе, он все же принципиально принимал позицию «Критики», и нет сомнения, что его яркие дискуссии пробудили в широких кругах чувство и понимание эпистемологической работы кенигсбергского философа.

Так получилось, что через 60 лет после смерти автора философия Канта, особенно его эпистемология, во второй раз заявила о себе. И вновь «Критика чистого разума» стала силой, оказавшей решающее влияние на ход развития философской мысли. Совершенно справедливо утверждение, что «Критика» Канта является внешним центром современной немецкой философии. Но ее влияние ощущается и в философском творчестве негерманских народов.

Опять же, справедливо говорят о «кантианцах», хотя сегодня их так же мало, как и когда-то закрытой школы, которая с трепетным уважением к букве излагала мысли мастера. Правда, и в наше время нет недостатка в строгих «кантианцах», считающих, что научная работа философии завершена при интерпретации Канта. Но большинство из тех, кто сегодня возвращается к философии Канта, берут ее критические основные идеи в свободном, независимом ключе, развивая или даже трансформируя учение философа в том или ином направлении. Но общим для всех них, унаследованным от Канта, является основная эпистемологическая черта их философствования – постижение той фундаментальной истины, что реальность – духовная и природная – доступна человеку только в его сознании, и, следовательно, также только в формах и при условиях

человеческого воображения, и убежденность в том, что следующей задачей философии является поиск факторов, взаимодействующих в нашем представлении о существующем, и определение смысла, валидности и объема нашего познания. Но даже на вопрос о том, как должна решаться эта задача, даются разные ответы. Кажется очевидным рассматривать проблему как психолого-генетическую. И действительно, от эпистемологического исследования часто ждут не только определения компонентов наших представлений путем выяснения их происхождения, но и определения истинности и границ нашего знания. Против этого, однако, вы-

двигается возражение, что не только решение вопроса об истинности или ложности, проникновение в природу и степень достоверности человеческого познания никогда не может быть получено таким психологическим путем, но что психологическое исследование со своей стороны должно предполагать определенные понятия и законы, исследование которых относится к важнейшим обязанностям эпистемологии. Таким образом, на смену генетическому методу приходит критико-аналитический, который анатомически расчленяет готовое познание на элементы и ожидает, что рефлексия над сознанием необходимости и всеобщей обоснованности, сопровождающая акты познания, претендующие на истину, даст ответ на основной эпистемологический вопрос. Так или иначе, исследование в конце концов наталкивается на неразрешимый остаток, на то, что уже не может быть выведено ни из одной познавательной функции – кантовскую вещь-в-себе. В этой точке пути окончательно расходятся: мнения современных «кантианцев» вновь сильно расходятся по поводу интерпретации этого остатка. С одной стороны, «вещь-в-себе» рассматривается как неизбежно предполагаемый коррелят видимости, как понятие, служащее для связи видимости с независимой от нашего воображения реальностью, как допущение, от которого нельзя отказаться, если только наши представления о реальном не станут совершенно беспочвенными и несостоятельными – какой бы неточный вариант теории, выраженный в принятом термине, ни встречался то

тут, то там, и каким бы различным ни был путь, по которому пытаются прийти к «вещи-в-себе». Здесь, однако, возникает новая проблема: вопрос о познаваемости предполагаемой вещи-в-себе. Принято считать, что реальность, находящаяся за пределами нашего сознания, никогда не доступна непосредственно. Но это не означает, что человек

повсеместно отказывается от удовлетворения метафизического импульса, заложенного в человеческом духе. Человек надеется, хотя бы косвенно, выйти на транссубъективную реальность и осуществить разделение субъективного и объективного факторов в нашем воображении с помощью выводов, которые связываются с указаниями на реальность, лежащую в наших представлениях и не зависящую от них. Таким образом, на критической основе с большей или меньшей уверенностью строится новая метафизика, но всегда с оговоркой, что все предложения о реюнионной реальности, лежащей за пределами нашего сознания, могут носить лишь характер гипотез. Слабость метафизических гипотез, конечно, очевидна: хотя они и могут основываться на подсказках опыта, они никогда не могут быть проверены опытом в подлинном смысле этого слова. Если к этому добавить еще и то, что даже метафизические гипотезы связаны с формами и законами нашего мышления, что наш дух никогда не может постичь реальное в себе, оторванное от всех субъективных элементов, как, конечно, мышление никогда не может выйти из себя, то мы поймем, что даже такие мыслители, кото-

рые с полной решимостью основывают видимость на абсолютно реальной вещи в себе, отказываются от ее познаваемости и ограничивают человеческое знание сферой видимости. Тем самым отвергается всякая метафизика. Оправдывается только один вид системообразования: «а именно, системообразование, происходящее с развитием точных наук, которым мы обязаны механикой тепла и теорией спуска». Научная философия, однако, сводится к эпистемологии. — Борьбу с метафизикой с особой остротой ведут те кантианцы, которые признают «вещь в себе» лишь как ограничительное понятие. В наших представлениях о внешних вещах, как и о духовной жизни, четко выделяются две различные составляющие.

Многообразное содержание наших чувственных восприятий меняется в красочной игре. Но какими бы ни были ощущения, проникающие в наши органы чувств, они всегда возникают в пространственном порядке, всегда вписываются во временной ряд, всегда причинно-следственно связаны и всегда относятся к устойчивым, однородным субстанциям. В нашу духовную жизнь, кроме того, постоянно врываются настроения, импульсы воли и спонтанные функции, воспоминания и конкретно-живые образы: но и эти явления тоже всегда протекают во времени, мы тоже относим их к единому носителю, мы тоже приводим их во внутреннюю связь. Итак, с одной стороны, постоянные, устойчивые, с другой — изменяющиеся

составляющие наших представлений, как конституирующие условия самого познания, утверждающиеся в мыслящем сознании с характером необходимости, изменяющееся содержание сознания есть нечто плохо данное, эмпирическое, иррациональное, случайное. Оно входит в сознание, и его существование должно быть признано. Но откуда оно берется, сказать нельзя. Но поскольку даже эти постоянные факторы вступают в действие только в многообразном эмпирическом и вместе с ним, то характер случайности сообщает себя всему нашему воображаемому миру. Здесь мы сталкиваемся с пределом сознания, здесь возникает мысль о «выходе за пределы сознания». Мы стоим перед «бездной умопостигаемой случайности», над которой возвышается мир наших представлений. Не что иное, как это соображение находит свое выражение в понятии «вещь в себе». Лежит ли абсолютная реальность за пределами нашего сознания, существует ли «вещь в себе», мы не знаем. Вещь в себе – это идея, которая лишь выражает ограниченность нашего сознания, самоограничение человеческого мышления. Само познание, таким образом, уходит в мир видимости – единственную доступную ему область. Метафизика, желающая заглянуть в «потусторонний мир сознания», отходит в область поэзии. Да, в метафизических системах мы видим не что иное, как образы психической жизни, тайно действующая сила которой превращала для метафизиков мир в грандиозные фантастические отражения их самих, в ха-

рактерные осадки тех превращений, которым подвергалась жизнь души в ходе исторического развития человеческого духа. И вновь метафизика оказывается подвешенной в эпистемологии. Однако сама эпистемология либо имеет задачу зафиксировать нормы истины и определить элементы, составляющие мир видимости, – в этом случае она в конечном счете тождественна логике. Либо она стремится осмыслить весь комплекс идей в его полной психологической реальности, в частности, найти те компоненты наших идей, которые заложены в постоянной организации психики, и отделить их от изменчивых, эмпирических факторов. Однако эти исследования не привели к единодушному определению изначального, врожденного обладания познавательным духом. Правда, единодушно признается приоритет форм восприятия (пространства и времени), но насколько далеко это простирается, насколько пространственно-временные синтезы включают в себя эмпирические элементы – вопрос спорный, а формы мышления (субстанция и причинность), возможно, даже оцениваются как «исторические продукты борьбы логического ума с

предметами», как вспомогательные конструкции для овладения чистым опытом, как изменчивые создания логики, имеющие за собой богатую историю развития.

Видно, что восстановление эпистемологии Канта пробудило богатую жизнь. Но ее влияние не ограничивается только теми философами, которые решительно придерживают-

ся Канта. Отчетливо прослеживаются нити, ведущие от критики познания Канта к идеализму, который сегодня вновь отождествляет «сознание» и «бытие». В принципе, дистанция, отделяющая этот субъективный идеализм от группы неокантианцев, испаряющих «вещь-в-себе» в простое пограничное понятие, не слишком велика; во всяком случае, идеалистическую теорию с Кантом объединяет то, что она тоже разделяет два принципиально разных фактора в заданном содержании сознания, которое должно совпадать с реальностью: априорные, спонтанные, необходимые функции, из которых вытекают понятия тождества и причинности, единства, порядка и закономерности данного, и многообразные, изменяющиеся, подвижные элементы, дающие мысли материал для конструируемого ею мира. Но даже позитивизм, отвергающий предположение об априорных, спонтанных факторах познания, заложенных в нашей организации, а также выводящий из фактов чистого опыта, из ощущений и восприятий, элементы, возникающие со свойством строгой необходимости, а также объединяющие функции, посредством которых устанавливаются закономерные отношения между многообразным и изменяющимся, не остался незатронутым кантианским духом. Если наши современные немецкие позитивисты опираются не только на COMTE, но и на MILL и HUME, то это, по крайней мере, не объясняется их увлеченностью теорией познания Канта. У одного из главных представителей позитивистского образа мышле-

ния, ЛААС, эта связь открыто проявляется.

Там, где нельзя согласиться с Кантом, там, по крайней мере, чувствуется необходимость разобраться с его учением. Сегодня – по крайней мере, в Германии – ни один философ не может решиться развивать свои взгляды, не соизмерив их с критическими базовыми идеями философии Канта. Особенно осторожными стали в формировании систем. Под влиянием возрожденной кантовской критики на место фантазийных построений, смелых, не подверженных критическим сомнениям

спекуляций пришли осторожные, серьезные, поэтапные исследования, и понимание того, что убедительная концепция мира может возникнуть только на эпистемологически надежной основе, стало общим достоянием немецкой философии. Именно возрождению кантовского критицизма мы обязаны целым рядом почти классических достижений в области логики и эпистемологии. – Но новое движение Канта уже вышло за

пределы философии. Мы уже знаем, что авторитет Хельмгольца привел естественные науки, особенно физиологию, в соприкосновение с эпистемологическими изысканиями Канта. Но особенно поразительно то значение, которое приобрел критицизм Канта для современной теологии: теология РИТШЛЯ, представленная самой влиятельной на сегодняшний день школой теологов в Германии, черпает из философии Канта свое важнейшее апологетическое оружие и эпи-

стемологическое обоснование.

Параллельно с систематическим интересом к критическим мыслям философии Канта идет и исторический. Начиная с 60-х годов прошлого века на книжный рынок хлынул настоящий поток работ, посвященных Канту, и в настоящее время этот поток не уменьшается, а увеличивается. Активная кантовская филология стремится установить подлинный смысл, в частности, «Критики чистого разума». Правда, в обозримом будущем эти исследования, похоже, не приведут к единому результату. Как когда-то после выхода «Критики», так и сегодня мнения расходятся по самым разным сторонам, и примечательно, что отчасти мы вновь сталкиваемся с теми же противоположностями. Мотив, который в конце концов породил у Канта критику познания, определяется уже по-разному. Не везде встречается мнение, что именно научные, теоретические интересы привели Канта на точку зрения критики. Скорее, решающую роль сыграли личные, морально-религиозные убеждения и потребности, причем предполагается, что вера в Бога, свободу и бессмертие, теоретическое обоснование которых Кант так и не смог обосновать в своих долгих трудах, в конечном итоге привела к ограничению теоретического знания, что явилось предпосылкой для «примата практического разума». Наибольшее разнообразие, однако, демонстрируют представления о идейном содержании самой «Критики чистого разума». По-разному трактуются не только результаты

«Критики чистого разума», но прежде всего ее основная идея и метод исследования, и трудно составить даже приблизительное представление о различных интерпретациях. Чисто идеалистическая трактовка, согласно которой критика трактует предмет: «реальный мир есть только воображение, содержание сознания» и ищет формы восприятия и законы мышления, коренящиеся в человеческом разуме, лишь с намерением показать субъективность всего нашего знания и подготовить выводение всей реальности из мыслящего разума, хорошо известна и даже сегодня не является общепризнанной. С этим связаны две другие точки зрения, одну из которых можно назвать скептической, другую – субъективистской. Согласно скептической трактовке, критик хочет доказать, что реальность, независимую от нашего мышления, нельзя прямо отрицать, но что вещи сами по себе, даже если они и существуют, остаются для нас вечно непознаваемыми как в отношении их сущности, так и в отношении их существования. Это сближает Канта с Юмом. Он, по крайней мере, оставлял открытой допускаемую совершенно неопределенную возможность того, что формы, в которые наше мышление и зрение облекает эмпирическую субстанцию, приходят и к вещам самим по себе. В противоположность этому, согласно субъективистской точке зрения, действительное намерение Канта состоит в том, чтобы исключить эту возможность, доказать, что пространство и время, субстанция и причинность и т. д. являются лишь субъек-

тивными формами нашего мышления и видения, что вещи сами по себе *toto genere* [во всех отношениях – *wp*] отличны от видимости. – Общим для идеалистической, скептической и субъективистской интерпретаций является мнение, что характер видимости, феноменальность данной нам реальности является конечным объектом критического доказательства – как бы ни относиться теперь к «вещи в себе». Другие взгляды придерживаются этого критического рассмотрения как существенного элемента в ряду мыслей Канта, но рассматривают его лишь как предпосылку, как средство доказательства на службе у другой основной мысли, которая теперь сама определяется иначе. Очевидно, что основной акцент следует сделать на противопоставлении Кантом традиционной метафизики, выходящей за пределы опыта, и найти основную интенцию и смысл критики в ограничении познания опытом, в доказательстве того, что познание реальности простирается лишь до опыта и что даже априорные элементы наших понятий и суждений действительны лишь для опыта,

как факторы, как фундаментальные его составляющие. Но мысль, которую эта эмпирическая концепция выдвигает на передний план, опять-таки может рассматриваться только как предпосылка. Именно так поступает та интерпретация, которая называет себя критической или также трансцендентальной. Она рассматривает «Критику чистого разума» как «теорию опыта», которая ставит перед собой задачу выяснить «возможность опыта», т.е. найти конституирующие

условия того понятийного контекста, который присутствует в нашем сознании или осуществляется нашим мышлением и который мы называем опытом, фундаментальными, необходимыми и потому априорно объективно достоверными элементами концепции всей природы, пронизанной строгой закономерностью. Рационалистическая концепция также видит в феноменализме и эмпиризме Канта лишь предпосылки, но в качестве действительной цели, как доминирующей тенденции критики, она выдвигает спасение рационалистической метафизики, знания о реальных вещах, не эмпирического, а выводимого из одной лишь мысли, но тем не менее точного, знания, возможность которого зависит от того, что реальные вещи являются представлениями, видимостями, и объективная достоверность которого может быть основана только на значении, которое априорные элементы имеют для опыта. – Взгляды третьей группы отличаются от охарактеризованных до сих пор интерпретаций тем, что они рассматривают определение характера внешнего вида данных нам вещей лишь как случайное, хотя и необходимое следствие результатов критики. Непосредственным намерением Канта должно быть, скорее, разделение субъективных и объективных элементов в нашем познании, чтобы определить объем и границы познания путем установления доли, которую мыслящий субъект имеет в представлениях о реальных вещах. После этого критика непосредственно поставила бы перед собой ту задачу, которую берется решать современная

теория познания. Затем, конечно, необходимо примириться с тем, что Кант не включил в свои исследования в явном виде существенный компонент явлений внешнего чувства: сенсацию. Если не просто констатировать здесь пробел, то либо предположить, что критика подхватила результаты «Очерка» Локка, в котором эпистемологическое исследование ощущений уже было доведено до конца, либо объяснить невключение ощущений определенной тенденцией критики, направленной против сенсуализма и

позитивизма, исключительно намерением защитить априорность форм восприятия и мышления от позитивистского вывода их из аффектов вещей. Как бы то ни было – кантовское исследование в любом случае должно привести к тому, что субъективные элементы так опутывают и сковывают объекты в наших представлениях, что человеческому познанию в конечном счете невозможно прорваться сквозь субъективные чары и проникнуть непосредственно в потустороннюю страну реальности.

Полемика вокруг основной идеи «Критики чистого разума» своеобразно переплетается с

полемикой вокруг метода ее исследования. Многие убеждены, что априорные элементы нашего знания могут быть определены только *a priori*, путем дедуктивного развития из самого духа, и хотят найти у Канта хотя бы подготовительное начало этой процедуры. Более распространенным сегодня является другое предположение, согласно которо-

му Кант, несмотря на все отрицания, в принципе использовал психологическую процедуру, исследующую генезис наших идей с целью выявления их субъектно-априорных компонентов. В середине, так сказать, стоит третья точка зрения, согласно которой Кант определял бы априорные элементы не психологически и не дедуктивно-априорно, а аналитически, через критическое самоопределение содержания сознания.

Большое разнообразие в трактовке критики познания Канта может вызвать у неподготовленного человека недоумение. Однако при более близком знакомстве отчуждение рассеивается. В «Критике чистого разума» действительно представлены самые разные стороны, и в зависимости от того, на какой из них акцентируется внимание, общая картина получается совершенно разной. Сам факт того, что в интерпретации «Критики» повторяются одни и те же противоречия, которые разыгрываются в самостоятельном дальнейшем развитии ее мысли в разных направлениях, говорит о том, что не всегда в интерпретациях побеждал объективно-исторический путь. Действительно, часто люди стремились понять КАНТа «объективно, исходя из характера проблем, а не из времени, в котором он развивался»; собственная партийная ориентация нередко затуманивала взгляд объяснителей, то ли они многое свое интерпретировали в свою модель, то ли делали из учения КАНТа

гопника, против которого потом легко было успешно бо-

роться. Таким образом, современное движение КАНТа часто представляет собой причудливую смесь экзегетических и систематических вопросов и противопоставлений, через которые беспристрастная оценка непреходящей ценности кантовского критицизма, которая может быть применима только к подлинному Канту, становится чрезвычайно затруднительной.

II

Проблема» Критики чистого разума» может быть определена и понята только в том случае, если проследить историю развития этого произведения, т.е. философский путь развития Канта, особенно в 1769 – 1781 гг. Конечно, доступные нам источники по этому важнейшему периоду достаточно скудны. Кроме диссертации 1770 г., мы вынуждены опираться на несколько писем Канта (к Ламберту, но особенно к его ученику Маркусу Герцу). По крайней мере, некоторую информацию дают «Размышления Канта о Кр. д. р. В.» под редакцией БЕННО ЭРДМАННА. V.» под редакцией БЕННО ЭРДМАННА, насколько они относятся к этому периоду, что, конечно, не всегда можно определить с полной уверенностью, но и некоторые фрагменты «Losen Blatter aus Kants Nachlaß» под редакцией РЕЙККЕ дают интересные представления о работе мысли Канта в семидесятые годы. С другой стороны, необходимо с большой осторожностью использовать сохранившиеся с тех лет рукописи лекций, особенно рукопись «Метафизика», которая, как убедительно показал

Хейнце, датируется второй половиной 70-х годов.

Мышление Канта уходит корнями в вольфианскую философию, в которую его ввел его учитель **МАРТИН КНУТ-ЦЕН**. Для того чтобы понять Канта, необходимо знать этот мир мысли. Философский идеал **ВОЛЬФА** – охватить логическим мышлением всю действительность. Образцовым является метод математики. Как в геометрии **ЭУКЛИДА** сложные геометрические понятия и предложения выводятся из небольшого числа очевидных аксиом, определений и постулатов путем убедительных силлогизмов, так и система важнейших понятий реальности должна быть выведена из нескольких общепризнанных, внутренне определенных и неопровержимых предложений и понятий лишь путем умозаключений. Ибо только рациональный, априорно демонстрирующий метод ведет к настоящему философскому знанию, к необходимым истинам, к аподиктическим [логически убедительным, доказательным – *wr*] суждениям, тогда как опыт способен предложить только случайные истины, только факты. Иначе говоря, желание докопаться до сути вещей посредством чистого мышления, независимо от всякого опыта. Вольфф полагает, что таким образом можно не только получить элементарные понятия о вещах, но и решить глубочайшие вопросы психологии, космологии и теологии. При этом он далек от желания отождествлять мышление и бытие и прои зводить реальность, так сказать, из мышления. Его метод основан на рационалистической предпо-

сылке: то, что мы познаем вещи ясно и отчетливо благодаря спонтанной деятельности разума, специфической функцией которого является силлогизм, – истинно, т.е. соответствует реальной природе вещей, и только таким путем может быть достигнуто совершенно определенное и точное знание. Но фоном рационализма Вольфа является лейбницевское учение о предстабильной гармонии в его эпистемологическом применении. Мысль и реальность – это два совершенно отдельных мира, между которыми нет никакого взаимодействия. Если, несмотря на это, разум способен адекватно воспринимать ход реальных событий, если, несмотря на это, понятийная система мысли является точным образом реального мира, то это соответствие обусловлено изначальным божественным порядком, согласно которому самодостаточная имажинативная жизнь разума и реальные события протекают параллельно. Философия Вольфа – это дедуктивная «философия из понятий». И это в конечном счете высший принцип, присущий духу, но тем не менее объективно действительный по пресуппозиции, положению о противоречии с лежащими в нем формальными понятиями, из которого должна быть выведена вся система понятий, соответствующих реальному. Но ясно, что каждый шаг силлогизма означает новый подход, что каждое звено конечной цепи вводит новое понятие. Откуда берутся эти новые понятия? Очень немногие из них могут быть получены из простых комбинаций уже существующих элементов. Но откуда берутся со-

вершенно новые подходы? Не из опыта ли? Здесь кроется ахиллесова пята любого априорного дедуктивного метода. **ВОЛЬФ** молчаливо выводит новые понятия из данного содержания сознания. Эпистемология **ЛЕЙБНИЦА** помогает ему преодолеть это затруднение: спонтанные, независимые функции сознания – это и восприятия, а понятия, возникающие из восприятий,

становятся априорными, как только их вводят в дедуктивный ряд демонстраций; априори и апостериори – это противоречие, которое в принципе лежит целиком в области спонтанной деятельности мысли. Таким образом, скрывается действительное происхождение вводимых понятий из опыта и обнаруживающаяся в них зависимость демонстративной процедуры от эмпирии, становится возможным уравнение «признания априорного» и «развития», составляющее характерную черту рационалистического метода Вольфа.

С этой точкой зрения связано философское развитие Канта, который долгое время не мог освободиться от чар рационалистического метода. В определенном смысле он оставался вольфианцем на протяжении всей своей жизни. Особенно ярко это проявляется в двух моментах: Кант всегда придерживался убеждения, что истинное знание, т.е. универсально достоверное и необходимое знание, не зависящее от всякого опыта, должно быть рациональным, априорным, а демонстративно–силлогистический метод Вольфа всегда оставал-

ся для него наименее идеальным из философских способов изложения.

Правда, уже в ранний период он в значительной степени отклонился от содержания философии Вольфа. Уже в своем первом метафизическом сочинении, «Новой диллюцидацией» 1755 года, под впечатлением нападок, которые КРУЗИУС предпринял против философии Вольфа, он провел различие между основанием знания и реальным основанием, а также применил это различие к принципу достаточного основания. Если принцип достаточного основания познания применяется *par excellence* ко всему познанию, то правило принципа реального основания ограничено случайными вещами. Последний есть принцип причинности, понимаемый Кантом во всей его строгости – в том числе и потому, что он теперь полностью устраняет последний остаток теории предстабилизированной гармонии Лейбница, которой еще придерживается Вольф: он также предполагает реальное взаимодействие души и тела. И хотя теперь он пытается поставить взаимодействие между вещами на новую метафизическую основу, уже в этот момент отчетливо ощущается борьба вольфианского метафизика с натурфилософом из школы Нейтона. В том же году, что и» nova

dilucidatio», появилась «Всеобщая естественная история и теория неба» – самое яркое свидетельство глубины и независимости проникновения Канта в дух ньютоновской «Всемирной науки».

Поэтому он не был введен в заблуждение рационалистическим методом Вольфа. Принцип естествознания НЬЮТОНА вводится в метафизику ВОЛЬФА. Во главе угла по-прежнему стоит закон тождества, из которого выводятся не только принципы познания и реального разума, но и понятие и существование Бога, а также вся система метафизических понятий и предложений; из дедукции не исключаются даже особые причинные связи.

В шестидесятые годы ситуация существенно не меняется. Правда, влияние естественнонаучного образа мышления продолжает сказываться. Особенно ярко это проявляется в концепции пространства. В принципе Кант никогда не разделял распространенную в философии Лейбница-Вольффа трактовку этого понятия, согласно которой из отношения единства вещей, их одновременной множественности, которое, конечно, не дано до, а только вместе с вещами и абстрагировано от них, возникает образ пространства, сумбурно представляемый органами чувств. Уже в «Физической монадологии» (1756) предлагается точка зрения, нашедшая свое классическое выражение в небольшом трактате 1768 года «О первом основании различия областей в пространстве», но, вероятно, задуманная значительно раньше: здесь проводится ньютоновская точка зрения, согласно которой абсолютное, космическое пространство, независимое от существования всей материи и даже первого основания возможности ее состава, обладает собственной реальностью, а по-

ложения и формы вещей основаны не на простых взаимоотношениях их, вернее, их частей, но, более того, на том, что они не только являются вопросом собственного существования своих частей, но и основаны на отношениях к абсолютному пространству. Более того, в первой половине этого десятилетия различие между логическим и реальным основанием приняло своеобразный оборот. Если логическое отношение причины и следствия есть лишь особого рода отношение тождества субъекта и предиката, а следствие проистекает из простого расчленения причины, то отношение реального основания говорит, что, поскольку нечто есть, то есть и нечто другое, еще не лежащее в этом. Реальное следствие, таким образом, не может быть логически

развито из реального основания путем анализа понятия реального основания. Тем самым дается двойной факт: отношение реальной причины к тому, что ею устанавливается или отменяется, вообще не может быть выражено суждением – суждения всегда способны опираться только на предикат, лежащий в субъекте; и более того: все причинные отношения выводятся из априорно-силлогистической дедукции. Причинные отношения, возможно, могут быть сведены к более общим, более простым законам, но в итоге мы всегда получаем конечные отношения, не поддающиеся дальнейшей дедукции, неразложимые понятия. С этим соображением тесно связано постоянно повторяемое предостережение от смешения математической и философской проце-

дуры, что является основной ошибкой прежней метафизики. И когда Кант одновременно выдвигает позитивное требование, чтобы правильный метод метафизики был в основном таким же, как тот, который Нейтон ввел в естествознание: нужно искать правила, по которым те или иные явления природы протекают через определенные опыты, при необходимости с помощью геометрии, он, казалось бы, ведет метафизику прямо в лагерь эмпириков. Но ничто не может быть дальше от мысли Канта. Как бы ни был плох его опыт с рационалистическим методом Вольфа, сколько бы «отказов» он ни пережил до этого момента – по его собственным словам, – он нисколько не сомневается в принципиальной правильности метода: он ищет причину своих неудач, как и общей ошибки метафизики до этого момента, только в недостаточной осторожности в применении метода. При этом он не только набрасывает контуры рациональной теологии, которая со своим априорным «основанием доказательства» может стоять наравне с усилиями Вольфа, но и набрасывает контуры априорной системы этики.

Однако в двух моментах он считает необходимым внести коррективы в рационалистическую метафизику. Один из них касается применения ее метода. Именно об этом говорит различие между философским и математическим методом. Математика предполагает лишь несколько конечных, недоказуемых пропозиций и неразложимых понятий. Остальные понятия она порождает сама путем соединения.

Поскольку определения даются вместе с понятиями, или, точнее, понятия даются в определениях, она может сразу же исходить из определений и действовать синтетически.

С философией дело обстоит иначе. Хотя понятия даны ей с самого начала, они запутаны и неясны. Поэтому она должна подготовить синтетический процесс аналитическим; она должна расчленять данные понятия до тех пор, пока, наконец, не наткнется на элементы, которые уже не могут быть разрешены дальше, и не придет сразу к определенным суждениям о них, которые затем пригодны в качестве исходного пункта для дедукции. Ввести метод Нейтона в метафизику – это не что иное, как «отыскивать посредством определенного внутреннего опыта, т.е. непосредственного явного сознания, те признаки, которые безусловно лежат в понятии некоторого общего состояния. Неразрывных понятий, на которых должен остановиться анализ, не мало. Среди них – понятия пространства, времени, существования, возможности, необходимости и т. д. То, что оставалось неясным в учении Вольфа: что новые понятия, которые вводятся на каждом шагу в цепи дедукции, идущей от теоремы противоречия, не могут быть получены только путем расчленения принципа, стоящего на вершине, или его понятий, а должны быть взяты в значительной степени как элементы, которые не могут быть выведены далее, – это получило ясное выражение в кантовском учении о неразложимых понятиях. Недоказуемые суждения, объектом которых являются неразложимые

понятия, рассматриваются как материальные принципы, они действительно подчинены формальным принципам, но их полное содержание не выводится из них. Разумеется, Кант и сейчас не сомневается в том, что из выведенных и данных понятий путем комбинации и силлогизма можно вывести совершенно новое знание: или, говоря языком «Критики» р. V., что из одних только понятий можно вывести совершенно новое знание. V., что из простых понятий можно получить синтетические суждения *a priori*. К нерасторжимым понятиям теперь относятся и все реальные причины, все причинные связи. Здесь кроется вторая коррекция рационалистической метафизики: новая оценка реальных причин фактически означает существенное ограничение области применения рационалистического метода. Если метафизика Вольфа рассматривала только фактическое существование конечных, случайных вещей как нечто иррациональное, не поддающееся дедуктивному выведению, то Кант теперь выводит из-под априорной дедукции всю область причин и следствий, короче говоря, всю область объяснительного естествознания. Но это не означает, что причинные связи не могут быть введены в рациональную систему. Только в том-то и дело, что

они не могут быть найдены путем анализа общих понятий! Их понятия нерасчленимы, но как таковые они не хуже других подходят для классификации в дедуктивном ряду.

Итак, несмотря на все усовершенствования, рациона-

листический метод и рационалистический идеал познания остаются в силе. Тем более недвусмысленно, что в «Снах призрака» 766 года хотели найти эмпиризм или даже скептицизм. Совершенно ошибочно. Правда, в этом письме Кант высмеивает воздушных архитекторов, таких как Вольф и Крузиус, которые пытаются построить порядок вещей из небольшого строительного материала опыта или представить мир несколькими высказываниями о мыслимом и немислимом, и считает более разумным способом мышления брать основания для объяснения вещей из того материала, который представляет нам опыт, чем теряться в головокружительных концепциях полужакрытого, полужакрывающегося разума. Но в том же письме он заявляет, что метафизика – то есть всегда рационалистическая метафизика, – в которую ему выпала судьба быть влюбленным, имеет то преимущество, что она справляется с задачами, которые ставит перед собой пытливый ум, когда он ищет скрытые качества вещей с помощью разума. А письмо, которое он пишет МЕНДЕЛЬСОНУ о «Снах», развеивает последние сомнения в том, что уже в то время он не только верил в возможность метафизики, но и сам был живо занят метафизическими спекуляциями. То, что он придерживается, в частности, рациональной онтологии и теологии, более чем вероятно. Его полемика направлена лишь против попытки вывести конкретные причинно-следственные связи – ни здесь, ни в более ранних работах он не обсуждает ни само поня-

тие причинности, ни принцип причинности – априорно, путем умозаключений. Конечно, положение о том, что фундаментальные отношения причины и следствия могут быть определены только на опыте, направлено именно против того, что до сих пор делала рациональная психология, пытавшаяся силлогистическим путем определить природу души и ее связь с телом. Понятия особых причинно-следственных связей сохраняют свое прежнее положение. Они эмпиричны, но как понятия они, тем не менее, являются неразрывными понятиями, которые могут быть присоединены к рациональной системе. Нет ли в этом противоречия? Понятно, как можно вводить в дедуктивный ряд понятия, которые, оказавшись в

нашем сознании, сопротивляются дальнейшему разрешению. Но эмпирические понятия? Разве они не принадлежат к совершенно иному миру? Ответ на эти вопросы содержится в отрывке из одной из ранних работ («Versuch den Begriff der negativen Großen in die Weltweisheit einführen»): «Всякого рода понятия должны основываться только на внутренней деятельности нашего духа, как на своем основании. Внешние вещи могут содержать в себе условие, при котором они так или иначе возникают, но не силу, способную их реально породить. Сила мысли души должна содержать в себе реальные основания для них, настолько, насколько они естественно возникают в ней». Таким образом, и понятия опыта можно рассматривать как спонтанные продукты духа. Сра-

зу видно, что эта точка зрения Канта имеет для рационалистического метода то же значение, что и лейбницевское учение Вольфа о полной спонтанности восприятий. Это также не что иное, как трансформация последней, учитывающая признание *influxus physicus* [взаимодействия тела и души – *wp*] между душой и телом. Однако в своей новой теории Кант обосновывает – и теперь уже определенным и осознанным образом – право брать из нашего естественного сознания неразложимые понятия, материальные принципы, не заботясь о том, не могут ли они возникнуть в опыте.

Именно имманентный ход развития привел философскую мысль Канта к той точке зрения, на которой мы ее находим примерно в 1766 году. Потребность в совершенствовании метода возникла в результате неудач в его применении, а эмпирическая модификация, которая, по-видимому, несколько понизила рационалистическую метафизику, которая, по-видимому, несколько понизилась в «Грезах» – под впечатлением ли «Новых сочинений» Лейбница, впервые увидевших свет в это время, – нельзя сказать с уверенностью. Несомненно лишь то, что эта возобновленная спекулятивная работа привела к тому существенному повороту в мышлении Канта, который произошел в 1769 году.

К нему возвращаются пережитые когда-то «перевороты». И в ходе повторных метафизических экспериментов он заметил, что таким образом нередко метафизические предложения, стоящие друг напротив друга, как утверждение и от-

рицание, получают одинаково убедительное доказательство. Это уже не может быть связано с

недостаточной осторожностью в обращении с методом. Кант подозревает, что смущающий факт хотел бы объяснить себя из иллюзии понимания, и, чтобы раскрыть его, он «совершенно серьезно пытается доказать пропозиции и их противоположности».

Диссертация 1770 года показывает, на решение каких проблем направлены эти попытки. Это, в частности, два космологических вопроса, которые приводят к двум парам противоречивых, но, по-видимому, одинаково определенных предложений, а именно к противоположностям, которые мы впоследствии вновь встречаем в «Критике» под названием «математические антиномии». Мир имеет заключение в пространстве и во времени – мир бесконечен в пространстве и во времени; пространственное и временное целое в мире состоит из простых, далее не делимых частей – все пространственное и временное, а значит, и все субстанции в мире бесконечно делимы. В обоих случаях тезисы и антитезисы, как представляется, могут быть обоснованы одинаково строго. С одной стороны, неоспоримый факт, что прогресс, как и деление на пространство и время, никогда не прекращается, с другой – столь же неоспоримый принцип, согласно которому ряд условий не может быть бесконечным, а должен иметь свое конечное условие в конечном принципе. Эти антиномии впервые поколебали веру Канта в реали-

стический рационализм, в метафизику, которая видит в результатах априорной дедукции мысли непредвзято адекватные образы реальных вещей. На этот раз, однако, выход еще есть. Предпосылки для предварительного решения этой проблемы заложены в предшествующем развитии КАНТа. Для ученика НЬЮТОНА космическое пространство – бесконечная и бесконечно делимая величина, как и время. Поэтому антитезы имеют свое право. Для философа рационалистической школы, однако, понятия мира как совокупности и простого, из которого состоит все сущее, также являются необходимыми, абсолютно надежными компонентами познания мира. Таким образом, остается только одно: предположить, что тезисы и антитезисы вытекают из разных источников знания. Фактически Кант теперь рассматривает пространство и время как общие формы видения, которым противостоят дискурсивные понятия и пропозиции понимания. Вопрос лишь в том, какой из этих двух источников знания предлагает нам вещи как они есть сами по себе? Для рационалиста ответ не вызывает сомнений: понимание постигает вещи сами по себе в их внутренней сущности, мыслит основные формы и отношения реальности, а созерцание,

чувственность, есть лишь субъективная форма, в которой вещи воздействуют на нас. Тем самым выражается субъективность пространств а и времени и осуществляется различие между явлениями и ноуменами: ноумены, чистые, но тем не менее объективно действительные понятия понимания

в полном смысле слова, являются собственно метафизическими понятиями. Тезисы и антитезисы верны, если только последние не смешиваются с элементами восприятия, если последние ограничены интуитивной сферой. Но антитезисы относятся только к видимости, к вещам, как они предстают в наших представлениях через посредство субъективных элементов, тогда как тезисы наделяются абсолютной объективной истиной.

Таким образом, реалистический рационализм снова спасен – ценой преобразования онтологии, поскольку пространство и время должны быть исключены из круга метафизических понятий, но с тем преимуществом, что, помимо рациональной космологии и теологии, теперь вновь подготовлена почва для рациональной психологии, поскольку исчезли трудности, лежащие в основе отношения между телом и душой, которые оставались неразрешенными в «грезях».

Однако диссертант незаметно перескочил через один кардинальный пункт, и вскоре сам Кант заметил, «что ему все еще не хватает чего-то существенного, что он, как и другие, оставил без внимания в своих долгих метафизических изысканиях и что действительно является ключом ко всей тайне метафизики, которая до сих пор была от него скрыта» (письмо ГЕРЦУ от 21 февраля 1772 г.). Вопрос заключался в следующем: " Н а каком основании покоится отношение того, что в нас называется воображением, к предмету? Как могут наши представления иметь объектив-

ную обоснованность, обоснованность для реальных вещей? В случае представлений о реальностях, которые создает сам воображающий дух, а также в случае чувственных представлений, возникающих в результате воздействия реальных вещей, вопрос отвечает сам собой. Однако ни одна из этих возможностей не относится к нашим интеллектуальным представлениям, к понятиям понимания, к ноуменам. «Если интеллектуальные представления основаны на нашей внутренней деятельности, то откуда берется то согласие, которое они должны

иметь с предметами, и аксиомы чистого разума об этих предметах, откуда они согласуются с ними, без того, чтобы это согласие могло заимствовать помощь из опыта?» В моем понимании сформировать априорные понятия вещей, которые должны быть адекватны реальным вещам, значит сконструировать «реальные принципы об их возможности, с которыми опыт должен верно согласиться и которые тем не менее независимы от него». Как это возможно? Как априорное знание может быть достоверным? Фактически здесь уже ставится знаменитый фундаментальный вопрос критики: Как возможны синтетические априорные суждения? – Вопрос, который философия Лейбница-Вольффа тщетно пыталась решить с помощью *deus ex machina* [бога из машины – wp], с помощью предположения о заранее стабилизированной гармонии между нашим познанием и реальным миром, вопрос, который в конечном счете должен привести к краху

реалистического рационализма в первую очередь.

Правильно поставленная проблема решается наполовину. Полное решение – это «дело Коперника» Канта. Оно заключается в реализации мысли о том, что предметы должны быть направлены в соответствии с нашим познанием, в соответствии с нашими понятиями, и что мы *a priori* узнаем от вещей только то, что сами в них вкладываем. Ответ на основной критический вопрос, несомненно, был инициирован примером математики. Математические предложения априорны, но тем не менее обладают объективной действительностью, и эта объективная действительность основана на том, что объекты, о которых они говорят, действительно являются необходимыми компонентами видимости, наших чувственных представлений о вещах, но тем не менее это всего лишь субъективные компоненты, возникающие в сознании, к тому, что дано в ощущениях. Не должны ли и априорные принципы и понятия метафизики основывать свою объективную достоверность на том, что они действительно являются субъективными, но тем не менее необходимыми элементами, фундаментальными условиями вещей в той мере, в какой они нами представляются? Но к этому добавилось еще одно обстоятельство. Мы не ошибемся, если предположим здесь решающее влияние Юма, что, конечно, не могло не натолкнуть и не стимулировать мысль Канта. Юме начал свою критику с понятия причинности. Он показал, что необходимая связь между двумя процессами, которая мыслится

в причинном отношении, никогда не может быть выведена из опыта, но что такая

связь столь же мало может быть выведена разумом, а priori, из понятий, и теперь заключил из этого, что понятие причинности есть не что иное, как «бастард воображения, которое, пропитанное опытом, подвело некоторые идеи под закон ассоциации, и субъективная необходимость, т.е. привычка, вытекающая из этого, для объективной необходимости. i. привычка, для объективной из проницательности». Кант разделяет предпосылки, но вывод у него другой: он приходит к выводу, что причинность – это понятие, с помощью которого понимание мыслит себя априорной связью вещей опыта. И это прозрение порождает более далекое открытие, что понятие субстанции, взаимодействия и вообще все метафизические понятия такого рода, что они последовательно служат пониманию только как формы, в которых оно обобщает многообразие опыта. Отсюда, однако, возникает задача вывести их все из единого принципа, из спонтанной деятельности мысли. Конечный результат этого исследования представлен в таблице категорий «Критики Р. В., а принципом, из которого вытекают метафизические понятия, является функция суждения. Но Кант, в отличие от Юма, считает метафизические понятия объективно действительными, поэтому на нем лежит еще одна обязанность – вывести эту действительность. Если бы объекты опыта были вещами самими по себе, как это предполагал Юм, то, однако, объ-

ективная истинность этих метафизических понятий не могла бы быть сохранена. Только в диссертации был получен результат, что вещи, данные в опыте, являются только видимостями, только представлениями. Если метафизические понятия – лишь формы, служащие для рационального связывания материала опыта, то все, очевидно, зависит от того, являются ли они как таковые необходимыми факторами, неизменными компонентами комплекса видимостей. Фактически понятия старой онтологии оказываются конституирующими условиями опыта. Тем самым обеспечивается их объективная истинность. Но было бы ошибкой ожидать теперь, что из них можно сразу же получить априорное знание о вещах; сами по себе они являются пустыми функциями мышления, которые приводят к знанию только тогда, когда им даны объекты. Но объекты даны в восприятии, и поэтому все суждения о реальном должны основываться на восприятии. Многообразие опыта, масса ощущений, как было показано в диссертации, обязательно вписывается в формы пространственного и временного воображения. Так возникает эмпирическое представление, на котором основываются эмпирические суждения о реальности, синтетические суждения а

posteriori. Только в самих представлениях о пространстве и времени возникают чистые, априорные представления. В этом и заключается основа возможности априорного познания реальных вещей: синтетические суждения а priori

могут быть выработаны из понятий понимания, связанных с чистыми представлениями о пространстве и времени.

Можно предположить, что основная идея этого критического решения основной метафизической проблемы возникла у Канта очень рано – возможно, одновременно с письмом к ГЕРЦУ, во всяком случае, не намного позже. Однако полное ее осуществление происходило лишь постепенно. Из опубликованных Райке «Losen Blattern» в сопоставлении с лекциями по метафизике, прочитанными около 1778 г., видно, как в течение 70-х годов XX века понятия и предложения рациональной психологии, космологии и теологии, которые полностью выходят за пределы опыта и не могут быть основаны на наблюдении, постепенно отделялись от понятий и предложений онтологии, категорий и принципов понимания, имеющих конституирующее значение для опыта. Этот процесс завершился в «Критике чистого разума».

LITERATUR – Heinrich Maier in Kantstudien 2, Hans Vaihinger (Hg), Hamburg und Leipzig 1898

Примечания

1) Дальнейшее исполнение вступительной лекции автора на его хабилитации в Тюбингенском университете.

Логика и эпистемология

В логике сегодня стало принято подводить логическое исследование под методологический аспект. То есть довольствуются введением элементарного мышления в позитивные науки и применением простых форм мышления в последних. Это было возможно и на почве традиционной теории. И даже к самой абстрактной формальной логике, которую мог бы разработать ученик Канта или Гербарта, в этом смысле может быть добавлено учение о методах или «прикладная» логика. Произошедшая в последние десятилетия «реформа логики» идет глубже. Она разорвала с традицией и положила начало новому фундаменту науки на иной основе. Однако ее доминирующей идеей является поиск логического мышления непосредственно в научном познании, в научных методах.

Логика, таким образом, становится учением о формах и законах научного мышления. Такая более конкретная постановка задачи логики имеет под собой основания. Сегодня существует приятное единодушие в том, что основным объектом логики является то мышление, которое находит свое выражение в актах суждения. Это исключает из сферы логического интереса значительную часть функций, которые обычно объединяют под названием «мышление». Непроизвольное возникновение и спонтанный поиск представлений

или идей, неконтролируемая игра потока идей и их произвольное воспроизведение, преднамеренное инициирование серий мыслей с определенной целью, интуиция, не поддающаяся дискурсивному структурированию, если таковая существует, и все остальное, что можно считать «мышлением», – все это относится к дологической сфере мышления. Логическая рефлексия начинается там, где возникает претензия на общезначимость того, что мыслится, и приходит осознание необходимости мышления. Акты мышления такого рода, однако, по своей природе связаны с формой суждения. Поэтому логика с ее точки зрения может приравнивать мышление и суждение. И именно от нее зависит определение форм и условий общезначимого и необходимого суждения. Это имеет решающее значение для направления логического исследования. Ясно, что ближайшей точкой отсчета для него будет естественное сознание, и оно также в значительной мере сможет воспринять те языковые формы, в которых донаучное мышление создало свой внешний облик.

Это одно и то же мышление, которое позволяет человеку в практической жизни найти свой путь в мире и в своем собственном внутреннем мире и которое служит исследованию как орган для постижения природы и духа с помощью знаний. Задача установления идеальных норм мышления принадлежит только логике. Она должна показать условия, при которых возможны логически совершенные суждения. Но суждение является логически совершенным, когда

акт суждения с однозначной определенностью требуется его объектом и поэтому не только осуществляется с неоспоримой очевидностью, но и подкрепляется уверенностью в общей обоснованности. И это в том случае, когда элементы суждения полностью определены и точно сформулированы, а предмет суждения представляет собой или содержит исчерпывающее основание для синтеза суждения. Понятно, что наивное, нерефлексивное мышление не может и не хочет удовлетворять этим требованиям. Но идеалом научного мышления является получение системы логически совершенных предложений. С одной стороны, наука стремится как можно полнее и точнее собрать материал знания, но в то же время она хочет сформировать формальные элементы, в которых должно быть схвачено содержание знания, таким образом, чтобы в результате получились суждения о неоспоримой необходимости мысли. Поэтому в практике научной процедуры логика берет на вооружение не только методы, ведущие к познанию, но и нормы и критерии необходимой и общезначимой мысли. В частности, при конкретном формулировании элементов суждения она будет брать на себя предварительную работу живого научного предприятия и учитывать потребности науки повсюду. Система специальных форм суждения и умозаключения, таким образом, также должна вырасти из рефлексии научной мысли.

Роковой ошибкой основателя этой дисциплины было то, что он принял ненаучный, диалектический и риторический

способ мышления в равной степени за научный способ мышления. Тем самым он лишил свою логическую теорию того проникновения в глубинную сущность процесса суждения, которое возникло бы у него на основе его метафизики и эпистемологии, а также той структуры процессов суждения и умозаключения, которая, с его точки зрения, учитывала бы различия в мышлении, действующем в научном процессе мышления. Несомненно, что процедура АРИСТОТЕЛЕСА, который, к тому же, принципиально верно определил точку зрения на логическое рассмотрение функций мышления, привела логику на путь, на котором она все больше теряла из виду свое отношение к задачам и потребностям науки и в конце концов погрузилась в скучный формализм. Акты ненаучного мышления не поднимаются выше уровня эндоксона [обыденного – ωp]. С другой стороны, в них все же есть намек на идеал мышления, так как, безусловно, в каждом

суждении как таковом выражается по крайней мере необходимая и общезначимая необходимость. Таким образом, логика и с этой стороны отнесена к научному мышлению.

Другой вопрос, вправе ли человек формировать логику исключительно как теорию познания. На этот счет можно делать оговорки.

Процессы мышления, находящиеся на службе познания, функции, в которые вступает материал познания, данный в сознании, чтобы стать познанием

через мышление, — это, несомненно, наиболее яркие приложения мышления, которые не служат цели познания и исключение которых из области логики было бы тем не менее неоправданным. Рядом с познанием или даже выше его в жизни человека находится действие. И мышление также является неотъемлемым инструментом действия. Когда я размышляю сам с собой о том, что я хочу сделать, этот вопрос вызывает игру мотивов, которую доводит до конца обдуманное мышление. А когда я принял решение, когда я стремлюсь к определенной цели, размышления о средствах, которые могут привести меня к цели, — это опять-таки работа рефлексивного мышления. Может ли это мышление быть лишено логики? Не говорим ли мы о согласованности воли и действия, которая, по-видимому, предполагает работу логических процессов в совершенно особой форме? Можно ответить, что мышление в этих случаях, конечно, не является научным, а значит, не является необходимым и общезначимым. Но разве не существуют и практические науки, которые не стремятся к познанию сущего, а в конечном счете хотят лишь дать руководство к какому-либо действию? И не является ли одной из важнейших задач логики осветить факелом методологии и эти науки, т.е. юриспруденцию и технические дисциплины в самом широком смысле? Эти соображения можно развить и дальше. Фактом является то, что в истории человеческой культуры научное знание само выросло из практических потребностей жизни. И точно так же

ни один здравомыслящий человек не станет отрицать, что прекраснейший долг науки – быть проводником человеческого общества на пути его развития. Как видим, перед нами как минимум апория, с которой логика должна разобраться.

Казалось бы, выход из этой ситуации очевиден. Если объектом логического исследования является научное мышление, то необходимо лишь расширить понятие науки таким образом, чтобы в нем нашлось место и практическим наукам. Тогда логика может остаться исследованием знания. Ведь практические науки также стремятся к познанию в широком смысле слова.

Но это не так, если мы хотим сформировать логику как учение о знании. Логика мыслится как учение об и стинном мышлении. Но мышление истинно в той мере, в какой мыслимое соответствует чему- то реальному. Истинными являются те акты суждения, которые обладают объективной достоверностью. Поэтому интерес логики принципиально направлен на познание сущего, будь то в сфере природы или историко-духовной реальности. А мышление, которое логика стремится нормативно определить, определяется как совокупность действий, посредством которых поступающие в сознание данные перерабатываются в упорядоченное познание.

Тем не менее, в сферу логики таким образом могут быть включены и дисциплины, служащие реализации некоторой практической цели. То, что прикладное естествознание мо-

жет основывать свой научный характер только на точном знании внешней реальности, не требует доказательств. То же самое относится и

к таким дисциплинам, как юриспруденция. В той мере, в какой она фиксирует и систематизирует действующее право, в той мере, в какой она прослеживает многообразие исторических форм права в их развитии, она является теоретической наукой. Но применение действующего права к конкретным случаям происходит и в актах познания. Установление фактов и дедукция, подчиняющая конкретный случай общему понятию рассматриваемой правовой нормы путем обычного силлогизма или по аналогии, – это процессы теоретического познания. В судебном решении фактически определяется лишь то, что соответствует действующему праву в конкретных случаях. Однако не менее теоретическим делом является построение идеального закона, с которым критически соизмеряется позитивное право. Философ права, если он не хочет терять себя в беспочвенных спекуляциях, должен опираться на психологические корни права: только всесторонний анализ правосознания может открыть ему идеал права. Поэтому, даже если цель права и юриспруденции – практическая, а юриспруденция, следовательно, в конечном счете практическая дисциплина, логика юриспруденции все же вписывается в рамки теории познания. В принципе, действие практической жизни также зависит от мышления, которое, по сути, является познанием. Размышления, пред-

шествующие принятию решения, позволяют просчитать последствия, к которым приведет реализация возможных целей; точно так же размышления о средствах, которые могут послужить реализации выбранной цели, и о последующих целях, на которые должны быть направлены частичные действия, предполагают теоретическое осмысление определенных причинно-следственных связей. Таким образом, во всех случаях

«практическое» мышление – это деятельность сознания, в ходе которой из рецептивно данного получается знание о реальном. И нет сомнений, что логика практических дисциплин также может быть понята в собственном смысле слова как теория познания. При этом следует иметь в виду: формирование логики как теории познания не означает полного и окончательного подчинения ее целям теоретического познания. Ничто не мешает применять на практике научное, т.е. общезначимое и необходимое, мышление, стандартизированное логикой.

Конечно, такое решение не будет полностью удовлетворительным. Даже юриспруденция, стремящаяся сконструировать совершенный закон, полностью соответствующий назначению права, открывает перспективы для практической науки, которая не просто косвенно или непосредственно подготавливает реализацию тех или иных целей, а сама ищет конечные цели определенного комплекса воли и действий и стремится сделать их объектом общезначимого знания.

Философия права соизмеряет действующее право с его целью, с представлением об идеальном состоянии общества, которое представляет собой особую ценность для сознания. Она ведет к этике. В остальном конечные цели прикладных наук, т.е. те, на реализацию которых направлены все средства и частичные цели, над которыми приходится работать в этих дисциплинах, являются эмпирически данными величинами. Возможно, они могут быть генетически выведены из природы человека в необходимой последовательности. В любом случае, однако, это ментальные факты, которые могут быть восприняты теоретическим познанием и включены в когнитивные суждения. В этике дело обстоит, по-видимому, иначе. Здесь цели носят нормативный, императивный характер. И этот особый тип находит свое выражение в новом классе суждений, в суждениях, которые, как представляется, существенно трансформируют специфический критерий логически обоснованных актов мышления. Этические ценности облекаются в высказывания, которые не случайно названы суждениями. Ведь они не стремятся, подобно познавательным суждениям, встретиться с существующей вещью и приписать мысли объективную обоснованность. Они уже не измеряют свое содержание эталоном истины. Скорее, они оценивают прошлую, настоящую или будущую волевою детерминацию в сравнении с нравственным идеалом, не отказываясь, однако, от претензий на необходимость, всеобщую обоснованность и абсолютную доказательность. Как видно,

перед логикой ставится новая задача: систематизация и методическая обработка моральных ценностей и целей, фигурирующих в этических суждениях. И в связи с этим возникает необходимость в иной версии логики. Логическая рефлексия уже не может быть ограничена познавательными суждениями. Характеристикой логических актов

мышления становится уже не истина, а в более широком смысле: необходимость и непосредственная очевидность. Но рядом с этическими сразу же возникает еще один вид родственных суждений: комплекс высказываний, в которых заданные смысловые содержания оцениваются с точки зрения эстетического удовольствия. А эстетические суждения также хотят быть общезначимыми и необходимыми. Таким образом, превращение логики в общую теорию общезначимых и необходимых актов мышления, по-видимому, напрашивается и с этой стороны.

Но действительно ли этические и эстетические суждения относятся к сфере логики? Вряд ли кто-то склонен это признать. Напротив, размышляя об этических и эстетических суждениях, познавательные суждения, в свою очередь, предстают в таком свете, в котором они вновь оказываются исключительным объектом логики. Казалось бы, все они тоже являются суждениями – в той мере, в какой они оценивают материал суждения по критерию истинности.

Истинное, хорошее, прекрасное – это, надо полагать, согласованные идеалы. Поэтому логика, этика, эстетика, как

науки об истинном, добром и прекрасном, должны быть поставлены рядом.

Я все-таки не считаю этот путь жизнеспособным. Уравнение логики с этикой и эстетикой не может быть осуществлено. Вряд ли нужно подчеркивать, что при систематическом развитии этики и эстетики, как и любой другой практической дисциплины, приходится на каждом шагу прибегать к логическим функциям. Но даже концепция когнитивного суждения, из которой исходит эта координация, не может быть сохранена. То, что все познавательные суждения соизмеряют себя с эталоном истины, что все они хотят быть истинными, действительно верно. Но акты суждения – это связи, «вставки» идей. А сознание истины – это всего лишь момент, имманентный этим синтезам. Конечно, этот момент может быть и явно выведен за пределы суждения. И это действительно происходит, когда есть сомнения в попытке соединения идей, когда есть основания для сомнений. Тогда я объявляю, что оспариваемое суждение истинно. Однако делать такие «суждения об истине» типом суждения вообще – это, как мне кажется, изнасилование элементарной функции суждения. Суждения об истине сами по себе являются суждениями, и они связаны с этическими и эстетическими суждениями. Уже одно это проливает новый свет на последние. В суждении об истине я сужу о суждении. По этой причине, однако, весь акт является обычным суждением. Субъект суждения – судимое предложение, к которому я присоеди-

ную предикат «истинный». Аналогичным образом в этических и эстетических суждениях о тех или иных содержаниях сознания констатируются предикаты «хорошо» и «красиво». Однако истинное, хорошее, красивое и их противоположности – это модальные отношения, т.е. отношения, в которых выражаются отношения предметных содержаний к определенным ценностным эталонам. Сами эти ценностные эталоны представляют собой психические реальности. Таким образом, этические и эстетические суждения, как и суждения истины, в той мере, в какой они действительно могут претендовать на общезначимость и несомненную доказательность, предстают как реляционные суждения, необходимые для мышления, объективные и общезначимые. Поэтому в той мере, в какой они выражают реальный факт, все они должны быть причислены к познавательным суждениям.

Такой взгляд на вещи покажется кому-то странным. Но он соответствует лишь тому фундаментальному положению, которое этика и эстетика занимают в системе наук. Этические и эстетические идеи – это реальные факторы. Возможно, они никогда полностью не воплощаются в действии, во внешней реальности. В нравственной самооценке всегда будет существовать большой разрыв между этической нормой и фактической волей и действием. И художник может не без оснований сетовать на недостижимость задуманного им идеала. Несомненно также, что этические и эстетические нормы – в отличие от ограниченно правомерных аспектов

гедонистического суждения, результат которого выражается в предикатах «приятно» или «неприятно», в отличие, кроме того, от всех оценок по критерию полезности, восходящих к практико-техническим целям, наконец, к фактической воле, к эмпирически данным мотивам – требуют безусловно-го признания в качестве абсолютных ценностей. Этические и эстетические нормы и идеалы являются, таким образом, и духовными реалиями. Они являются живыми движущими силами, властно вмешивающимися в ход психических событий в нравственном и художественно-эстетическом сознании. И задача этики и эстетики – исследовать и анализировать эти психические реальности. Это теоретическое познание, постижение реального бытия – работа, которая во всех случаях должна предшествовать генетическому исследованию нравственно-эстетических явлений. То, что результат предстает в описательной форме, понятно. Но ясно и то, что это описание в то же время способно в полной мере отразить безусловный, абсолютно нормативный характер этических и эстетических идеалов. Правда, этика и эстетика вновь поступают на службу практике. И это естественно, поскольку нормы, над которыми они работают, хотят определять действие или эстетическое производство и суждение. Но научный характер этих двух дисциплин опять-таки не страдает от того, что их результаты могут быть одновременно использованы практически.

Таким образом, все науки как таковые стремятся к по-

знанию существующего, независимо от того, является ли их конечной целью теоретическое познание или практическая задача. Научное мышление, таким образом, встречается в познании повсеместно. И во всех случаях оно в конечном счете ставит себя под стандарт истины. Конечно, при этом следует иметь в виду, что мышление не полностью тождественно познанию. Процесс познания включает в себя и данность данных знания, а мышление предполагает эту данность и оформляет ее в объективно достоверное знание. Поэтому мышление является частью познания: познание завершается в истинном мышлении. Но логика должна зафиксировать условия и формы этого мышления. В этом отношении ее можно и нужно понимать как теорию познания.

Но тут она встречается с той философской дисциплиной, которой человеческое познание отведено в качестве особого объекта исследования. Это наука, которую современное кантовское движение выдвинуло на передний план философского интереса и которой не без оснований привыкли приписывать фундаментальное значение для всей философии. В чем состоит

особая задача «эпистемологии», в целом можно согласиться, если только взгляды на метод и конечные результаты науки различаются. Прежде всего, она должна исследовать объективную обоснованность и абсолютную реальность познания и его отдельных факторов, определить рамки и пределы познания и, если это вообще возможно, отделить субъ-

ективные и транссубъективные (внементальные) его элементы. Как соотносятся логика как теория познания и эта теория познания?

В этом вопросе и сегодня существует большая путаница. Кажется очевидным ограничить эпистемологию исследованием того, каким именно образом нам даны эмпирические данные знания, и оставить логике анализ и определение синтетических процессов, посредством которых из этих элементов образуется упорядоченный комплекс знаний. Но такое разделение труда не представляется возможным. Ни одна из дисциплин не может решить свою задачу таким образом. Знание – это только логически завершённый опыт. Данные знания, которые мог бы предложить чистый, ещё совершенно необработанный опыт, были бы, если бы их вообще можно было полностью отделить от синтетических интерполяций, разрозненными, бессвязными, фрагментарными содержаниями сознания. С другой стороны, такие понятия, как объективная достоверность, реальность, истина, также восходят к синтетическим функциям логического мышления: логика, следовательно, тоже не может абстрагироваться от того, как дан материал познания. Остается ли в этих условиях что-либо иное, кроме как полностью опираться логику на эпистемологию?

Не было недостатка в попытках привнести в логику эпистемологические соображения, что должно обеспечить ей возможность быть теорией познания, но при

этом искать и определять сами логические функции обычным способом, возможно, со специальным учетом научных методов, но без дальнейшей эпистемологической рефлексии. Но это полумеры, которые не позволяют провести логическое исследование резко и уверенно в его принципах. Ясно одно: если логика, в той мере, в какой она хочет быть учением о познавательном мышлении, действительно должна опираться на эпистемологию, то она вынуждена выводить свои нормы и формы непосредственно из эпистемологического исследования.

Однако, как представляется, возможность самостоятельного рассмотрения логики все же существует. Признается, что теория науки, критически фиксирующая научные методы, должна входить в эпистемологию. Но логика оставляет за собой в качестве особого поля исследования функции мышления, связанные с ним самим, и ограничивает логическую рефлексия область понятий, поскольку они рассматриваются лишь как воображаемые величины.

Возрождается «формальная» логика. Эпистемология сталкивается с дисциплиной, которая отрывает мышление от его применения в познании, чтобы постичь его в чистом виде. Утверждается, что простые логические процессы действуют даже в самых запутанных методах научного познания. Но само логическое исследование абстрагируется от этой стороны мышления: оно уходит, говоря словами Канта, в сферу «аналитических» суждений. В результате по-

лучается логика понятийных уравнений и понятийных подстановок.

Это тревожное сужение поля исследования логики. Нельзя отрицать, что новейшие представители «формальной логики», особенно в отличие от своих предшественников из школ Канта и Гербарта, занимались также элементами мышления в учении о познании и внесли в него значительный вклад. Безусловно, этой логике мы обязаны важными прозрениями в сущность аналитической стороны функций мышления, которая не сталкивается непосредственно с объектами познания. Но она не может избежать опасности впасть в бесплодный формализм. Она игнорирует

логические синтезы, посредством которых материал познания оформляется в объективно достоверное знание. Это противоестественная абстракция, искажение реального мышления. Логическое мышление также раскрывает свою специфику в синтетических процессах. И его исключение лишает логику полного понимания связей, возникающих в фактическом мышлении, но прежде всего уже прозрения в реальный характер элементарного познавательного суждения. Нет сомнений: попытка демаркации, с помощью которой в рамках общего учения о научном познании должно быть создано пространство для логики наряду с эпистемологией, несостоятельна. Таким образом, мы, казалось бы, сталкиваемся с необходимостью практически включить логику в эпистемологию.

Но давайте четко определим, какие последствия это будет иметь для логического исследования. Неважно, будет ли психологический вопрос о происхождении познания вынесен за пределы собственно эпистемологии или нет: в любом случае логика, опирающаяся на эпистемологическую рефлексию, будет вовлечена в ряд противоречий, которые поставят ее работу под серьезную угрозу. Бесплезно отрывать логику от ее связи с метафизикой, если она подчинена эпистемологии. Первый же ее шаг на этом пути приводит к основным эпистемологическим проблемам, решение которых было и, возможно, всегда будет главным предметом спора между философскими партиями. Следующей задачей эпистемологической логики будет интерпретация фундаментальных понятий «истина», «реальность», «объективная действительность», «бытие» – исследование, которое в конечном итоге должно ответить на вопрос, соответствуют ли нашему познанию внementsальные, транссубъективные элементы и насколько такие элементы доступны человеческому исследованию. Таким образом, логика оказалась бы втянутой в извечную борьбу, в которой реализм и идеализм выступают друг против друга как крайние противники, которым, кстати, в равной степени противостоит скептицизм. Однако результат, к которому придет эпистемологическая критика, должен будет дать логике стандарт для определения истинностной ценности отдельных актов мышления и факторов познания. В конечном счете, она долж-

на была бы определить содержание абсолютной реальности наших идей и суждений и проверить логические функции на предмет того, способны ли они достичь «абсолютной реальности» и в какой степени.

Надо признать, что это было бы сомнительным основанием для логического исследования. И я полагаю, что позитивные науки отказались бы от услуг такой логики. Вместо определенных критериев истины они получили бы в лучшем случае

эпистемологические гипотезы, а вместо резко очерченных элементов мысли и нормативно закрепленных синтезов – возможно, невысказанные, невыразимые метафизические вспомогательные понятия. Однако в этом случае научное исследование лишится наивного осознания реальности, бесспорной уверенности в истинности своих результатов, веры в реальность своих объектов. Идеи и предложения, полученные на пути критического осмысления опыта, пришлось бы впоследствии применять к совершенно далеким от него стандартам. В самом деле, он не может выполнить требования логики своими собственными средствами. Является ли достигаемый им комплекс понятийных содержаний реальным только в понятийном сознании или же он выходит в сферу действительности «Ansichseienden», эмпирическое познание не может решить самостоятельно. Если транссубъективная реальность и существует, то она в любом случае закрыта для эмпирического исследования. Это несомненно:

научное знание о мире вне нас и внутри нас и эпистемологическая логика не принадлежат друг другу.

Это другая концепция реальности и другой идеал истины, с которыми работают позитивные науки. Для химика, физика, ботаника, зоолога, для исследователей всех областей природы реальными считаются те понятийные содержания, которые навязываются познающему мышлению с объективной принудительностью на основе восприятия, защищенного от обмана, а истинными считаются те предложения, которые выступают как объективно необходимые акты мышления, требуемые их содержанием. И точно так же я приписываю реальное бытие фактам сознания и объективную достоверность суждениям о них, когда представление о пережитом связывает мое мышление и сознание этой связанности входит в функцию суждения.

Таким образом, логика получает новое направление в науках о реальном. Она должна определить имманентное понятие истины, которое находит свое выражение в субъективном сознании истины, и понятие реальности видимости, которое соответствует имманентному понятию истины, и сделать их отправной точкой своего исследования. Эта истина является путеводной звездой, предваряющей фактическое исследование бытия, а также математические дисциплины, имеющие отношение к общим формам эмпирической реальности, и поэтому является последним и высшим эталоном, по которому должны измеряться функции и элементы науч-

ного познания. Логика в этом смысле должна искать формы и предпосылки истинного мышления.

Таким образом, она уже не ограничивается сферой аналитических

актов мышления. Ее интерес охватывает все виды деятельности и процессы, посредством которых осуществляется общезначимое и объективно достоверное познание духовной и природной действительности. Прежде всего, она вовлекает в круг своего рассмотрения синтетические функции, и такие понятия, как бытие и существование, вещь и свойство, субстанция и сила, причина и следствие, средства и цели, пространство и время, происходящее и изменяющееся и т.д., становятся объектом логической обработки совершенно особым образом. Но логика уже сейчас должна задаться вопросом о том, как должен быть получен и усвоен материал знания, чтобы познание достигло своей логической цели. И она должна продолжать исследовать все формы мышления и процессы познания, от самых простых и элементарных до самых сложных и всеобъемлющих, все элементы мышления и вспомогательные понятия, которыми науки пользуются от реальности видимости для постижения и представления фактического, для уяснения объективных связей и, наконец, для систематического обобщения комплексов опыта, на предмет их истинностной ценности и затем для их нормативного оформления. При этом всегда встает вопрос: как должны быть оформлены акты мышле-

ния, чтобы получились твердые, резко разграниченные понятия понятийного содержания, к которым может приложиться сознание их объективной истинности, и законченные суждения, имманентная истинность которых подтверждается в конкуренции возможных понятийных связей? Конкретные эпистемологические проблемы остаются нетронутыми.

ЛИТЕРАТУРА – Heinrich Maier, Logik und Erkenntnistheorie, Festschrift für Christoph Sigwart, Tübingen 1900

ГЕОРГ ЗИММЕЛЬ (1858 – 1918)

Проблемы философии истории

Предисловие

Предметом данной книги является проблема превращения материала непосредственной жизненной реальности в теоретическую сущность, которую мы называем историей. Цель книги – показать, что эта трансформация более радикальна, чем принято считать в наивном сознании. Тем самым она становится критикой исторического реализма, для которого историческая наука означает отражение того, что произошло, «как оно было на самом деле»; как представляется, это не меньшая ошибка, чем художественный реализм, который думает, что копирует реальность, не замечая, насколько полно это «копирование» уже стилизует содержание реальности. Если в отношении природы формообразующая сила познающего духа общепризнанна, то в истории осознать ее, очевидно, труднее, поскольку ее материалом уже является дух; при дальнейшем оформлении в историю действующие для этого категории, их общая самостоятельность, подчинение материала их требованиям не выделяются из самого материала так четко, как в случае с естествознанием. Поэтому это вопрос априорности историческо-

го познания – не подлежащий детальному, а лишь принципиальному определению. Перед лицом исторического реализма, для которого события воспроизводятся в истории без лишних слов и максимум с количественным сжатием, правота доказывается вопросом в кантовском смысле: как возможна история? —

Мировоззренческая ценность ответа, который дал Кант на свой вопрос: «Как возможна природа? – заключается в свободе, которую «Я» таким образом завоевало над всей простой природой; поскольку оно производит природу как свою концепцию, а общие законы, образующие природу, есть не что иное, как формы нашего духа, природное бытие подчиняется суверенному «Я».

Конечно, не к его произволу и его индивидуальным колебаниям, а к его бытию и его потребностям, которые, однако, не проистекают из внешнего законодательства, а составляют его непосредственную жизнь. Таким образом, из двух насилий, угрожающих современному человеку: со стороны природы и со стороны истории, одно упраздняется. Оба они как бы подавляют свободную личность, принадлежащую самой себе: один потому, что его механизм подвергает душу такому же слепому принуждению, как падающий камень и прорастающий стебель, другой потому, что он делает душу простым пересечением социальных нитей, плетущихся через историю, и растворяет всю ее продуктивность в управлении родовым наследством. Со времен Канта автономия ду-

ха стояла над этим заключением природы в нашем эмпирическом существовании: образ сознания природы, постижимость ее сил, то, чем она может быть для души, – это достижение самой души. Теперь, однако, скованность «я» природой, разорванная духом, превратилась в таковую самим духом: в том, что личность растворилась в истории, которая есть в конечном счете история духа, необходимость и верховенство, осуществляемые ею по отношению к нему, по-прежнему казались свободой – однако на самом деле даже история как данность, как реальность, как надличностная сила, есть не меньшее изнасилование «я» внешним «оно». Соблазн принять за свободу то, что на самом деле связано чужим, имеет здесь гораздо более тонкий эффект, поскольку то, что нас здесь связывает, имеет с нами одну и ту же субстанциальную сущность. Освобождение, которого добился Кант от натурализма, необходимо и историзму. Возможно, оно будет успешным при той же критике познания: что дух также суверенно формирует образ духовного бытия, который мы называем историей, через уникальные для него, познающего, категории. Познающий человек творится природой и историей, а познаваемый человек творит природу и историю. Сознательная форма всей духовной реальности, которая, как история, позволяет каждому Я выйти из себя, сама вышла из формирующегося Я; поток становления, в котором дух видит себя, сам наметил свои берега и свой волновой ритм и только тем самым сделал его «историей». Со-

хранение свободы духа, которая есть формирующая продуктивность, по отношению к историзму на том же пути, на который встал Кант по отношению к природе, есть универсальная тенденция, которой подчинены особенности следующих исследований. —

После того как второе издание этой книги стало новой работой как по тенденции, так и по исполнению, третье издание в основном ничего не изменило. Но помимо некоторых исправлений в деталях, оно претерпело ряд дополнений, цель которых — не только расширить принцип на все более поверхностные явления, но и наоборот: связать отдельные размышления и наблюдения во все более глубокие слои с единством философского основания.

Глава первая

О внутренних условиях исторического исследования

Если эпистемология в целом исходит из того, что познание есть воображение, а его субъект — душа, то теория исторического познания определяется еще и тем, что ее объектом также являются воображение, желание и чувство личности, что ее объектами являются души. Все внешние процессы, политические и социальные, экономические и религиозные, юридические и технические, не были бы для нас ни интересны, ни понятны, если бы они не возникали из движений души и не порождали движений души. Если история не должна быть кукольным спектаклем, то она есть ис-

тория психических процессов, и все внешние события, которые она изображает, есть не что иное, как мостики между импульсами и волевыми актами, с одной стороны, и эмоциональными рефлексам, вызванными этими внешними событиями, с другой. Попытки привязать исторические события в их конкретных формах к физическим условиям не меняют этого. Природа почвы и климата оставалась бы столь же безразличной к ходу истории, как почва и климат Сириуса, если бы они прямо и косвенно не влияли на психологическое состояние народов. Таким образом, душевный характер истории, по-видимому, предписывает ей идеал прикладной психологии, так что если бы существовала психология как юридическая наука, то она относилась бы к ней так же, как астрономия к математике.

В противовес этому сразу же возникает трудность: законы способны постичь всеобщность объектов познания только потому, что они утверждают, что определенные успехи происходят с каждым явлением, удовлетворяющим определенным предпосылкам – совершенно независимо от индивидуальности этого явления. История же, по крайней мере, частично – а насколько более чем частично, сейчас не обсуждается – связана с индивидом, с абсолютно уникальными личностями. Понимание исторического индивида как простой точки соприкосновения общих психологических законов, которые, только в ином сочетании, приводят к какому-то другому индивиду, представляется не только утопиче-

ским, но и прямо ошибочным стремлением, подобно тому, как это может быть отношение различных физических явлений. Но, возможно, это противопоставление не является неразрешимым. Отношения, формулировку которых мы называем законами природы, возникают только на субстрате, который является данным фактом, т.е. существование которого само по себе не может быть выведено из закона природы. Даже если представить себе совершенство естественных наук, признающее все качественные различия тел модификациями, выводимыми из законов, основной субстанции, которая всегда одна и та же, мы действительно назовем эту последнюю бескачественной, поскольку для практики познания качество всегда имеет значение только как отличие от других качеств. Однако, строго говоря, даже эта первичная субстанция должна быть каким-то образом «конституирована», чтобы дать возможность действовать именно этим законам, и все равно можно было бы придумать другую, которая сделала бы действительным тот же самый комплекс законов и вместе с ним породила бы совершенно другой мир. Этот нерасторжимый остаток, при условии и до предела которого законы природы могут осуществить только распад непосредственных материальных явлений, теперь, вероятно, существует точно так же и в психической сфере, только здесь он не один и тот же для всех рядов явлений, а для каждого конкретного. Подобно тому как материя несет в себе некие первоопределения, которые как бы присущи телес-

ному миру как совокупности индивидов и нисколько не противоречат общности его законов, а лишь делают возможным их действительное действие, — так и каждая душа могла бы обладать изначальным качеством, являющимся в такой же мере законной модификацией более первичной данности; при условии этого только теперь общие законы, одинаково действительные для каждой души, вступали бы в силу и порождали эмпирические психические явления. Они, таким образом, независимо от общности законов, очевидно, могли бы быть различными в каждом индивиде, но тем самым делали бы каждый индивид лишь аналогом всего телесного мира. Таким образом, можно не сомневаться, что одни и те же законы связи и воспроизведения идей, восприимчивости к различиям и развития воли, апперцепции и внушаемости действовали в NERO и BUDDHA, в RAFAEL и BISMARCK. Но эти законы, чтобы не парить в воздухе без точки атаки, нуждаются в субстанции, не сформированной ими самими, а найденной, в их реальном *apriori*, так сказать.

И характер этого, очевидно, определяет результирующую структуру. Конечно, наша способность распознать структуру души за пределами непосредственного содержания сознания достаточна лишь для весьма условного символизма, возможно, еще и потому, что доступные для этого категории сформированы для совершенно иных познавательных содержаний. Тем не менее, такое рассмотрение индивидуального существования по общим законам, управляющим этой и вся-

кой другой вещью, с одной стороны, и чисто фактического материала, определяющего, так сказать, выбор, сочетание, меру и род действительности этих законов, с другой, – рассмотрение существования по этим двум категориям представляется мне логически допустимым; оно позволяет соединить действие психологических законов с уникальностью исторических личностей. То, что материальная природа, если бы она была совершенна, предложила бы нам в единичной разработке: особенность субстанции, которая как исходный факт делает возможным и определяет для общих законов реальность их действия, – это повторялось бы в душевной природе в бесконечно частых вариациях. История всегда оставалась бы «применением» психологических законов безусловной всеобщности, но материал, который никогда не может быть получен из самого закона, поскольку он скорее является условием его реализации, был бы бесконечно многообразен и поэтому должен был бы давать реалии несравненной и неустранимой индивидуальности.

Прежде чем продолжить рассмотрение психологической фактичности как субстанции истории, необходимо условно установить методологическую связь между психологией и историей. Неоспоримо, что все процессы, интересующие нас в традиционном понимании истории, являются психическими процессами. Даже процессы материальные, такие как строительство церкви Святого Петра или прокладка Готтардского тоннеля, интересуют историка исключительно как

вложения психических событий, как точки прохождения волевых, интеллектуальных или эмоциональных рядов. Сам по себе интерес к психологическому процессу – это еще не психологический интерес. Для психологии процесс важен только потому, что он психический, она не интересуется его содержанием, которое несет в себе психическая энергия, как таковая. Конечно, мы знаем процесс только по тем содержаниям, которые присутствуют или присутствовали в сознании; с точки зрения психолога, тон задает только динамика этого прихода и ухода; содержание было бы для него безразлично, если бы его можно было отделить от этой реализации или производства психическими энергиями – как это, однако, происходит в рамках логических, технических или метафизических соображений, которые по этой причине составляют антитезу психологии. Для истории речь не идет ни о развитии психологического содержания, ни о психологическом развитии содержания; поскольку для нее всякое содержание фиксируется в определенный момент времени, то процесс, благодаря которому оно возникает и становится понятным именно в этот момент, естественно, имеет наибольшее значение – но не сам по себе, а потому, что он является производителем этих фактических содержаний практического или интеллектуального, религиозного или художественного сознания, составляющих исторический ряд. Таким образом, история является как бы посредником между логикой, чисто фактическим рассмотрением наших пси-

хических содержаний, и психологией, чисто динамическим рассмотрением психических движений содержаний. Для нее важно фактическое содержание в его духовном движении и развитии. В каждой из этих наук единство бытия и становления души, которое мы можем только непосредственно переживать, но не постигать, предстает в особенно ярком свете. Для интеллектуального рассмотрения этого единства мы расчлняем его на процесс и содержание, и научное разделение труда создает психологию, для конструирования процесса и его – в некотором смысле существующей – закономерности – науки о логике и репрезентативной концептуальности, Наконец, история, для которой, как будет показано, ее объекты определяются только некоторой объективной важностью и значимостью, преследует выбранные ради такой существенности содержания в том развитии, в котором их реализует психический процесс.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «Литрес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на Литрес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.