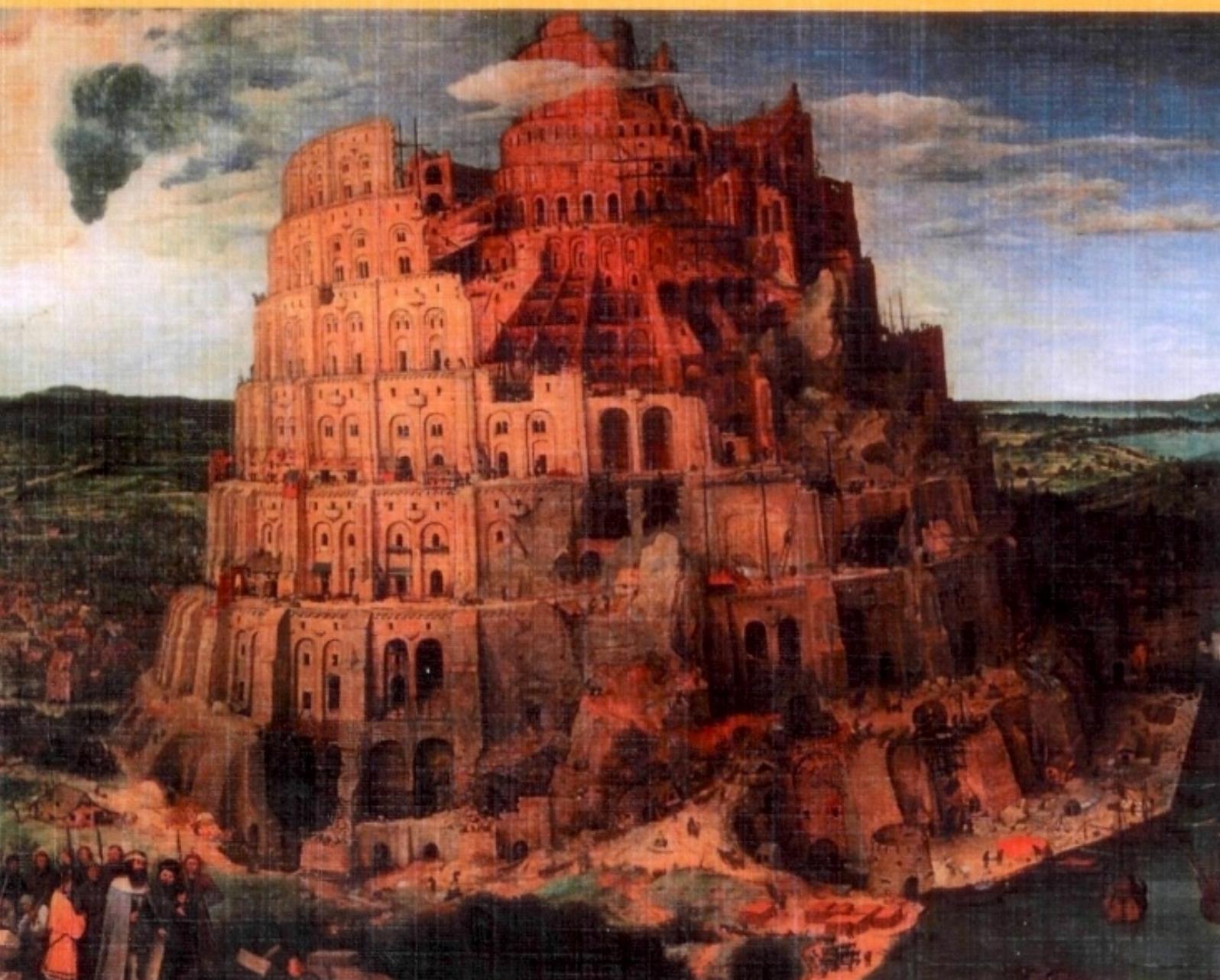


В. Е. Семенов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ПОНИМАНИЯ



Владимирский государственный университет

В. Е. Семенов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ПОНИМАНИЯ

(И. Кант и неокантианство)



Издательство

Владимирского государственного университета

УДК 1(091)

ББК 87.3

С 30

Рецензенты:

Доктор философских наук, профессор

В.В. Васильев

(философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова)

Доктор философских наук

В.А. Жучков

(Институт философии РАН)

Доктор философских наук, профессор

А.Ф. Зотов

(философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова)

Доктор философских наук, доцент

Ю.Р. Селиванов

(философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова)

Печатается по решению Редакционного совета
Владимирского государственного университета

Семенов В. Е.

С 30 Трансцендентальные основы понимания (И. Кант и неокантианство) / В.Е. Семенов. – Владимир : Изд-во Владим. гос. ун-та, 2008. – 228 с.

ISBN 978-5-89368-810-8

Монография посвящена анализу проблемы понимания в трансцендентальной философии И. Канта и неокантианства. В центре внимания автора находится процесс формирования понимания на наиболее «глубоком» уровне сознания – уровне чистой субъективности. Автор сочетает историко-философский и систематический методы с тем, чтобы выявить основные принципы и уровни феномена понимания.

Для интересующихся историей философии и проблемой понимания.

УДК 1(091)

ББК 87.3

*В оформлении обложки использована картина Питера Брейгеля Старшего
«Вавилонская башня» (1563 г.)*

ISBN 978-5-89368-810-8

© В.Е. Семенов, 2008

Оглавление

Трансцендентальная субъективность и проблема понимания (Предисловие)	5
Введение	12
I. Становление доминирующих парадигм понимания	12
II. Трансцендентальная парадигма понимания	37

Глава первая

Экспликация проблемы понимания в философии И. Канта	44
--	----

§ 1. «Коперниканский переворот» И. Канта как актуализация проблемы понимания	44
§ 2. Трансцендентальные условия возможности опыта	53
§ 3. Условия синтетической деятельности и конституирование понимания в триедином синтезе (<i>A</i> ; 1781 г.)	59
§ 4. Трансцендентальный синтез воображения и интеллектуальный синтез как конституэнты понимания (<i>B</i> ; 1787 г.)	85
§ 5. Аналитика основоположений и итоги синтетической деятельности	113
§ 6. Практические условия понимания	132
§ 7. Понимание как телеологическая способность суждения	139
§ 8. Трансцендентальные принципы понимания	148

Глава вторая

Реконструкция проблемы понимания в неотрасцендентализме Э. Кассирера	153
---	-----

§ 9. Трансцендентальный метод и проблема конституирования предмета познания	153
§ 10. Функциональная основа понимания	163
§ 11. Теория репрезентации: понимание и символ	171
§ 12. Символические формы понимания	178

Глава третья	
Концепция понимания	
в философии Г. Риккерта	188
§ 13. Понимание предмета познания.....	188
§ 14. Феноменология понимания	200
§ 15. Ценность и история	204
Заключение.....	211
Библиографический список.....	215

Трансцендентальная субъективность и проблема понимания (Предисловие)

Проблема понимания относится к числу «вечных» философских проблем. Без всякой гиперболизации можно сказать: вопрос о том, *как, какими способами, при помощи каких средств и способностей* человек понимает окружающий мир, является фундаментальным философским вопросом. В различных чувственных, интеллектуальных, интуитивных и других формах познания, используя самую разнообразную терминологию, люди пытались понять природу и себя самих, получить и систематизировать знание обо всем сущем.

Философия, как известно, начинается с удивления. И это удивление инспирировано тем многообразием, которое нас окружает. Как только обычный, не философствующий индивид приступает к рефлексии над действительностью, так сразу же его наивное и ясное (беспроблемное) сознание начинают одолевать те самые вопросы (как это прекрасно показано в величайшем философском произведении), от которых он не может уклониться, поскольку они навязаны ему его собственной природой, и на которые он не может ответить, так как они превосходят все его возможности. – Так человек приближается к философии.

К числу первоначальных философских вопросов, обращенных к самому себе, относятся следующие основные: как я понимаю мир? с помощью чего я его «схватываю»? чем является этот мир для меня? каким образом он обретает смысл и ценность? Эти и подобные проблемы, нужно признать, верно ориентируют неопытного пока еще философа и указывают философскому умозрению правильный путь. Однако гносеологическое нетерпение и недостаток усидчивости не позволяют философскому неопиту (причем, во все времена!) вдумчиво, скрупулезно и критично разобраться в своих познавательных способностях и возможностях. Новообращенные, – а их становится все больше, – словно соревнуясь друг с другом, начинают одаривать мир многочисленными философскими спекуляциями, основанными на

гносеологически безопасном и безответственном понятии *бытия*. Философия же тем временем подвергается обструкции. Естественным образом возникает необходимость обращения к фундаменту и основоположениям сознания и философствования.

Своеобразную «революцию в мышлении» осуществил Платон, создав учение об идеях. Непреходящее значение платоновской теории заключается в том, что в ней основная, сущностная предпосылка всякого философского понимания и мирообъяснения впервые выдвигается в открытой форме – в теории идей. Вполне вероятно, что сегодня (по выражению И. Канта) «мы понимаем его лучше, чем он сам себя»: «если устранить преувеличения в способе выражения [Платона], то нельзя не признать, что полет мысли философа, возвысившегося от копирующего наблюдения физического в миропорядке к архитектурной связи его согласно целям, т. е. идеям, заслуживает новых усилий, уважения и подражания».¹

По авторитетному утверждению Э. Кассирера, «лишь для Платона, принципиально изменившего саму постановку вопроса [...], не подлежит сомнению, что путь философского мышления идет не от *πράγματα* к *λόγοι*, а от *λόγοι* к *πράγματα*, поскольку действительность вещей может быть постигнута и обнаружена лишь в истине понятий, и лишь для Платона понятие репрезентации впервые приобретает по истине центральное систематическое значение. Ибо именно оно оказывается конечным резюме основной проблемы учения об идеях, че-

¹Кант И. КЧР, АА III, 375; Т. 2(1), С. 483; А 318 / В 375.

[а] Ряд произведений И. Канта цитируется по двуязычному изданию: *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – Отв. за изд. Н. Мотрошилова (Москва) и Б. Тушлинг (Марбург). – М., 1994-2006. (См.: *Библиографический список*). При ссылке на немецко-русское издание указывается сначала Собрание сочинений Королевской Прусской Академии наук: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1900 ff. (*Akademische Ausgabe* – im folgenden zitiert als: АА). При этом указываются: сначала – номер тома, затем – страницы. После этого указываются номер тома и страницы по двуязычному изданию. *Критика чистого разума* (далее цит. как: КЧР) цитируется с использованием общепринятой международной пагинации: литера А – первое немецкое издание (1781 г.), литера В – второе немецкое издание (1787 г.). б) Произведения И. Канта, не вошедшие в *Zweisprachige Ausgabe*, цитируются по Юбилейному изданию: *Кант И.* Собрание сочинений: в 8 т. – Под общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Чоро, 1994. в) В тех случаях, когда необходимо показать различные варианты перевода *Критики чистого разума*, будет использовано издание: *Кант И. Критика чистого разума*. – Перевод Н.О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. – Отв. ред. В.А. Жучков. – М.: Наука, 1998.]

рез него выражается отношение “идеи” и “явления”. “Вещи” обыденного взгляда на мир, чувственно конкретные предметы познания сами становятся, с точки зрения идеализма, “образами”, истинность которых заключается не в том, чем они являются непосредственно, а в том, что они выражают опосредованно».¹

Дело даже не в том, что Платон создал философскую концепцию *понятия* и дал ему философское обоснование – до великого грека люди использовали понятия и имели о них *представление*. Учение об идеях стало не только «открытием» понятия как такового, но и тем самым актуализацией и тематизацией проблемы мышления: «бытие, которое в форме отдельного сущего принималось за твердый *исходный пункт*, впервые осознается им как *проблема*. Платон уже не задается вопросом о делении, образовании и *структуре* бытия, а спрашивает о его *понятии* и смысле. [...] Лишь там, где бытие оказывается в строго определенном смысле *проблемой*, мышление обретает строго определенную значимость и ценность *принципа*. Оно уже не ставится в один ряд с бытием и не является простым размышлением «над» ним – его собственная внутренняя форма определяет внутреннюю форму бытия».²

Понимание, таким образом, обретает свою основу в рефлексии. Более того, *проблематичность* понимания как такового возникает отныне на фундаментальном и наиболее глубоком уровне сознания – в сфере *трансцендентальной (чистой) субъективности*.

Другой эпохальный «прорыв» к пониманию субъективности осуществил Декарт. Поиск *самодостоверного начала* закономерным образом привел его к открытию *Cogito*. Но это не простое и чистое *Cogito*, а *Cogito ergo sum*. Иначе говоря, открытое Декартом основание не является вполне чистой субъективностью, а представляет собою мышление, неразрывно связанное с существованием: *cogito* неотделимо от *sum*, в результате чего в основу философии положена «*вещь мыслящая*», *субстантивированное* сознание. – Бытие имманентно сознанию, а это означает, что о *чистой* субъективности говорить пока еще рано.

¹ *Кассирер Эрнст* Философия символических форм: в 3 т. – М. – СПб: Университетская книга, 2002. – Т. 1. Язык. – С. 58. (Далее цит. как: *ФСФ*.)

² *Там же*. – С.12 .

За подобную гносеолого-методологическую позицию Декарт получил в истории философии изрядную порцию критики, причем, с противоположных порою точек зрения.

Хайдеггер, например, подверг Декарта «деструкции» за то, что тот эксплицировал бытие исключительно через мышление, а не из бытия самого мыслящего человека. Бытие в таком случае остается, во-первых, зависимым от мышления и, во-вторых, неопределенным, ибо способ бытия *res cogitans*, «мыслящей вещи», бытийственный смысл *sum* Декартом не прояснены.

Отсюда следует «приговор» Хайдеггера Декарту: «С “*cogito sum*” Декарт делает заявку на доставление философии новой и надежной почвы. [...] Разработка *неявного* (Курсив мой. – В.С.) онтологического фундамента “*cogito sum*” заполняет пребывание у второй станции на пути деструктивного обратного хода в историю онтологии. Интерпретация не только дает доказательство, что Декарт вообще должен был упустить бытийственный вопрос, но показывает также, почему он пришел к мнению, что с абсолютной “удостоверенностью” своего “*cogito*” он избавлен от вопроса о бытийственном смысле этого сущего».¹

Иную (противоположную хайдеггеровской) критическую позицию занимал в свое время И. Кант. Если Декарт в процессе обоснования знания и философии говорит: *cogito ergo sum*, то Кант всего лишь утверждает: *cogito!* Точнее: *ego cogito*. И ничего более! Упрек Канта заключается в том, что декартово мышление пока еще не обладает необходимой чистотой. – Редукция не доведена до логического конца, до наиболее глубокого уровня сознания. Редуцированное сознание все еще сохраняет восприятие, а именно – восприятие собственного существования.

Для Канта это неприемлемо, ибо положение *я мыслю* берется только в *проблематическом* смысле. Чистое *Я* нельзя назвать даже понятием, так как оно есть лишь сознание, сопутствующее понятиям. Посредством *Я* (или *Он*, или *Оно*), которое мыслит, представлено не что иное, как трансцендентальный субъект мысли = *X*. Сознание само по себе есть не столько представление, отличающее отдельный объект, сколько *форма* представления вообще.²

¹Хайдеггер Мартин Бытие и время. – М.: Ad marginem, 1997. – С. 24.

²КЧР, АА III, 404; Т. 2(1), С. 517; А 346 / В 404.

По убеждению Канта, субъект, находящийся в основании всякого сознания вообще, может быть только *трансцендентальным*, т. е. *чистым*. Если сознание уже заполнено каким-либо содержанием (как это видим у Декарта), то это будет уже *эмпирический* субъект, который, безусловно, имеет право на существование и существует в обычной и обычной жизни, но он не может быть полагается в основу мышления вообще. *Эмпирический* субъект легко распознается, ибо обладает содержанием. *Трансцендентальный* же познается только посредством мыслей, составляющих его предикаты, и если обособить его от содержания, то обнаружить субъект невозможно.

Таким образом, знаменитый картезианский вывод *cogito ergo sum*, полагает Кант, изначально оказывается *тавтологией*, поскольку *cogito (sum cogitans*, существование вещей мыслящих) непосредственно выражает действительность.¹

Для самого Канта, совершающего «коперниканский переворот», принцип *ego cogito* есть выражение того трансцендентального факта, что все знания, утверждения, мнения, понимание как таковое и т. д. суть результаты действия нашего сознания: *что́* именно представляет собою окружающий мир независимо от нашего сознания, мы сказать не можем.

Всякое эмпирическое сознание имеет необходимое отношение к трансцендентальному сознанию, которое предшествует всякому частному опыту. Это трансцендентальное сознание есть не что иное как осознание себя самого в качестве первоначальной апперцепции, то есть *Я*. Поэтому безусловно необходимо, чтобы в процессе познания всякий сознательный акт принадлежал к одному сознанию: здесь имеется синтетическое единство многообразного (сознания), которое познается *a priori* и дает основание синтетическим положениям *a priori*, относящимся к чистому мышлению. Синтетическое положение, согласно которому всякое эмпирическое сознание должно быть связано в одном самосознании, есть безусловно первое и синтетическое основоположение нашего мышления вообще. Только представление о *Я* в отношении ко всем остальным представлениям есть трансцендентальное сознание.²

¹ КЧР, АА III, 422; Т. 2(1), С. 537; А 355 / В 423.

² КЧР, АА IV, 117; Т. 2(2), С. 169; А 117.

Отсюда следует утверждение, заключающее в себе сущность кантовского трансцендентализма: «Все созерцания суть для нас ничто и нисколько не касаются нас, если они не могут быть восприняты в сознании, все равно, влияют ли они на него прямо или косвенно; иным путем познание невозможно».¹

Учение Канта о чистом *ego cogito* представляет собою новую («революционную») концепцию *трансцендентальной субъективности*, которая фундирует критическую философию в целом и должна находиться в основе любой философской теории познания. В таком случае, именно теория чистой субъективности является базисным уровнем для разработки проблемы понимания.

В результате мысль Канта о том, что «объективность существует в единстве, которое представления получают от структуры их арены – Я, – устраняет сомнение Декарта в объективно-действительном; но вследствие этого Я теряет свое особое положение, свою выходящую за пределы мира единичных познаваемости значимость; оно – в гносеологическом понимании – теперь не выше мира. Таким образом, в этом духовно-историческом развитии мир должен был сначала утратить свою реальность, передав ее Я, чтобы оно принесло себя ему в жертву и тем самым вернуло ему его реальность на более высокой ступени».²

Безусловно, существуют и другие, – не менее интересные и значимые, – концепции чистой субъективности. Рассмотрение их или просто упоминание не входит в задачу Предисловия. Здесь всего лишь необходимо подчеркнуть, что проблема понимания не может быть решена без обращения к основополагающему уровню субъективности.

Трансцендентальная субъективность выступает в качестве *конститутивной основы* понимания. В свою очередь понимание позволяет «открыть» и «увидеть» чистую субъективность. Иначе говоря, субъективность есть возможность понимания; в то же время процесс и результат понимания на трансцендентальном уровне познания, уровне конституирования предметности, «обнаруживает» чистую субъективность как наиболее глубокую, фундаментальную инстан-

¹ КЧР, АА IV, 116; Т. 2(2), С. 167; А 116.

² Зиммель Георг Кант. 16 лекций, прочитанных в Берлинском университете // Избранное: в 2 т. – М.: Юристъ, 1996. – т. 1. Философия культуры. – С. 47.

цию сознания и мышления. Наличие трансцендентальной субъективности в основании сознания делает реальным *понимание*, а через него – *знание* как *артикулированную форму* синтеза понимания. В этом случае, говоря словами Георга Зиммеля, «смысл духа» становится одновременно «смыслом вещей».

* * *

В заключение мне хотелось бы выразить глубокую признательность А.Ф. Зотову, В.В. Васильеву, В.А. Жучкову и Ю.Р. Селиванову, прочитавшим книгу в рукописи и высказавшим ценные замечания и пожелания.

С большим и теплым чувством благодарности всегда вспоминаю Александра Феодосиевича Грязнова, чья высокая профессиональная требовательность, научная и человеческая честность так помогали не только мне, но и всем, кому выпало счастье учиться у него и с ним общаться.

Именно спецкурс А.Ф. Грязнова по *Критике чистого разума* И. Канта, прочитанный им еще в середине 80-х годов прошлого столетия студентам, специализировавшимся по кафедре Истории зарубежной философии философского факультета МГУ, стал той решающей инспирацией, которая подвигла меня к занятиям кантовской трансцендентальной философией.

Завершить Предисловие я хочу своего рода обращением и напутствием читателю в форме известного афоризма Канта: быть опровергнутым – этого в данном случае опасаться нечего; опасаться следует другого – быть непонятым.

Введение

I. Становление доминирующих парадигм понимания

В XX веке проблема понимания из частной и специальной превратилась в одну из доминирующих общепhilософских проблем.

Зародившись еще в античности первоначально в «профессиональной» среде софистов и риториков, она получает свою артикуляцию и терминологическую определенность у *Аристотеля*. С тех пор процедура понимания длительное время связывается по преимуществу с текстом. «Ареалами» существования проблемы понимания становятся семиотика, семантика, логика как учение о связи суждений, экзегетика, грамматика, риторика, стилистика... Иначе говоря, проблема понимания возникает в русле филологических и лингвистических штудий и ассоциируется, прежде всего, с задачей адекватного и аутентичного восприятия текста.

Трактат Аристотеля *Об истолковании (Peri hermēneias)*¹ представляет собою логико-семиотическое (а не герменевтическое) сочинение, в котором произведен большей частью семантически-синтаксический анализ высказываний. Речь идет главным образом о *логическом понимании* языковых выражений: значительное место отводится принципам модальной силлогистики, ассерторическим умозаключениям, различным понятиям закона исключенного третьего и закону противоречия (запрещения противоречия). Здесь же дается формулировка так называемой «Гипотезы Аристотеля».²

Если опустить логический компонент трактата, то для герменевтики как *общей* теории понимания весьма полезной оказывается мысль Стагирита о том, что имена, глаголы, речь, высказывания имеют смысл, что-либо обозначают лишь в силу их взаимного связывания/разъединения, а также *соглашения* между людьми о значении

¹ *Аристотель* Сочинения: в 4 т. – М.: Мысль, 1976-1984. – Т. 2, 1978. – С.91-116.

² «И быть может, необходимое и не необходимое суть начало бытия или небытия всего, а остальное должно рассматривать как следствия из них» (13, 23а, 18-21) – См.: *Аристотель* Указ. соч. – Т. 2. – С. 112.

употребляемых слов.¹ Тем самым Аристотель эксплицитно, хотя и не развернуто, сформулировал основной тезис широко распространенной *конвенционалистской* теории языка.

В различные периоды своего исторического существования проблема понимания приобретала специфические временные особенности. Античные грамматисты-филологи (особенно Александрийская школа со знаменитой библиотекой, а также Пергамская школа) занимались толкованием текстов самой широкой направленности. Это была *еще* универсальная, но в то же время недостаточно «изошренная» в теоретическом отношении стадия развития доктрины понимания.

Христианская экзегетика лишает проблему понимания ее первоначальной универсальности и сосредоточивает свое внимание на истолковании, по большому счету, лишь одного текста – Библии. В среде экзегетов складываются различные школы и принципы толкования. В основе дифференциации лежат герменевтические проблемы: сколько смыслов содержится в слове, как извлекать подлинный смысл, чем отличаются значение и смысл, каким образом методологически грамотно произвести контекстуальную интерпретацию и т. п.

Определенный (промежуточный) итог античной герменевтики и библейской экзегетики первых веков подвел *Аврелий Августин*. В своих многочисленных сочинениях епископ Гиппонийский изложил достаточно широкую герменевтическую концепцию, опирающуюся не только на узкоспецифический опыт истолкования священных текстов, но и на весь философский, мировоззренческий базис христианского вероучения, включая сюда гносеологические, профетические и педагогические интенции.

В основу возможности понимания как такового положена, конечно же, идея иллюминации. Божественная иллюминация, свет *sui generis*, не является ни мистическим просветлением, ни способностью видеть Бога либо содержание Божественного ума. По всей видимости, «человеческий ум нуждается в Божественной иллюминации, чтобы постичь истины, которые в определенном смысле трансцендентны

¹ «[Имена] имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени» (2, 16а, 25-30). «Всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а, как было сказано, в силу соглашения» (4, 17а, 1-5). – См.: *Аристотель* Указ. соч. – т. 2. – С. 94-95.

ему или превосходят его, и тем самым выйти за пределы возможностей, какими он обладает, будучи представлен самому себе. Другими словами, Августин говорит так, как если бы теория Божественной иллюминации являлась не просто способом указания на обычные, естественные действия ума, а скорее гипотезой, призванной объяснить, как ум может достичь того, чего он не смог бы достичь иначе».¹

Разумеется, ни иллюминация, ни понимание невозможны без *истинной веры*. Согласно Августину, вера вообще (в *широком* смысле) есть *гносеологический* феномен, т. е. данная от рождения *способность верить*. Религиозная вера представляет собою разновидность веры как таковой и фундирует способность понимания (разумения) посредством Божественного света, а также двух видов авторитета: Божественного и человеческого. Преодолеть «мрак окружающих явлений» мы способны двояким образом: «это либо путь разума, либо – авторитета. Разум дарует нам философия, но освобождает от мрака, увы, весьма немногих. Впрочем, она побуждает их не только пренебрегать тайнами веры, а, напротив, понимать их так, как они должны быть понимаемы».²

Человеческий разум и вера в авторитет ничуть не противоречат друг другу, более того – они взаимообусловлены и взаимодополняемы. Конечно же, существуют люди, которых разум мало просвещает – тогда они должны довериться авторитету: «такие люди, которых в обществе всегда большинство, если желают постичь истину разумом, весьма легко одурачиваются подобием разумных выводов и впадают в такой смутный и вредный образ мыслей, что отрезвиться и освободиться от него или не могут никогда, или же могут, но только самым бедственным для себя путем. Таким полезнее верить превосходнейшему авторитету и соответственно ему вести жизнь».³

Понимание (разумение, постигающее мышление) необходимо для любого типа веры как обязательный гносеологический компонент. В отношении веры в *человеческий* авторитет, т. е. «*обыденной*» и «*повседневной*» веры, можно сказать, что в иерархической структуре интеллектуальных способностей человека такая вера располагается

¹ Колпстон Фредерик Чарлз История средневековой философии. – М.: Энигма, 1997. – С. 47-48.

² *De ordine* II, 5. (О порядке).

³ *De quantitate animae* 7. (О количестве души).

«прежде понимания, но ниже его». Подобная вера-доверие (*credere*) противостоит не разуму и не мышлению вообще, а только лишь *постигающему* мышлению, т. е. *пониманию*.¹

Если же мы обратимся к вере в Бога, то Его авторитет обладает совсем другим ценностно-познавательным статусом: он «не только в чувственных знамениях превышает всякую человеческую способность, но, управляя человеком, показывает ему, до какой степени принизился он сам ради него; повелевает ему не поддаваться чувствам, [...] а возвышаться до ума».²

Религиозная вера и понимание взаимозависимы: понимание способствует вере и наоборот. Именно поэтому Августин констатирует: «Итак, что я разумею [понимаю], тому и верю, но не все, чему я верю, то и разумею [понимаю]. Все, что я разумею [понимаю], то я и знаю, но не все то знаю, чему верю. Я знаю, как полезно верить многому и такому, чего я не знаю [...] Поэтому, хотя многих предметов я и не могу знать, однако знаю о пользе в них уверовать».³ Отсюда – принципиальное для Августина положение-афоризм: «Верю, чтобы понимать» (*credo ut intelligam*).⁴

Понимание Бога – гораздо более сложный процесс, нежели разумение окружающего мира. На пути к постижению Бога («прикосновению») необходимо совершить ряд процедур, совокупность которых может быть обозначена как «*трансцендентальная редукция*». – Человеческому уму следует «презойти» (“*transcendentia*”) все словесные выражения о Боге, встречающиеся даже в Священном Писании. – Причина неизреченности Бога коренится в природе языка: во-первых, слова носят чувственно-конкретный характер, а это значит, что существует несоответствие между мыслью и ее внешним выражением и, следовательно, утверждает Августин, в языке нет слов достойных Бо-

¹ Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. – М.: Мысль, 1979. – С. 224.

² *De ordine* II, 9. (О порядке).

³ *De magistro* 11. (Об учителе).

⁴ Несмотря на вышеприведенные высказывания Августина о взаимозависимости веры и понимания, «обернуть» эту формулу («Понимаю, чтобы верить») нельзя: вера *не обосновывается* пониманием (хотя понимание может предшествовать вере). Вера лишь получает от понимания некоторую «поддержку» в виде знания, сопутствующего вере. (Ср.: *De magistro* 11-14.) – «Вере в Бога должно предшествовать понимание некоторых вещей. В то же время вера, которой в Него верят, помогает больше понимать. [...] Но и обратно: имеются вещи, которым сначала нужно верить, чтобы потом их понять». – *Enarrationes in Psalmos* 118. (Толкования на Псалмы).

га («Мысль изреченная есть ложь», как сказал бы Ф.И. Тютчев). Во-вторых, препятствием понимания Бога служит неизбежный антропоморфизм слов.¹

Помимо «выхода за пределы» языка, нужно обратиться к интеллектуальной интуиции, умственному постижению (созерцанию), молитве. Это – как бы второй этап редукции. Его описание в *Исповеди* выглядит следующим образом: «Если в ком умолкнет волнение плоти, умолкнут представления о земле, водах и воздухе, умолкнет и небо, умолкнет и сама душа и выйдет из себя, о себе не думая, умолкнут сны и воображаемые откровения, всякий язык, всякий знак и всё, что проходит и возникает, если наступит полное молчание (если слушать, то они все говорят: “Не сами мы себя создали; нас создал Тот, Кто пребывает вечно”), если они, сказав это, замолкнут, обратив слух к Тому, Кто их создал, и заговорит Он Сам, один – не через них, а прямо от Себя, да услышим слово Его, не из плотских уст, не в голосе ангельском, не в грохоте бури, не в загадках и подобиях, но Его Самого, Которого любим в созданиях Его; да услышим Его Самого – без них, – как сейчас, когда мы вышли из себя и быстрой мыслью прикоснулись к Вечной Мудрости, над всем пребывающей; если такое состояние могло бы продолжаться, а все низшие образы исчезнуть, и она одна восхитила бы, поглотила и погрузила в глубокую радость своего созерцателя – если вечная жизнь такова, какой была эта минута постижения, о которой мы вздыхали, то разве это не то, о чем сказано: “Войди в радость господина Твоего”? когда это будет? не тогда ли, когда “все воскреснем, но не изменимся”?»²

Комментируя этот фрагмент, С.С. Неретина полагает: «*Понимание* (“минута постижения”), по Августину, – не только *толкование*, не *понятие*. Все это остается далеко позади. Толкование (земли, воды и воздуха, неба и самой души и пр.) – лишь предварительный, хотя, несомненно, важный этап на пути к пониманию. Оно наступит, когда умолкнут язык, знак, сны и образы, загадки и подобия. Понимание происходит тогда, когда “разуму дано познать все сразу, а не частично, не в “загадке”, не в “зеркале”, а полностью, в Откровении, “лицом к лицу”; не познать то одно, то другое, а, как сказано, сразу все, вне

¹ Попов И.В. Личность и учение блаженного Августина // *Августин: pro et contra*. – СПб.: Изд. РХГИ, 2002. – С. 381.

² *Confessiones IX, 10. (Исповедь)*.

всякой смены времен”. Это не переход от знака к значению (он уже позади), а встреча непосредственно с той единственной Вещью, которой является Бог. Понимание находится за пределами толкования, за пределами душевных поисков. Оно предполагает не обращенность к памяти, не обращенность за помощью к авторитетам, даже к тексту Священного Писания с его объектным смыслом, а прорыв к самому Субъекту-Вещи. [...] Понимание связано не со знаками и понятиями, а со смыслом, к которому “быстрой мыслью прикоснулись”. Смысл (*sensus*) – это именно касание».¹

Понимание, таким образом, базируется в самом субъекте, «внутреннем человеке», в котором как раз и живет истина. Убедиться в этом Августин предлагает тем же способом, который много позже развил Декарт: «всякий, кто сознает себя сомневающимся, сознает нечто истинное, и уверен в том, что в данном случае сознает: следовательно, уверен в истинном. Отсюда всякий, кто сомневается в существовании истины, в самом себе имеет нечто истинное, на основании чего он не должен сомневаться, ибо все истинное бывает истинным не иначе, как от истины. Итак, тот не должен сомневаться относительно истины, кто почему бы то ни было мог сомневаться. В ком видим мы такое сомнение, там действует свет, не ограничивающийся пространством и временем и свободный от всякого призрака этих условий. Ибо разве истина может с какой-нибудь стороны повреждаться, хотя бы у плотских и низших людей пропадало и ветшало всякое мышление? Мышление не создает истины, а находит ее готовой. Отсюда: прежде, чем ее находят, она пребывает в самой себе, а когда ее находят, она служит к нашему обновлению».²

Интенция Августина продолжается в знаменитом трактате *De Trinitate*: «Но кто же сомневается в том, что он живет, и помнит, и понимает, и волит, и мыслит, и знает, и судит? Ибо, даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться. Сле-

¹ Неретина С.С. Аврелий Августин: исповедь как философствование // *Августин: pro et contra*. – С. 775.

² *De vera religione* 39. (Об истинной религии).

довательно, всякому, кто сомневается в чем-либо, не следует сомневаться во всем том, при отсутствии чего он не мог бы в чем-либо сомневаться».¹

Итак: *si fallor sum* (если я обманываюсь, то существую).² Однако история философии в лице многих мыслителей уже показала, что из факта мышления (сомнения, заблуждения) факт существования логически не выводится.³ Но Августина интересует не столько доказательство существования, сколько углубленная интроспекция, которая дает возможность достичь в сознании уровня «внутреннего человека». Необходимость обращения к внутреннему миру диктуется потребностью обосновать достоверное самопознание, а затем и самосознание. На этом пути Августин четко отделяет интеллектуальное познание от эмпирического, «умственное видение» от «духовного» и «телесного»: «Никто не сомневается в том, что как внутренний человек наделен пониманием (*intellegentia*), так человек внешний – телесным ощущением (*sensu corporis*)».⁴

Смысл такого разделения состоит в попытке уйти от эмпирического Я и с помощью интроспекции дойти до чистого Я. Интеллектуальное познание, или интуиция ума, или самосознание (в отличие от самопознания), есть то чистое Я, которое направлено на умопостигаемые предметы. – «Не случайно интуиции ума, устремленной на прообразы вещей и саму “форму незыблемой и неизменной истины”, [...] отводилась ведущая роль в гносеологическом обосновании эк-

¹ *De Trinitate* X, 13. (О Троице).

² «Если я обманываюсь, то поэтому уже существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь. Итак, постольку я существую, поскольку обманываюсь, то, каким образом я обманываюсь в том, что существую, если я существую несомненно, как скоро обманываюсь? Поскольку я должен существовать, чтобы обманываться, даже если бы и обманывался; то нет никакого сомнения, что я не обманываюсь в том, что знаю о своем существовании. Из этого следует, что я не обманываюсь и в том, что я знаю то, что я знаю. Ибо как знаю я о том, что я существую, так равно знаю и то, что я знаю. Поскольку же эти две вещи [существование и знание] я люблю, то к этим двум вещам, которые я знаю, присоединяю и эту самую любовь, как третью, равную им по достоинству». – См.: *De civitate Dei* XI, 26. (О Граде Божьем).

³ Непреходящая философская ценность августиново-декартова силлогизма заключается вовсе не в том, что обосновывается факт существования. Знаменитое умозаключение (*coram*) осуществляет «прорыв» к трансцендентальной субъективности, трансцендентальному факту и тем самым становится основоположением нового типа философствования – трансцендентальной философии.

⁴ *De Trinitate* XI, 1. (О Троице).

земпляризма».¹ В таком случае, понимание находит свою самую глубокую, фундаментальную основу вовсе не в эмпирическом *Я*, хотя эта форма *Я* на определенном, но не первоначальном, этапе участвует в формировании «разумения». «Последней причиной» понимания в итоге оказывается *mentis intuitum*, интуиция ума, *чистая субъективность*, способная «усматривать» мыслимые вневременные и самоочевидные истины и устанавливать законы для других познавательных способностей.

Августина интересует *понимание* Священного Писания, т. е. его *смысл*, а не значения слов и выражений в нем.² Именно поэтому в самом начале *Христианской науки* Августин четко различает: «Всякая наука занимается либо *вещами*, либо известными *знаками*, вещи выражающими. Нет сомнения, что все вещи мы, вообще, познаем посредством знаков, их представляющих, но здесь предметом или вещью [...] я называю то, что само по себе не употребляется при обозначении чего-либо другого, например, дерево, камень, животное».³ Соответственно, трактат, по утверждению автора, разделен на две части, в первой из которых епископ рассматривает «вещи сами по себе», а во второй – знаки.

Августиново *понимание*, в конечном итоге, связано со *смыслом*; оно есть понимание смысла: «Понимание связано со смыслом, к которому “быстрой мыслью прикоснулись”. Смысл – это именно касание. [...] Смысл – своеобразное *чувство ума*, единство ума и сердца, душа ума».⁴

Таким образом, Августин одним из первых среди европейских философов обратился к трансцендентальной субъективности как основе всего сознания и мышления с целью обоснования достоверности и очевидности как процесса познания в целом, так и феномена понимания как такового.

Однако этот факт можно признать лишь *следствием* более масштабного и оказавшего, без преувеличения, огромное влияние на последующую (прежде всего – нововременную) философию шага епи-

¹ Гарнцев М.А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (От Аристотеля до Декарта). – М.: Издательство Московского университета, 1987. – С. 90.

² Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. – СПб.: Изд. Русской Христианской гуманитарной академии, 2006. – С. 180.

³ *De doctrina Christiana* I, 2. (О христианской науке).

⁴ Неретина С.С., Огурцов А.П. Указ. соч. – С. 213-214.

скопа Гиппонского. Эта решающая заслуга заключается в том, что Августин, будучи теологом, *религиозным* философом, для которого понятие *бытия*, по определению, должно было бы быть едва ли не священным, тем не менее, не покинул философский (гносеологический) уровень осмысления феноменов сознания и понимания, а продолжил разработку проблемы преимущественно в философском и скептическом, а не догматическом ключе. Именно это достижение имел в виду Вильгельм Дильтей, когда говорил, что «Августин представляет собою самобытное звено в столь долгом и трудном историческом переходе от объективной метафизики к теории познания».¹

Общефилософский и базовый («трансцендентальный») уровень осмысления понимания Августин дополняет богословской прагматической герменевтикой как методологией и методикой истолкования текстов и, тем самым, достижения истинного смысла Священного Писания.² В ряде трактатов (*De doctrina Christiana, De magistro, De Trinitate, De ordine, De quantitate animae, Contra Adimantum, Contra academicos* etc.) гиппонийский епископ осуществляет семиотико-семантический и этимологический анализ языка (естественного и искусственного), показывает важность правильного применения эмпирических и умозрительных наук для целей богословской герменевтики, ставит проблему соотношения знака и значения, смысла и значения, демонстрирует конвенциональный аспект языка, рассматривает сущность логики и ее роль в процессе истолкования, различает виды истинного и ложного и т. д.

Не обойдена стороной прагматическая задача теологии и герменевтики. «Чистое» знание, накопление знаний как таковое без его практического применения мало интересует Аврелия Августина. Весь корпус «христианских наук» должен служить цели распространения христианства, укрепления веры, а значит, важнейшее место в дея-

¹ Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 т. – М.: Дом интеллектуальной книги, Три квадрата, 2000 - . – Т. I. – Введение в науки о духе. Опыт полагания основ для изучения общества и истории. – 2000. – С. 558.

² Кроме истинной веры, Божественного света, ума, памяти, знания для *понимания* необходимы также *воля* и *любовь*. Подробный анализ познавательных способностей души произведен Августином в выдающемся гносеологическом (феноменологическом) трактате *О Троице (De Trinitate)*. Постоянное акцентирование обязательного участия названных человеческих качеств в познании и веровании показывает, что *интенциональность* сознания и присутствие «*практического разума*» в гносеологической сфере суть известные и привычные для Августина *темы*.

тельности христианского ученого («христианского воина») занимает проповедническо-просветительская практика. Для нее Августин Блаженный дает перечень методических рекомендаций и советов.

Итак, здание теологической герменевтики построено. На первом (фундаментальном) этаже обосновалась общефилософская доктрина понимания, опирающаяся на трансцендентальную субъективность и рассматривающая сущность сознания, познания и понимания, соотношение веры, знания и авторитета, взаимодействие самосознания и самопознания, роль Божественной иллюминации в процессе понимания... Второй уровень занимает более конкретная и прагматически ориентированная герменевтическая теория и методология.¹

Венчает «сооружение» богословская риторика и совокупность проповеднических способов и методов.

* * *

Постепенно, со временем, область применения герменевтики расширяется, методы универсализируются, предметом становятся любые тексты, связанные с литературоведением, языкознанием, юриспруденцией, историей... Вместе с тем, как мы увидим, и феномен понимания приобретает все новые и новые оттенки. Однако интеллектуальную и практическую «инерцию» преодолеть пока сложно, и, по большому счету, проблема понимания существует все еще как принадлежность лингвистическо-филологической герменевтики.

Эпоха Реформации дала герменевтической парадигме ряд значительных имен и теорий.

Мартин Лютер, приступив в так называемом «Вартбургском уединении», в 1521 г., к переводу Библии на немецкий язык, столкнулся с проблемой понимания (прежде всего – *Ветхого Завета*) прямо и непосредственно. Состояние немецкого языка не позволяло адекватно передать жаждущим читателям неподражаемый дух подлинника. Эта проблема стала причиной того, что «реформатор в значительной степени пользовался помощью и советами своих сотрудников и профессоров университета, которые, [...] как некий синедрион, ка-

¹ Этому уровню осмысления проблемы у Августина в последующей философии соответствуют концепции понимания «среднего уровня»: филологическая, лингвистическая, историческая и др. герменевтики Ф. Шлейермахера, В. фон Гумбольдта, В. Дильтея, Г.-Г. Гадамера и многих других.

жду неделю собирались на несколько часов перед ужином в монастыре доктора».¹ В результате осуществления этого выдающегося труда общеевропейской важности Лютер внес огромный вклад не только в дело Реформации, но и занял видное и почетное место в историческом процессе формирования литературного немецкого языка.²

В то же время *Филипп Меланхтон*³, ближайший сподвижник и друг великого реформатора, принадлежавший к числу немецких гуманистов, создавал теорию и осуществлял реальную герменевтическую практику с кафедры древних языков Виттенбергского университета, истолковывая, в частности, Гомера и апостола Павла. Именно Меланхтон увидел в *Матиасе Флациусе*, молодом профессоре древнееврейского языка в Виттенберге, будущего выдающегося богослова-реформатора и филолога-герменевта.

Флациус и Меланхтон разрабатывают проблему *герменевтического круга* на основе фундирующей понимание роли *контекста*. Только контекст определяет конкретный смысл слов. Многозначность словоупотребления представляла главной трудностью, с которой имели дело герменевты. Поставив решение проблемы многозначности в зависимость от соответствующего контекста, Флациус в конце концов осознает необходимость более точного определения понятий «смысл» и «значение». – Недефинируемые понятия делали практически невозможным осуществление операции перехода от знака к значению, от части к целому.

¹ *Порозовская Б.* Мартин Лютер. Его жизнь и реформаторская деятельность. – СПб.: Фонд «Лютеранское Наследие», 2000. – С. 98.

² В период литературной переводческой деятельности Лютер писал: «Мы теперь выбиваемся из сил, чтобы перевести пророков на наш родной язык. Милосердный Боже! Какой громадный и тяжелый труд заставить говорить по-немецки еврейских писателей, которые так противятся этому и не хотят подражать варварскому языку немцев». – *Цит. по: Порозовская Б.* Указ. соч. – С. 98.

³ «Маленький грек», как называл его Мартин Лютер, и «учитель Германии», по словам Вильгельма Дильтея, Филипп Меланхтон стал доктором философии в 17 лет, а в 21 год был приглашен на вакантную кафедру в Виттенберг, где произвел на будущих коллег несколько гнетущее впечатление своею невзрачной и тщедушной наружностью, малым ростом и внешностью моложе своих лет. Однако уже через несколько дней, после того как профессор с ничтожной наружностью прочитал вступительную лекцию, где излагал программу грядущего гуманистического образования, все были поражены и переменили мнение. В короткое время Ф. Меланхтон стал самым популярным профессором Германии, к которому стекались студенты со всех концов Европы.

Разделив *понимание* и *истолкование*, Флациус приходит к заключению о том, что главная задача герменевтики состоит в определении *субъективных мотивов, намерений и целей* автора. Для этого необходимы правила, позволяющие эксплицировать истинный (адекватный) смысл текста (Священного Писания в первую очередь). Как следствие, возникает требование первоочередного учета социальных, исторических, личных и др. предпосылок, которые когда-то, в свое время, обуславливали как самого автора, так, соответственно, и его произведение.

Итог герменевтических изысканий Флациуса можно выразить в формуле: от первичного понимания (предпонимания) к различным уровням и способам интерпретации и – далее – к максимально возможному пониманию.

Немецкое Просвещение инициировало очередной «пик» интереса к проблеме понимания, причем не только в сфере языка, но также истории. Появились попытки создать общую теорию понимания. Ближайшим предшественником новой герменевтической «волны» стал *И.К. Даннгауэр*, издавший в середине XVII века труд с эмблематическим названием *Hermeneutica Sacra, sive methodus exponendarum Sacrarum literarum*.

Через столетие после него на сцену выступили *И.М. Хладениус* и *Г.Ф. Майер* со своими работами по *интерпретации (Auslegung)*. В частности, И.М. Хладениус, профессор теологии и риторики в университете г. Эрлангена, обратил интерес, по преимуществу, к *историческому пониманию* и предпринял усилия по разработке как методов истолкования исторического материала, так и систематической концепции познания прошлого. Для своих целей он привлек *логику* в качестве совокупности приемов анализа исторических фактов, опираясь при этом на собственное учение о трех видах суждений.¹

В период с середины XVIII в. по середину XIX в. значительный вклад в существующие и вновь формирующиеся отрасли герменевтики внесли представители самых различных гуманитарных наук и дея-

¹ Три вида суждений суть суждения *единичные, общие в собственном смысле* и *высказывания о множестве* как единичном (совокупном) явлении. Логическое использование этих суждений вкупе с силлогизмами различной фигуры позволит, по мнению Хладениуса, решить проблему соотношения единичного, особенного и общего в историческом познании.

тели искусства: теологи *Ф. Люкке, В. Мейер, М. Эрнести*, филологи *Ф. Аст¹, А. Бёк, Ф.А. Вольф, Я. Гримм*, писатели-романтики *А.В. Шлегель, Ф. Шлегель, Новалис²*, историки *И.Г. Дройзен, Л. Ранке, Т. Моммзен*, историк права *Ф.К. Савиньи³* и многие другие. Отдельного внимания, безусловно, заслуживают классики темы *В. фон Гумбольдт* и *Ф. Шлейермахер*.

Высоко ценивший Гумбольдта Эрнст Кассирер утверждал, что «после того как Вильгельм Гумбольдт основал общую теорию языка, критическая “революция мышления” утвердилась и в этой области».⁴ Ранее существующие метафизические концепции происхождения языка, несмотря на свои различия, были согласны в том, что язык есть отражение сложившегося бытия. Гумбольдт заменяет это воззрение «более глубоким пониманием, в соответствии с которым язык не служит обозначению существующих объектов, а сам является необходимым основным средством объективации».⁵

Язык и понимание в теории Гумбольдта неразрывно связаны именно вследствие такого осознания языковой сущности: «Язык не есть продукт деятельности (*Ergon*), а деятельность (*Energeia*). [...]

¹ *Ф. Аст* акцентировал различие *понимания* и *объяснения*, создал «угадывающую» концепцию герменевтического круга (в процессе интерпретации необходимо «предугадать» основную идею, замысел и намерения автора, дух произведения в целом), а также определил проблему понимания как фундаментальную для герменевтики.

² По мнению *В. Дильтея*, «именно романтика, с которой столь тесно была связана наука о духе, а в первую очередь братья Шлегели и Новалис, [...] сформировали свободу проникновения во все самые чуждые сферы. Шлегели расширили горизонт понимания всего многообразия творений в языке и литературе [...] Они выработали новый взгляд на литературные произведения, опирающийся на исследование их внутренней формы». — См.: *Дильтей В.* Собрание сочинений: в 6 т. — Т. III. — Построение исторического мира в науках о духе. — 2004. — С. 140.

³ *Ф.К. Савиньи* выделил четыре типа истолкования: 1) «грамматическое», 2) «систематическое» (истолкование в совокупной взаимосвязи, в контексте), 3) «историческое» (учет исторической ситуации, в которой создавался текст), 4) «телеологическое» (экспликация смысла и цели закона или произведения).

⁴ *Кассирер Эрнст* *Идея и образ // Э. Кассирер* Избранное. Опыт о человеке. — М.: Гардарики, 1998. — С. 309. (Подобная «революция мышления» возможна, ибо «коперниканский переворот» И. Канта «распространяется по своему основному намерению не только на совокупность чистых *познавательных функций*. Повсюду, где обнаруживается творческая деятельность духа, из которой возникает определенное формирование бытия, можно задать вопрос, следует ли начинать исследование и анализ этого положения дел с “бытия” или надлежит вернуться к деятельности как подлинно изначальному». — Ср.: *Кассирер Эрнст* Указ. соч. — С. 308.)

⁵ *Там же*.

Язык представляет собой постоянно возобновляющуюся работу духа, направленную на то, чтобы сделать артикулируемый звук пригодным для выражения мысли. [...] Определение языка как деятельности духа совершенно правильно и адекватно уже потому, что бытие духа вообще может мыслиться только в деятельности».¹

Результатом творчества духа в сфере языкового выражения становится «внутреннее языковое сознание»: «В языке, в той мере, в какой он является реальным достоянием человека, различаются два конститутивных принципа: внутреннее языковое сознание (под которым я понимаю не особую силу, но всю совокупность духовных способностей относительно к образованию и употреблению языка, то есть лишь направление) и звук – постольку, поскольку он зависит от свойств органов и основывается на уже усвоенном. Внутреннее языковое сознание – это принцип, объемлющий язык изнутри, придающий ему изначальный импульс».²

Отсюда видно, что В. Гумбольдт, «в равной степени ученик Гердера и Канта» (по словам Э. Кассирера), рассматривает язык как постоянную деятельность, а не просто продукт, законченный результат. Язык выступает как перманентный процесс обновления, и по мере того, как этот процесс развивается, индивид все в большей и большей степени *понимает* создаваемый мир. Итог – в точном соответствии с И. Кантом: человек постольку способен понимать мир, поскольку сам его творит по собственному плану. Вместе с тем такая постановка вопроса означает, что «имя не просто присоединяется к готовому предметному представлению как внешний *знак*, в нем запечатлевается определенный путь, способ и направление познания».³

Стало быть, деятельный дух творит «языковое сознание», а через него – и сам язык. Дух и «языковое сознание», следовательно, являются источниками и «архитекторами», формирующими понимание. Вот что по этому поводу говорит сам Гумбольдт: «Люди понимают друг друга не потому, что передают собеседнику знаки предметов, и даже не потому, что взаимно настраивают друг друга на точное и полное воспроизведение идентичного понятия, а потому, что взаимно

¹ Гумбольдт В., фон Избранные труды по языкознанию. – М.: Прогресс, 1984. – С. 70.

² Там же. – С. 227.

³ Кассирер Эрнст Логика наук о культуре // Эрнст Кассирер Избранное. Опыт о человеке. – С. 20.

затрагивают друг в друге одно и то же звено цепи чувственных представлений и начатков внутренних понятий, прикасаются к одним и тем же клавишам инструмента своего духа, благодаря чему у каждого вспыхивают в сознании соответствующие, но не тождественные смыслы [...], когда [...] затронуто звено в цепи представлений, задета клавиша духовного инструмента, все целое вибрирует, и вместе с понятием, всплывающим в душе, согласно звучит все соседствующее с этим отдельным звеном, вплоть до самого далекого окружения».¹ Более вдохновенное и живописное изображение процесса достижения понимания трудно представить.

Языку присущи внешняя форма (по сути, совокупность грамматических форм) и внутренняя, придающая смысловое содержание понятиям, связывающая в единое целое звук и мысль (идею), конституирующая тем самым *понимание*.

В теории Гумбольдта язык структурирован субъективной и объективной сторонами.² Звуковой знак есть материя любого процесса языкового образования и подобен мосту между субъективным и объективным аспектами языка. Как *произносимый*, звук производится и формируется нами самими (субъективная ипостась). Как *слышимый*, он принадлежит окружающей и чувственно воспринимаемой среде (объективная составляющая). Легко заметить, что язык повсеместно оказывается *посредником* между бесконечной природой и человеком (*понимание* окружающего мира в языке и через язык), а также между одним и другим индивидуумом (*взаимопонимание* в коммуникации через диалог).

Однако сущность языкового понимания состоит, конечно же, не в звуковой передаче как таковой: «в структуре сложившихся форм языка необходимо увидеть результат творческой силы духа, который придает смысл артикулированным звукам речи. В результате много-

¹ Гумбольдт В., фон Указ. соч. – С. 165-166.

² В *Философии символических форм* Э. Кассирер выделяет три принципиальных противопоставления, существующих в мышлении и концепции В. фон Гумбольдта. Для них Гумбольдт пытается найти при изучении языка «критическую компенсацию и спекулятивное применение». Эти три принципиальные «дихотомии» суть: а) разделение духа на индивидуальный и «объективный» (с последующим преодолением этого «дуализма»); б) существование готовых («ставших») языковых форм и их же производный, опосредованный характер; с) различение формы и материи языка при общем конститутивном приоритете формы. – Ср.: Кассирер Эрнст *Философия символических форм*. – Т. 1. Язык. – С. 84-88.

образных актов смыслополагания складывается идеальное единство смысла, репрезентируемое в языке. В. Гумбольдт сделал акцент не на передаче людьми друг другу знаков предметов, не на точном воспроизведении значения понятия, а на актах синтеза [...]. Эти акты синтеза в актах понимания являются по сути дела речевыми актами, из совокупности которых складывается язык».¹

Поскольку любой язык обладает собственным «взглядом на мир» (Weltansicht), более того – он и есть «взгляд на мир», то отсюда ясно, что язык «обладает своего рода самостоятельным бытием по отношению к отдельному человеку, принадлежащему к данному языковому сообществу, и что язык, в среде которого вырастает человек, определяет вместе с тем его связь с миром и отношение к миру».²

Можно сделать обоснованное заключение, что в философии языка В. фон Гумбольдта проблема понимания не идентифицируется полностью с одним лишь языком и языковой деятельностью. Фундаментальной основой понимания является творческий дух и продуцируемое им «языковое сознание» (такой взгляд сложился, безусловно, под влиянием И. Канта). Понимание оказывается не только результатом логико-семиотического и семантического анализа *текста* или *исторического источника*. Понимание обязано своим возникновением синтетической деятельности сознания (духа) в целом и его спецификации в сфере языка. Формирующее влияние на возникновение понимания оказывают внутренняя и внешняя языковая форма, коммуникация и диалог. Итогом творчества всех этих ментально-языковых конституэнтов становится «взгляд на мир», формирование мира, что равнозначно его пониманию.

¹ Неретина С.С., Огурцов А.П. Пути к универсалиям. – С. 37.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – М.: Прогресс, 1988. – С. 512-513. (Пересказав это воззрение Гумбольдта и констатируя существующее положение дел в его концепции, Х.-Г. Гадамер делает затем весьма характерное для него заключение: «Важнее, однако, то, что лежит в основе этого высказывания, а именно что язык со своей стороны не обладает самостоятельным бытием по отношению к миру, который получает в нем языковое выражение (zur Sprache kommt). Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир. Таким образом, исконная человечность языка означает вместе с тем исконно языковой характер человеческого бытия-в-мире. Если мы хотим обрести правильный горизонт для понимания *языковой природы герменевтического опыта*, мы должны исследовать связь, существующую между *языком и миром*». – См.: Гадамер Х.-Г. Указ. соч. – С. 513.)

Свое концептуальное оформление проблема понимания получает в герменевтике Ф. Шлейермахера. Понимание в концепции Шлейермахера носит всеобщий, а не сугубо лингвистический характер. Соответственно этому, герменевтика является наукой о понимании вообще, понимании как таковом, а значит, представляет собою философскую, методологическую дисциплину.

Шлейермахер вполне обоснованно считал, что проблема истолкования текста не является узко методологической и частной задачей, относящейся лишь к истории или филологии, а выступает как более широкая, т. е. философская, проблема. Отсюда ясно, что понимание должно обладать сложной структурой в несколько уровней: от «гносеологического», философского (герменевтика как общая методология) до частного (историческая, филологическая, юридическая и другие виды герменевтики). Как следствие такого подхода появляется весьма привлекательная и эвристичная мысль о том, что понимание не является временной, периодически возникающей проблемой, связанной с тем, что в какой-то момент где-то появляется непонимание. Напротив, понимание принципиально незавершенно и представляет собою, можно сказать, *бесконечную задачу*.

Идея о *конструктивном и конструирующем* характере понимания, возникшая, безусловно, под влиянием философии языка В. фон Гумбольдта, придает всей проблеме обобщенный философский и культурологический смысл. Понимание возникает как результат двух конститутивных элементов – различного и тождественного начал в содержании сознания. Такой «полярностью» сознания обеспечивается, во-первых, *необходимость* понимания (требование нетождественного в сознании) и, во-вторых, *возможность* понимания вследствие общности человеческих природных характеристик, структур сознания и языка.¹ Тождественное и нетождественное в сознании находят свою «среду обитания» в *языке*. Как язык, так и понимание, состоят из объективного и субъективного уровней. Под объективным уровнем понимается надперсональность языка, его «интерсубъективное начало»,

¹ В своей семиотической модели коммуникации *Юрий Лотман* подчеркивал, что, наряду с общностью кодов коммуникаторов, необходимо и различие (впрочем, оно имеется всегда). Именно несовпадение кодов делает возможным понимание. По убеждению Ю.М. Лотмана, полное совпадение содержаний сознания и способностей людей делает коммуникацию бессмысленной: в этом случае просто нечего будет сообщать.

ибо возникает он *до* рождения конкретного индивида и, таким образом, принимает участие в формировании сознания и личности в целом. – Язык создает личность, проявляет свою «власть».

Вместе с тем, сформировавшаяся личность своей активностью в лингвистической области, в процессе коммуникации (момент активности, Шлейермахер особенно подчеркивает) начинает оказывать влияние на язык, развивает язык и тем самым в определенной степени изменяет саму структуру понимания. Стало быть, и долженствующий, нормативный язык, и индивидуально мыслящая личность взаимно обуславливают друг друга – в разной, правда, степени. Это означает, что процесс понимания есть вместе с тем процесс воображения, творчества, искусства. С этой позиции Шлейермахер рассматривал проблему герменевтического круга, сформулированную Ф. Астом: понимание целого происходит, исходя из смысла части, понимание частей – исходя из целого.

Объективный и субъективный аспекты «духа языка» формируют различные типы понимания: первый зависит от «предустановленной» грамматической структуры и предметного содержания («грамматическое понимание»), второй – от индивидуальных особенностей мышления и опыта понимающего.

Теория символизации, впервые введенная в разработанном виде в герменевтику Шлейермахером, станет в дальнейшем одной из конституирующих идей всех дисциплин, разрабатывающих проблему понимания. Согласно этой идее, символизация представляет собою *механизм* осуществления понимания и *способ бытия* разума. Это положение очень близко к символическим теориям Канта и Кассирера.

Однако необходимо заметить, что Шлейермахер, несмотря на устойчивое желание превратить герменевтику как теорию понимания в «универсальную» философскую дисциплину, несмотря на обращение в поисках основы понимания к уровню сознания, все же не сумел до конца преодолеть влияние частнонаучных герменевтических концепций. Это проявляется, прежде всего, в том, что проблема понимания связывается по преимуществу с языком, речью, диалогом, коммуникацией. В таком «редуктивизме» и заключается существенный недостаток концепции: проблема понимания вновь приобретает частный характер, лишается своей универсальности и с философского уровня перемещается в плоскость лингвистической, исторической,

психологической, литературоведческой методологии. Другими словами, Шлейермахер не смог реализовать свое стремление достичь в исследовании феномена понимания философского уровня.

Нет никаких сомнений в том, что язык – основная, главная сфера существования проблемы понимания на эксплицитном уровне. Необходимо согласиться и с тем, что любой конкретный процесс понимания, равно как и общефилософская методология понимания, всегда, в конечном счете, «упираются» в проблему языковой идентичности. Но также необходимо признать, что нельзя универсальную философскую проблему, – а, значит, проблему, имеющую основание в сознании, – сводить к одному – пускай даже главному – из ее проявлений.

У Шлейермахера отождествление понимания и языка фундируется следующим положением: «Мышление изготавливается посредством внутренней речи, и постольку речь сама есть лишь ставшая мысль».¹ Иначе говоря: понимание реализуется в мыслительной деятельности; мышление есть не что иное как обратная сторона речи; следовательно, процесс понимания может существовать лишь в сфере языка и посредством языка.

В приведенном умозаключении неправомерно употреблен принцип транзитивности: мышление = пониманию, мышление = языку, следовательно, понимание = языку. Нет необходимости доказывать, что мышление не тождественно внутренней речи. Конечно же, речь есть ставшая мысль (и то лишь – как правило). Но мышление не есть ставшая или невысказанная речь. Но именно на таком явном или неявном допущении (мышление есть речь) базируются почти все – от Шлейермахера до Гадамера – теории понимания как теории достижения языковой идентичности и аутентичности. Действительно, язык – дом бытия. Но дело в том, что у бытия несколько домов, хотя этот, быть может, самый любимый.

К «неязыковым» концепциям понимания, можно отнести описательную психологию и герменевтику *Вильгельма Дильтея*. В науках о духе понимание есть постижение душевной жизни, которая представляет собою *связь функций*, а именно функций сравнения, различения, измерения степеней, деления и связывания и т. д. Вся эта связь

¹ Цит. по: *Ракитов А. И.* Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера // *Историко-философский ежегодник* '88 / Отв. ред. *Н.В. Мотрошилова*. – М.: Наука, 1988. – С.158.

многообразных функций дана изнутри, в *переживании*.¹ Структура душевной жизни складывается из трех составляющих: интеллекта, жизни чувств и волевых действий.² Все части анализируются и описываются, главным образом, посредством применения *интроспекции* и *эмпатии* в совокупности, т. е. опять же через *непосредственное переживание*.³ В переживании взаимодействуют процессы *всего душевного склада*, и, таким образом, в этом психическом процессе дана именно та *связь*, что отсутствует в отдельных чувствах.

Такая душевная конституция определяет природу *понимания* нас самих и других: *объясняем* мы путем чисто интеллектуальных процессов, а *понимаем* через взаимодействие в постижении *всех душевных сил*. – В процессе понимания мы «исходим из связи целого, данного нам живым, для того чтобы сделать из него для себя постижимым единичное и отдельное. Именно то, что мы живем в сознании связи целого, дает нам возможность понять отдельное положение, отдельный жест и отдельное действие. Всякому психологическому мышлению присуща та основная черта, что постижение целого делает возможным и определяет истолкование единичного. Отображающая конструкция общей человеческой природы в психологии также должна придерживаться этого первичного способа понимания жизни. Испытанная связь душевной жизни должна остаться прочным, пережитым и непосредственно достоверным основанием психологии, как бы далеко она ни проникала также в экспериментальное единичное исследование».⁴

Из этого объемного фрагмента можно сделать несколько выводов. Прежде всего, обращает на себя внимание то общее впечатление, что здесь Дильтей выступает не как «чистый» психологист, хотя и говорит о психологии, а, скорее, как представитель «философии жизни». Тот «психологизм», который, несомненно, присутствует, имеет

¹ Дильтей В. Описательная психология. – СПб.: Алетейя, 1996. – С. 61.

² Там же. – С. 70.

³ «Само переживание невозможно интерпретировать посредством той системы различий, что картезианская философия сознания использовала для экспликации когнитивных актов: гносеологическое различие субъекта и объекта, внутренней сферы сознания и внешнего мира, реальной вещи и ее явления в сознании». – См.: Плотников Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – С. 95.

⁴ Дильтей В. Описательная психология. – С. 59-60.

своим предметом не отдельные, но многочисленные эмоции, чувства, внимание, переживание и т. д., а «жизнь» как таковую, «жизнь» как целостность, тотальность; именно ту жизнь, которая только и может постичь жизнь.

Необходимо также отметить, что Дильтей четко выделяет такой необходимый (как мы позже увидим) конститутивный элемент понимания как *функционализм*. Понимание отдельного только в его связи с целым есть как раз то самое понимание элемента ряда через закон ряда, т. е. функциональное понимание, которое займет свое подобающее место у И. Канта и марбургских неокантианцев.

Понимание через «взаимодействие всех душевных сил», которое противопоставляется Дильтеем объяснению «путем чисто интеллектуальных процессов», есть никакое другое понимание, кроме как содержащее сильный иррациональный, нерационализируемый и «невыразимый» элемент.¹ Короче говоря, согласно Дильтею, понимание в какой-то степени иррационально (внерационально), с чем трудно не согласиться.

Переживание, которое, как утверждает Дильтей, определяет природу понимания, в свою очередь само зависит от понимания, ибо «опытом жизни оно становится лишь при посредстве понимания».² Следовательно, нужно говорить о том, что существует единое и неразрывное *переживание-понимание*.

Помимо этого («психологического») типа понимания, Дильтей акцентирует внимание на другом важном способе – понимании через *историю*. В объективированных формах духа, например, в языке, мифах, религиозных обычаях, нравах, праве, внешней организации и т. д., содержится человеческое сознание, требующее своего постижения. На произведениях гениальных людей мы можем изучить энергетическое действие определенных форм умственной жизни. Те личности, которые энергично продвигаются вперед в рамках своего времени, становятся не только вождями своего времени, но и формируют «дух

¹ «Так как переживание непостижимо и никакое мышление не может проникнуть в него, поскольку знание само возникает лишь в нем, а осознание переживания всегда углубляется самим переживанием, то выполнение этой задачи оказывается бесконечным не только в том смысле, что оно всегда предполагает последующие научные процедуры, но в том, что она неразрешима по своей природе». – См.: Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. – С. 273.

² Плотников Н.С. Указ. соч. – С. 99.

времени». В свою очередь дух времени определяет некоторый «горизонт жизни», т. е. «ограничение мышления, чувства и воли, которым живут люди одного времени».¹ Отсюда ясно, что понять, что такое человек, мы можем «не путем размышлений над самим собой, и даже не посредством психологических экспериментов, а только лишь из истории».² В таком случае, как мы видим, *жизнь, история и понимание* суть одно и то же.

Дильтей описывает *феноменологический* уровень понимания, то есть процесс понимания в *эмпирическом* (а не в трансцендентальном) сознании. Он полагает, что благодаря «проникновению» (эмпатии и интроспекции) в сущность отношений между целостностью душевной жизни и отдельным актом сознания, мы можем рассматривать душевное содержание аналитически. В центре душевной связи находится «бодрствующий пучок» побуждений и чувств, который «сообщает интерес новому впечатлению, вызывает представление и придает известное направление воле. Интерес переходит в процесс внимания».³ Сознание, возбужденное вниманием, состоит из процессов, которые оформляют восприятие, формируют представление, воспоминание, образуют цель или идеал. Связь душевной жизни (своего рода единство сознания и чувств) лежит в основании возникновения интереса, внимания, усиленного возбуждения сознания, которое существует затем в постигающих (понимающих) процессах.⁴

Трудно переоценить вклад В. Дильтея в философию. Его достижения в области методологии гуманитарного познания и герменевтики, в разработке теории понимания, философии искусства и даже в «понимающей» социологии широко известны. Однако его искреннее заблуждение в том, что «формулы трансцендентальной философии относительно природы нашей способности к синтезированию представляют собой лишь отвлеченные и неподходящие выражения для этих свойств [различения и разделения] нашей душевной жизни»⁵, его убеждение в том, что «формальные категории абстрагируются из подобных [психических] первичных логических функций», а всякое «дис-

¹ Дильтей В. Построение исторического мира в науках о духе. – С. 225.

² Дильтей В. Описательная психология. – С. 71.

³ Там же. – С. 66.

⁴ Там же. – С. 66-67.

⁵ Там же. – С. 65-66.

курсивное мышление может быть изображено как более высокая ступень этих бессловесных мыслительных процессов»,¹ – все эти заблуждения и взгляды В. Дильтея не позволили ему достичь уровня трансцендентальной субъективности и открыть там первичный, фундаментальный источник *понимания*.

Г.-Г. Гадамер, признанный лидер современной герменевтики, справедливо не довольствуясь ограничением проблемы понимания сферой науки, обращается к искусству, морали, истории, философии и языку, видя в них области существования герменевтического опыта. Невозможно дать даже самый краткий обзор всей обширной концепции (даже нескольких концепций) понимания Гадамера. Можно лишь отметить, что, тематизация проблемы в многочисленных и крайне важных областях понимания не сопровождается исследованием феномена на первоначальном, трансцендентальном, уровне субъективности. Не изучив гносеологический механизм, не определив условий возможности, не проанализировав формы и принципы понимания, Гадамер сразу же онтологизирует этот феномен, полагая его не как одну из основных познавательных способностей человека, результатом «работы» которой действительно является «онтология Культуры», а как первичный опыт человеческого бытия в мире. Таковую постановку вопроса нельзя признать исчерпывающей и удовлетворительной, ибо онтологизация изначально познавательного явления без его предварительного критического (гносеологического) анализа может быть расценена как догматизм.

Краткий обзор основных концепций и парадигм понимания позволяет сделать вывод: несмотря на существовавшее стремление добраться до самых глубинных основ феномена понимания, никому до Канта этого сделать не удалось. Причина неудачных попыток достаточно очевидна: никто до Канта не исследовал уровень трансцендентальной субъективности настолько глубоко, скрупулезно и систематично. Никто не изучал саму *возможность* познания и гносеологическую структуру познающего субъекта. До рассмотрения уровня субъективности исследователи добивались, начиная с Аврелия Августина, но это была, большей частью, *эмпирическая* субъективность. Никто не смог, из тех, кто хотел, удержаться в сфере *чистой* (трансцендентальной) субъективности.

¹ Дильтей В. Описательная психология. – С. 24.

Это замечание ни в коей мере не может служить упреком, ибо возможность достижения этого уровня по существу своему *исторична*. – Философия в своем развитии должна была пройти длительный путь самоопределения и самопознания, чтобы, наконец, добраться до своей сущности и понять свою фундаментальную основу.

* * *

Универсальность, приобретенная проблемой понимания к настоящему времени, вырисовывается в виде проникновения феномена понимания в самые различные области знания: от философии, социологии, языкознания, логики, психологии, физики до теории перевода, концепции искусственного интеллекта, информационных систем, массовых коммуникаций, теории игр, теории принятия решений и мн. др. В таких разноуровневых и разноплановых областях исследования проблема понимания приобретает ограниченную, частную специфику и, как правило, сводится к различного рода наборам специальных операциональных действий. При этом теряется сущность понимания как гносеологического (философского) явления, разрушается еще до конца не созданная база общей теории понимания.

В нынешнем веке проблеме понимания «отдали дань» практически все значимые философские направления: неопозитивизм, философия жизни, феноменология, структурализм, лингвистическая философия, экзистенциализм, неореализм, аналитическая философия, критический реализм и даже психоанализ... Из-за обилия трактовок понимания не представляется возможным дать их хотя бы беглый обзор. Единственное, что характерно для всех школ – отсутствие общеполитической теории понимания, место которой занимает анализ фантастически многообразных отдельных аспектов феномена понимания. Такой анализ немаловажен и обязателен для постижения проблемы, но – нужно признать – не в силах заменить или компенсировать общую трансцендентальную концепцию.

Что же будет подразумеваться под пониманием в этой работе? Какой конкретный смысл будет иметь чрезвычайно многозначный, а порой и расплывчатый, дробящийся из-за частого и нестроного употребления, термин?

Естественно, дать полную, исчерпывающую дефиницию в самом начале работы, посвященной феномену понимания, невозможно,

да, пожалуй, и вредно. Но условиться о значении рабочего понятия, которое будет использоваться, уточняться и формулироваться, необходимо. Делать подробный обзор имеющихся в философской литературе бесчисленных «пониманий понимания» я считаю нецелесообразным: это без необходимости увеличит объем материала и уведет в сторону от основной темы. Не будет по тем же причинам проводиться и традиционное сопоставление таких понятийных дихотомий, как «знание» и «понимание», «объяснение» и «понимание», «интерпретация» и «понимание» и т. п. В монографии не осуществляется также терминологический анализ, поскольку в рассматриваемый период «понимающая» терминология еще не устоялась, и сущность самого процесса понимания выражалась в самых разнообразных лингвистических конструкциях.

В самом абстрактном и первичном виде *понимание* представляет собою процесс, в ходе которого заданная субъекту реальность через сложный комплекс процедур конституирования и придания смысла получает свое специфическое значение. Все полученные таким образом значения соединяются затем в целостную систему, в человеческую Культуру (понимаемую как *Bildung*), образуя, в конечном счете, всеобъемлющую, созданную субъектом и «поглощающую» его, *онтологию Культуры*.

Понимание как способ бытия сознания, если угодно говорить о бытии, существует всегда и не носит временного характера, в чем нужно согласиться с Ф. Шлейермахером. *Понимание* конституирует *знание* как свою артикулированную форму и как систематическое выражение своего единства. Синтетический характер понимания подразумевает обязательное формирование развитого единства собственно познавательного (теоретического), этического и эстетического компонентов в культурной деятельности. Понимание носит целостный, систематический характер, обладает многоуровневой структурой и комплексом конститутивных и регулятивных принципов.

Под общей теорией понимания здесь имеется в виду такая универсальная философская концепция, которая включала бы в себя все уровни человеческого понимания, начиная с трансцендентального и заканчивая историческим, лингвистическим, психологическим, филологическим... Эта теория должна содержать основные принципы и механизмы, формы, конкретные «инструменты», с помощью которых

понимание достигается в той или иной области знания и деятельности. Различные *конкретные* (частные) концепции понимания должны рассматриваться как *прикладные* по отношению к общей философской теории понимания.

II. Трансцендентальная парадигма понимания

Для того чтобы достичь фундаментального уровня понимания, необходимо проанализировать определенные разделы трансцендентальной философии И. Канта и немецкого неокантианства Марбургской и Баденской школ (Э. Кассирера и Г. Риккерта, прежде всего). Смысл и цель анализа состоит в экспликации содержащейся у этих философов теории понимания. Только на основе такого исследования можно решить поставленную двуединую задачу: выявить трансцендентальную концепцию понимания и, как следствие, получить возможность создать первоначальный абрис общей теории понимания.

На основе проведенного изучения и полученного материала можно сформулировать некоторые основные конститутивные и регулятивные принципы феномена понимания, выделить наиболее существенные уровни «бытия» понимания. Если цель будет достигнута, то понимание перестанет быть неким аморфным «полем», или «фоном», или «вчувствованием», но обретет четкую структуру уровней и принципов.

Постановка вопросов типа «Кант и проблема понимания», «Трансцендентальный метод Канта и проблема понимания» не должна казаться неожиданной. Дело здесь не только в том, что в философии Канта, подобно тому, как в философии древних, мы находим в «свернутом» (или «развернутом») виде все те проблемы, которые позже, – на протяжении вот уже двух столетий, – будут разрабатываться различными философскими направлениями. Необходимость вычленения указанной проблемы диктуется тем, хотя и не очевидным, но несомненным фактом, что в кантовской трансцендентальной философии, как мы позже увидим, заложены основы для разработки *общей* теории понимания.

Не Ф. Шлейермахер и не В. Дильтей сформировали универсальную концепцию понимания, – они изучали важные, но отдельные ас-

пекты и уровни этого феномена, – но именно Кант, который обычно не включается исследователями в число основоположников проблемы, создал предпосылки для ее комплексного анализа. По справедливому утверждению В.И. Молчанова, «односторонность современной герменевтики в сравнении с Кантом состоит в том, что онтологизация (в хайдеггеровском смысле) предпонимания и понимания делает бесплодными разговоры о том, как войти в герменевтический круг. Проблема герменевтического, т. е. вопрошающе-ответствующего, круга невозможна без постановки проблемы сознания, без анализа тех структур сознания, которые делают возможным предпонимание и истолкование. Это явилось [...] одной из причин того, почему реальная проблема понимания не нашла в философской герменевтике своего адекватного разрешения».¹

«Коперниканский переворот» Канта изменил и полностью перевернул философскую позицию «наблюдателя». На место Бога-субъекта, характерного для подавляющего большинства предшествующих систем, пришел Человек-субъект. Отныне, неизвестно каким образом полученное знание о *бытии*, уже не может быть положено в основание познания. Знание, претендующее на «божественный» статус (догматическое по своему определению), заменяется человеческим. Соответственно, философия должна заниматься не изречением спекулятивных суждений о том, что «нечто существует» и обладает такими-то предикатами, а исследованием познавательных способностей человека-субъекта.

Понимание как главная функция рассудка и разума, как функция схватывания и удержания в образных и понятийных формах приписанного человеком миру смысла и ценности, – такое понимание может быть осмыслено только на путях выяснения общих и формальных условий возможности познания. Трансцендентальный (критический) метод Канта впервые позволил обратиться к изучению общих условий, уровней и принципов понимания вообще, выбраться из непроходимой «трясины» дихотомий *объяснение – понимание, интерпретация – понимание* и т. п.

Именно трансцендентальная философия оказалась способной создать общефилософскую теорию понимания. У Канта такая теория

¹ Молчанов В.И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии.* – М.: Высшая школа, 1988. – С. 37.

заключена, – хотя и в неэксплицированном виде, – в комплексе трех *Критик* и представляет собою общие *формальные* условия связи знания, нравственности и красоты как фундаментальных характеристик человеческого познания и существования. В *способе* связи (конкретно) всех трех *Критик* и (в целом) теоретического и практического разума находится гносеологический (и онтологический) базис человеческого понимания.

Требует пояснения и обращение (наряду с Кантом) к неокантианской философии науки как источнику артикуляции проблемы понимания. Здесь сразу же возникает вопрос: можно ли однозначно связать традицией и единством школы кантовскую и неокантианскую философию? В зарубежной и отечественной литературе существует сквозная тема: в какой мере неокантианцы были кантианцами, и насколько далеко в своих собственных построениях отошли они от учителя. Возьмем, к примеру, одного только Э. Кассирера.

Почти все исследователи сходятся во мнении, что «ранний» Кассирер времен *Понятия о субстанции и понятия о функции*, – «правоверный католик». Но вот по поводу Кассирера периода *Философии символических форм* и более позднего времени мнения диаметрально расходятся. Одни считают, что теория «символических форм» – это расширение проблемного поля более ранних, традиционно кантианских исследований (так считал и сам философ). К тому же, как отмечается, Кассирер на протяжении всей философской жизни сохранил кантовский трансцендентальный метод как основополагающий принцип и инструмент своей философии.¹

Другие не сомневаются в том, что «поздний» Кассирер – «еретик», ибо, во-первых, перемещается с марбургской позиции на гегелевскую (по признанию самого философа, основа для *Философии символических форм* – гегелевская *Феноменология духа*). Во-вторых, Кассирер переносит акцент с факта математического естествознания как единственного ориентира наших знаний о мире на язык, миф, религию, искусство, историю и т. д. В-третьих, в поздних работах появ-

¹ Подобную и близкую к этой точку зрения можно найти в работах А.М. Грищенко, А.А. Кравченко, В.А. Савальского, В.Э. Сеземана, Б.В. Яковенко, Д. Бидни (Bidney), Фр. Кауфмана (Kaufmann), Г. Куна (Kuhn), Ф.Е. Мейера (Meier), А. Монтагю (Montagu), К.Е. Ноймана (Neumann), Дж.-П. Петерса (Peters) и др. См.: *Библиографический список*.

ляются романтические (т. е. неприемлемые для Канта) идеи об «органической форме» (в противоположность кантовской «рефлексивной форме») и «интеллектуальном созерцании». И, наконец, что, кажется наиболее важным и к тому же присуще всем марбургцам, – это гегелевский принцип тождества бытия и мышления, определенный «логический фанатизм» всей школы в целом и Кассирера в частности.¹ (Эти аргументы приведены в книге К.А. Свасьяна²).

Существуют и точки зрения «третьего пути», подобная той, которой придерживается Д.Ф. Верен, утверждающий, что Кассирер более кантианец, чем вся Марбургская школа в целом.³

Нет необходимости включаться в дискуссию. Думается, куда важнее другое: рассмотреть и выявить в философии Канта те проблемы и темы (прежде всего касающиеся в той или иной степени проблемы понимания), которые станут позже для неокантианства постоянными и «неизбежными». Не вступая в спор по вопросу о «правоверности» неокантианства, ибо это никак не входит в задачу книги, ниже я попытаюсь показать, что, несмотря на отход от Канта в некоторых вопросах, все же, в целом, и марбургцы, и баденцы не только «вышли из кантовской шинели», но и продолжали ее носить всю свою жизнь, хотя и перешитую, но неизменно узнаваемую.

Так же как и Кант, Кассирер и Риккерт начинают исследование понимания с его первичного (трансцендентального) уровня и описывают те же принципы понимания, которые открыл их великий предшественник. Здесь, во Введении, не хотелось бы проводить сопоставление подходов к проблеме понимания Канта, с одной стороны, и Кассирера и Риккерта, – с другой. Общность и близость, «родственность» их позиций, – а значит и правомерность их объединения в рамках заданной темы, – будет, надеюсь, раскрыта в основном тексте монографии. Сейчас же, чтобы не предвосхищать основных результатов и выводов работы, можно ограничиться общей констатацией: философия Канта и неокантианства – по крайней мере, в разработке про-

¹ Аналогичные взгляды разделяют: К.С. Бакрадзе, В.А. Жучков, А.Ф. Зотов и Ю.В. Воронцова, К.А. Свасьян, Г.В. Тевзадзе, А. Фауст (Faust), Фел. Кауфман (Kaufmann), Ф. Линдер (Leander), В. Маркс (Marx), Х. Ноак (Noack), У.М. Урбан (Urban), В. Веркмайстер (Werkmeister) и др. См.: *Библиографический список*.

² *Свасьян К.А.* Философия символических форм Э. Кассирера. – Ереван, 1989.

³ *Verene D. P.* Introduction // *Cassirer E.* Symbol, myth, and culture. – New-Haven – London: Yale Un. Press, 1979.

блемы понимания – выступает как тематически и методологически единое и целое образование.

Подход к проблеме у названных философов является нетрадиционным: его нельзя назвать ни психологическим, ни онтологическим, ни герменевтическим. Это трансцендентальный подход. Под ним понимается, как его классически сформулировал Кант, исследование условий возможности предметности и опыта, движение от проблемы к предмету («обратное заключение»), от предмета к его условиям (регрессивный синтез) и вместе с тем творческую работу созидания объектов разного рода. Трансцендентальный подход конституирует феномен понимания под углом зрения возможности, априорных форм, условий и принципов понимания вообще. А это значит, что появляется предпосылка для последующей разработки общей теории понимания, на которой базируются все частные и специальные методологии понимания.

Литература в отечественной и мировой философии по различным проблемам, касающимся Канта, поистине необозрима. Проблеме понимания в различных ее аспектах также посвящено огромное количество работ. Но объединение всех трех составляющих – И. Канта, неокантианства и проблемы понимания – не предпринималось в философских исследованиях. По крайней мере, исследования, посвященные более или менее *целостному* и *систематическому* рассмотрению проблемы понимания у Канта или в неокантианстве, мне неизвестны. Вполне вероятно, что это связано с тем, что проблема понимания на философском уровне была, условно говоря, «монополизирована» герменевтикой и смежными направлениями. Этот факт может объяснять, почему проблема понимания не получила до сих пор общепризнанного концептуального завершения. Монография как раз и стремится заполнить образовавшуюся лакуну.

Считаю необходимым сказать об основных методологических принципах и установках, лежащих в основе исследования.

Двоякая цель монографии требует использования историко-систематического метода, способного не только эксплицировать и четко артикулировать проблему понимания, порой неявно содержащуюся у философов, но и сделать некоторые основные наброски к общей структуре понимания как такового.

Проблема понимания, как было уже сказано, не сводится к лингвистической проблематике. Понимание возникает и становится значимым не в языке, а значительно раньше. Уровень языка, еще раз повторю, это важнейший и наиболее развитый, сложный слой проблемы понимания. Но он не единственный и не основополагающий.

Гносеологический подход к проблеме понимания предполагает, что существуют различные уровни изучаемого феномена, а значит, необходимо отыскать такой, который лежит в основании понимания как такового и любого специального, конкретнонаучного понимания. Трансцендентальный анализ понимания предполагает изучение условий, чистой формы и механизмов и принципов понимания. Поскольку способность понимания представляет собою наиболее глубинную и фундаментальную структуру познавательной способности в целом, постольку и принципы понимания будут совпадать (основываться) с принципами трансцендентализма как такового, т. е., говоря обобщенно, с априорными принципами первоначального конституирования предметности.

Методологическим основанием работы является представление о том, что опыт понимания не противоречит научной идее метода, в противоположность тому, как полагал Г.-Г. Гадамер¹, но наоборот, рассмотренный под философским углом зрения, этот опыт обнаруживает свою смысловую структуру и расчлененность. Как говорил Гегель, истинный метод есть деяние самого дела. Рассматривая понимание с критической точки зрения, т. е. выявляя условия возможности и формы конституирования, не вторгаясь в процесс понимания с заранее определенными (догматическими) представлениями и схемами, мы имеем гарантию «открытости» и «непотаянности» изучаемого феномена, возможность того, что понимание в своем движении раскроет нам свою суть.

Необходимо признать, что понимание – это не монополия одной лишь герменевтики (и ее различных школ). Категория понимания является одной из основополагающих в современных теориях познания, в эпистемологии и философии науки в частности. Это означает, что любая гносеология и методология необходимо должна включать в се-

¹ «Эта структура герменевтического опыта, столь решительно противоречащая научной идее метода, основывается в свою очередь на подробно изложенном нами характере свершения, свойственном языку». – См.: Х.-Г. Гадамер *Истина и метод*. – С. 535.

бя в качестве первичной и исходной (аксиоматической) категорию понимания. Это также означает, что на пути критического, гносеологического анализа понимания снимается противоположность между естественными и гуманитарными науками, ибо и те и другие заинтересованы в разрешении проблемы первоначального конституирования предметности, т. е. проблемы понимания. Хотя определенные различия (не противоположности!) все же остаются.

При рассмотрении понимания с точки зрения его условий существования и априорных форм конституирования устраняется противоположность между пониманием как способом и методологией познания и пониманием как способом бытия человека в мире. Понимание становится – и этого не смогла достичь герменевтика – гносеологической, но вместе с тем и онтологической, структурой бытия. Сконструированная пониманием предметность (гносеологический аспект) воплощается в различных объективированных формах, создавая тем самым подлинную онтологию *человеческого* бытия. Можно сказать, что при таком подходе выделение гносеологических и онтологических сторон в понимании является аналитико-принудительной, даже насильственной процедурой, разрушающей первоначальное единство.

В заключение хочу принести свои извинения читателю за перегруженность книги цитатами и примечаниями (особенно в §§ 3, 4, 5). – Однако такова особенность историко-философских работ.

Приступая к анализу критической философии, я хочу взять в качестве напутствия самому себе слова Э.Ю. Соловьева, сказанные им о Канте: «В последние годы я просто запретил себе презумпцию “преодолительно-критического” отношения к кантовскому наследию. Я далек от того, чтобы видеть в Канте мыслителя, через которого в известный момент истории “сам Бог говорил с людьми”. И все-таки мне хотелось бы, чтобы в общении с его сочинениями мы в некоторых случаях брали пример с богословов-экзегетиков, которые полностью доверяют скрытой мудрости толкуемого текста».¹

¹ Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. – М.: Прогресс-Традиция, 2005. – С. 9.

Глава первая

Экспликация проблемы понимания в философии И. Канта

§ 1. «Коперниканский переворот» И. Канта как актуализация проблемы понимания

В Предисловии ко второму изданию *Критики чистого разума* И. Кант утверждает тот факт, что из своих занятий геометрией Фалес (или кто-то другой) понял, что его задача состоит не в исследовании того, что он усматривал в фигуре или ее понятии, а в том, чтобы создать фигуру посредством того, что он сам *a priori* мысленно вложил в нее и показал путем построения. Он понял, что иметь о чем-то верное знание он может лишь в том случае, если приписывает вещи только то, что необходимо следует из вложенного в нее им самим сообразно его понятию.

Позже, в Новое время, констатирует Кант, ученые осознали, что *разум видит только то, что сам создает по собственному плану*; что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу. Ибо в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем.

«Разум, – заключает Кант, – должен подходить к природе, с одной стороны, со своими принципами, лишь сообразно которым согласующиеся между собой явления и могут иметь силу законов, и, с другой стороны, с экспериментами, придуманными сообразно этим принципам для того, чтобы учиться у природы, но не в ранге школьника, который позволяет учителю подсказывать все, что тому благодарассудится, а в качестве судьи, заставляющего свидетеля отвечать на предлагаемые судьей вопросы. Поэтому даже физика обязана столь благоприятной для нее революции в способе своего мышления ис-

ключительно лишь блеснувшей идее – сообразно с тем, что сам разум вкладывает в природу, искать (а не измышлять) в ней то, чему он должен научиться у нее и чего он сам по себе не познал бы. Тем самым естествознание впервые вступило на надежный путь науки после того, как в течение многих веков двигалось вокруг да около».¹

В чем же заключалась причина того, что ученые долгое время не могли найти верный путь для своей науки? Какие изменения произвела революция, свершившаяся в математике и естествознании?

Кант предлагает свой ответ: до сих пор считали, что наши знания должны сообразовываться с предметами. При этом кончались неудачей все попытки через понятия что-то априорно установить относительно предметов, что расширяло бы наше знание о них. Поэтому следовало бы попытаться выяснить, не разрешим ли мы задачи метафизики более успешно, если будем исходить из предположения, что предметы должны сообразовываться с нашим познанием. Эта позиция лучше согласуется с требованием возможности априорного знания о предметах, которое должно установить нечто о них *раньше*, чем они нам даны.²

В *Пролегоменах*, размышляя над вопросом, как возможна сама природа, Кант отметит, что закономерность в связи явлений, т. е. природу вообще, мы не можем познать ни из какого опыта, так как сам опыт нуждается в таких законах, а priori лежащих в основе его возможности. И затем сделает свой знаменитый вывод: «... рассудок не черпает свои законы (а priori) из природы, а предписывает их ей».³

Если мы не примем эту позицию, то наши знания будут определяться случайным, незаконосообразным, т. е. субъективным, образом, «ибо повсюду, где “вещи” определяют “понятие”, а не понятие вещи, можно прийти только к случайному, а не общезначимому и необходимому знанию».⁴

Таким образом, Кант совершает «коперниканский переворот», или «революцию в мышлении». Сущность нового типа философствования и мышления в целом состоит в том, что Кант осуществляет переход от «философии объективности», исходящей из независимого

¹ КЧР, АА III, XIII-XIV; Т. 2 (1), С. 15; В XIII – В XIV.

² КЧР, АА III, XVI; Т. 2 (1), С. 17; В XVI.

³ Кант И. Пролегомены... // Соч.: в 8 т. – Т. 4. – С. 79-80; § 36.

⁴ Кассирер Эрнст Жизнь и учение Канта. – СПб.: Университетская книга, 1997. – С. 95.

существования материальных объектов, которые мы, однако, в сложном и многоступенчатом процессе познания можем адекватно [адекватно чему?] познавать, к «философии субъективности».¹

«Кантовское изменение образа мыслей, – полагает Герхард Функе, – состоит в том, чтобы разъяснить, что пространственный мир как эмпирическая реальность вне нашего сознания, обусловлен тем не менее этим сознанием и его способами понимания и восприятия: таким образом, мир для нас предстает как мир явления, определенный формами осознания».²

Кант приписывает субъекту «трансцендентальную функцию для всего, что может быть объектом созерцания, восприятия и опыта, как система восприятий, и что именно благодаря этому может быть частью природы и мира явлений, который один только и доступен познанию человека: чистые формы чувственного созерцания, пространство и время, предписывают многообразному, аффицирующему наши чувства, формы, в которых оно только и может являться нам, а значит, становиться объектом для нас».³

Синтез, – формулирует М.К. Мамардашвили, – есть «основание не логическое, а трансцендентальное. То есть существует некая распростертость, минимум существования, событие-минимум, событие “я мыслю”, после которого мы только и можем отсчитывать мир. Отсчитывая от него – у нас есть мир. Ниже его – мира нет».⁴

Многообразное конституируется не только формами чувственного созерцания, но – одновременно – понятиями (категориями), цель которых – создать *предмет познания*. Этот потенциальный предмет конституируется непременно *по правилам* соединения многообразного в опыте. Только правила способны придать неопределенному чув-

¹ «Главная особенность кантовской реформы – четкое и фундаментально обоснованное проведение границы между трансцендентным, эмпирическим и трансцендентальным. Критическая философия утверждает, что понятие бытия не может играть роль универсального обобщения всего сущего, что мир не является онтологически однородным и, следовательно, метафизика, начиная с известного уровня, имеет дело не с бытием самим по себе, а со своими априорными структурами». – См.: Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. – М.: Издательство Московского университета, 1986. – С. 203.

² Funke G. Von der Aktualität Kants. – Bonn: Bouvier, 1979. – S. 35-36.

³ Тушинг Б. Послесловие немецких эдиторов // Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. – Т. 2(2). – С. 555.

⁴ Мамардашвили М. Кантианские вариации. – М.: Аграф, 1997. – С. 309.

ственному многообразному определенную предметную форму. Сами же правила заключены во всеобщих трансцендентальных законах, «какие чистый рассудок дает *a priori*, ибо эти законы касаются лишь возможности природы (как предмета [внешних] чувств)». ¹ «Общее руководство» всем процессом конституирования предмета познания (или опыта, или природы) осуществляет *разум*, предписывающий рассудку и чувственности *регулятивные* законы.

Всякое познание *необходимо* требует понятия – все равно, какого: научно «отточенного» и «отшлифованного» или же обыденного, «неряшливого». Каким бы оно ни было, – понятие всегда является *правилом* для созерцаний, т. е. категорическим требованием соединять многообразное чувственное содержание сообразно его пространственным и временным характеристикам. Однако в основе всякой необходимости всегда лежит некое *трансцендентальное условие*. Это означает: должно существовать трансцендентальное основание единства сознания в синтезе многообразия всех наших созерцаний. – Стало быть, у нас, безусловно, имеется трансцендентальное основание понятий о предметах вообще, об объектах как таковых. – Ибо, в противном случае, мы вообще не могли бы мыслить никакой предмет, поскольку любой предмет есть *нечто* = *X*, *нечто*, понятие о котором выражает необходимость трансцендентального *синтеза*.

Это первоначальное и трансцендентальное условие Кант называет *трансцендентальной апперцепцией*, или чистым, изначальным, неизменным сознанием, или представлением *Я мыслю*.² Без этого единства сознания невозможно никакое познание; более того – «даже самое чистое объективное, а именно единство понятий *a priori* (пространства и времени)³, возможно лишь благодаря отнесению созерцаний к апперцепции». ⁴ В таком случае, нумерическое (численное) единство апперцепции *a priori* лежит в основании всех понятий точно

¹ *Критика способности суждения*, AA V, 179; Т. 4, С. 99; Введение, п. IV. [Далее цит. как: КСС.]

² *КЧР*, AA IV, 106-107; Т. 2(2), С. 156-157; А 106-107.

³ Не могу не отметить, что априорные формы чувственного созерцания (пространство и время) Кант называет, по-видимому, оговорившись, *понятиями*. После Канта только, пожалуй, *Герман Коген* и его «однокашники» по Марбургской школе полагали пространство и время *понятиями*. Впрочем, можно вспомнить *Аврелия Августина*, считавшего *время* *понятием*.

⁴ *КЧР*, AA IV, 107; Т. 2(2); С. 157; А 107.

так же, как многообразие пространства и времени лежит в основании созерцаний чувственности.¹

«Должно быть *возможно*, – утверждает Кант, – чтобы я *мыслю* сопровождало все мои представления; в противном случае во мне представлялось бы нечто такое, что вовсе нельзя было бы мыслить, иными словами, представление или было бы невозможным, или по крайней мере для меня не существовало бы. То представление, которое может быть дано до всякого мышления, называется *созерцанием*. Все многообразное в созерцании имеет, следовательно, необходимое отношение к [представлению] я *мыслю* в том самом субъекте, в котором это многообразное находится».²

Таким образом, трансцендентальное единство апперцепции создает из всех возможных явлений, которые могут сосуществовать в одном опыте, взаимосвязь согласно законам, а значит – предмет познания. Отсюда с необходимостью следует, что «условия *a priori* возможного опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта».³ Трансцендентальная функция субъекта заключается, стало быть, в том, что он целиком, от первой ступени опыта до последней, конституирует предмет познания.

Такой подход к познанию, такую постановку вопроса нельзя признать традиционной и привычной. Кант это прекрасно осознает и предупреждает возможные недоумения и возражения: «Мысль о том, что природа должна сообразоваться с нашим субъективным основанием апперцепции и даже зависеть от него в отношении своей закономерности, кажется странной и нелепой. Но если принять в соображение, что сама по себе эта природа и есть не что иное, как совокупность явлений, стало быть, не вещь сама по себе, а только некоторое множество представлений в душе, то мы не станем удивляться тому, что природу следует усматривать в коренной способности всего нашего познания, а именно в трансцендентальной апперцепции, [т. е.] в том единстве, лишь благодаря которому она только и может называться объектом всякого возможного опыта, т. е. природой; и мы согласимся также с тем, что именно в силу данного обстоятельства это единство можно познать *a priori*, стало быть, как необходимое, между

¹ КЧР, АА IV, 107; Т. 2(2); С. 157; А 107.

² КЧР, АА III, 131-132; Т. 2(1), С. 203; В 131-132.

³ КЧР, АА IV, 111; Т. 2(2), С. 161; А 111.

тем как это было бы совершенно невозможно, если бы она была дана *сама по себе* независимо от первых источников нашего мышления. В последнем случае я бы не знал, откуда нам заимствовать синтетические положения такого всеобщего единства природы; их пришлось бы получать от предметов самой природы. Но так как это возможно лишь эмпирическим путем, то отсюда можно было бы вывести только случайное единство, весьма далекое от той необходимой связи, которую мы имеем в виду, когда употребляем слово "природа"». ¹

Столь значительный по объему, но в такой же мере содержательный фрагмент из первого издания *Критики* включает в себя, в числе прочего, предвосхищение той ситуации в современной Канту метафизике, которая возникла после выхода в свет в 1781 г. революционного философского труда. Действительно, радикальный поворот в философии осознавался и современниками и потомками не без труда. Даже в наше время, спустя двести с лишним лет после выхода *Критики чистого разума*, нельзя сказать, что проблемы, поднятые Кантом, в значительной степени осмыслены, а рецепция трансцендентальной философии является адекватной этому великому учению.

«Революция в мышлении» началась с размышления разума о самом себе, исследования своих источников и основоположений. Лишь после такой «очищающей» критики можно говорить о предметах. В результате *критики* стало возможным истинное обоснование важнейших философских понятий «субъективности» и «трансцендентального». После Канта появилось понимание, «что то и другое может быть определено только вместе и посредством друг друга: так как именно новое *отношение*, которое они получают друг к другу, составляет существенное и своеобразное нового содержания, которое они получают благодаря критике разума». ²

Пространство и время как априорные созерцания, понятия величины и числа, постоянства и причинности и многие другие, даже идея свободы, – все они необходимым образом содержат в себе момент «субъективности»: «Эта "субъективность" означает лишь то, что утверждает вообще трансцендентальный переворот; она определяет в качестве исходного пункта не предмет, а специфическую закономерность познания, к которому должна быть сведена определенная форма

¹ КЧР, АА IV, 114; Т. 2(2), С. 165; А 114.

² Кассирер Эрнст Жизнь и учение Канта. – С. 139.

предметности (будь то теоретического, этического или эстетического характера). Как только это понято, сразу же исчезает тот оттенок “субъективного”, который придает данному утверждению видимость индивидуального и произвольного. [...] Следовательно, необходимость начинать со своеобразия *функции* познания, чтобы в ней определить своеобразие *объекта* познания, – такова “субъективность”, о которой здесь только и идет речь».¹

Но это – не та субъективность «человеческой природы», как ее понимали Локк и Юм, а та «субъективность, которая находит свое выражение в науках, в методе геометрической конструкции или в арифметическом исчислении, в эмпирическом наблюдении и измерении или в проведении физических экспериментов».²

Таким образом, трансцендентальная философия имеет возможность и должна заниматься различными формами предметности. Вместе с тем, «каждая предметная форма доступна ей только через опосредствование определенной формой познания. Поэтому материал, на который она направлена или к которому она относится, – всегда уже каким-то образом оформленный материал. Трансцендентальный анализ выявляет и открывает, как предстает “действительность”, рассмотренная посредством геометрии или математической физики, что она означает в свете художественного созерцания или с точки зрения этического долженствования. Однако на вопрос, что есть эта действительность “сама по себе”, обособленная от связи со специфическими духовными способами восприятия, он ответить не может. Ибо этот вопрос вновь вернул бы философию в пустоту абстракции, лишил бы ее прочного основания».³

Трансцендентальный идеалист, как говорил Герман Коген, использует трансцендентальный метод и исходит из научного опыта: «Его первой заповедью является: того, с чего должен начинаться любой опыт, нельзя избегать. Таким образом, его первым шагом является отвлечение от материи опыта, для него она не является началом любого мышления. Он воспринимает, в первую очередь, не мир вещей, до любого опыта, чтобы затем постигнуть его с опытом в его возможной априорной истине – невозможное требование! А так как

¹ *Кассирер Эрнст* Жизнь и учение Канта. – С. 139-140.

² *Там же.* – С. 141.

³ *Там же.* – С. 141-142.

он ничего другого и ничего ранее не мог знать, кроме возможности опыта, то по этой причине порядок «рефлексивных понятий» материи и формы в его коперниканском духе поменялся: первым, что следует искать, является форма закона как форма опыта. Он является истинным априори. Предмет должен вращаться вокруг нее, в этом вращении он и может впервые возникнуть».¹

Коперниканский переворот, т. е. «спуск» с теоретических, но вместе с тем и догматических, «высот» предшествующих систем метафизики и погружение в «плодотворную глубину опыта», позволил Канту обратиться к вопросу происхождения и конституирования знания (опыта), к проблеме понимания восприятий прямо и непосредственно. – Ибо понимание ведет свое происхождение от рассудочного категориального синтеза, применения темпоральных схем и априорных основоположений. Не менее значимую роль играют в конструировании понимания идеи разума, но, конечно же, на более «высоком» уровне этого интеллектуального феномена.

Стало быть, обращение Канта к трансцендентальной субъективности с намерением выяснить, «как возможны синтетические суждения *a priori*?», есть вместе с тем актуализация *проблемы* понимания на уровне его первоначального предметного конституирования, экспликация *процесса* понимания в трансцендентальных априорных синтетах схватывания в созерцании, воспроизведения в воображении, рекогниции в понятии, в применении схематизма и основоположений.

* * *

По поводу основных положений «коперниканской революции» И. Канта за два последних столетия сломано немало копий. За эти утверждения Кант получил значительное количество критических замечаний и даже обвинений. На их же основе были созданы целые философские школы кантовских продолжателей и ряд направлений, считающих Канта в той или иной степени своим предшественником.

С какими намерениями Кант осуществил свой знаменитый «переворот»? Почему возникла необходимость реформировать метафизику и науку? Имелись ли у Канта прагматические цели при создании трансцендентальной философии?

¹ Коген Г. Теория опыта Канта. Глава 16. Система критического идеализма. // Вопросы философии. Перевод В.Н. Белова. – 2006, № 4. – С. 167.

Общий ответ на эти вопросы дал Г. Коген: «Но в самом ли деле “не намереваются ничего резать”, если познавательно критически затачивают нож? То, что мы намереваемся резать, есть не что иное, как наука в своих основных понятиях и предпосылках. Тем, что мы их открываем и упорядочиваем, мы подтверждаем трансцендентальную ценность априорных условий и демонстрируем, что занимаемся критической философией по трансцендентальному методу. При этом, разумеется, у нас нет задачи антиципировать методы науки, но, скорее, их подтвердить».¹

Следует также отметить, что люди, которых прежде всех касалась кантовская «коперниканская революция», т. е. ученые, правильно поняли ее смысл, а также цели Канта. Макс Планк по этому поводу, в частности, писал: «Кант учил не тому, что человек просто предписывает природе ее законы, он учил, что человек, формулируя законы природы, добавляет и кое-что от себя».²

Другой величайший физик, хорошо разбиравшийся в вопросах методологии познания, – Альберт Эйнштейн, – прямо и недвусмысленно указывал: «Физические понятия суть свободные творения человеческого разума и не однозначно определены внешним миром, как это иногда может показаться».³

Современные исследователи говорят, по сути, то же самое: «Физическое содержание системы не исчерпывается каким-либо одним теоретическим языком, посредством которого можно было бы выразить переменные, способные принимать вполне определенные значения. Различные языки и точки зрения на систему могут оказаться дополнительными. [...] Неустраняемая множественность точек зрения на

¹ Коген Г. Указ. соч. – С. 155.

² Планк Макс Религия и естествознание // Вопросы философии. – 1990, № 8. – С. 32.

³ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М.: Наука, 1965. – С. 30. В Послесловии к этой книге С.Г. Суворов таким образом описывает эйнштейновскую «теорию познания естествоиспытателя»: «От опыта нет пути к построению теории. Понятия и теории имеют не опытное происхождение, но и не априорное. Они суть свободное изобретение разума, которое оправдывается только в сопоставлении конечных выводов с опытом. Естествоиспытатель отбирает минимальное число простейших «кирпичей» для фундамента и на этом «концептуальном фундаменте» строит внутренне наиболее совершенную теорию. Непосредственная цель теории – упорядочение наших восприятий. Если это достигается, то мы можем полагать, что поостренная нами теория в какой-то мере соответствует внешнему, всегда закрытому от нас, миру, соответствует постольку, поскольку восприятия являются следствием протекающих в нем процессов. Такова схема познания Эйнштейна». – См.: Эйнштейн А., Инфельд Л. Указ. соч. – С. 296.

одну и ту же реальность означает невозможность существования Божественной точки зрения, с которой открывается “вид” на всю реальность. [...] Реальность, изучаемая физикой, есть не что иное, как конструкция нашего разума, а не только данность».¹ Они же утверждают: «Мы убеждены, что столь быстрая и глубокая перестройка наших взглядов на мир свидетельствует о значительной роли, отводимой в нашем восприятии природы построениям нашего разума».²

Подобные примеры можно мультиплицировать. Суть дела останется, однако, прежней: именно ученые, непосредственные участники законосообразного, систематического процесса познания, называемого наукой, первыми (после Канта) поняли природу и сущность своей науки и гносеологического действия как такового.

Что же это такое, – «кое-что от себя», как выразился М. Планк? Что это за законы, с которыми разум (точнее – рассудок) должен подходить к природе, чтобы познать ее? Какие законы *a priori* лежат в основе возможности опыта? И какие, наконец, законы рассудок предписывает природе?

Именно с этого круга вопросов, а также с анализа синтетической деятельности рассудка мы начинаем изучение проблемы понимания в критической философии И. Канта.

§ 2. Трансцендентальные условия возможности опыта

В основе любого познания лежат трансцендентальные условия возможности опыта, которые опираются на свою основу – трансцендентальную апперцепцию, придающую мышлению форму.

Вспомним, что в первом приближении *понимание* представляет собою процесс, в ходе которого «заданная» субъекту реальность через сложный комплекс процедур конституирования и придания смысла получает свое специфическое значение.

Если соотнести это определение с кантовскими словами о том, что разум подходит к природе с принципами, сообразно лишь с кото-

¹ Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой. – М.: Прогресс, 1986. – С. 289-290.

² Там же. – С. 363-364.

рыми явления могут иметь силу законов (т. е. приобретать необходимость и общезначимость через синтетическое единство), то мы увидим, что «комплекс процедур», конституирующих смысл и значение заданного предмета, и «принципы», согласно которым явления приобретают силу закона (общезначимость, объективность), по сути – одно и то же. И процедура (точнее то, что лежит в основе этих процедур), и принципы суть некие обязательные, общезначимые для всех людей структуры возможности опыта или даже некий алгоритм, согласно которому протекает человеческий опыт. Именно здесь, на этом уровне и в этих структурах, коренится возможность понимания как такового.

Без совпадения (в той или иной степени) структур возможности опыта и структур Мира понимание невозможно. Х. Ортега-и-Гассет, *выходец из Марбурга*, сравнивает познавательную деятельность субъекта с сетью, опущенной в воду. Одни предметы сеть пропускает, другие – задерживает в себе. Таков и субъект, чья функция – селекция. Из бесконечности элементов, составляющих реальность и аффицирующих чувственность, индивид отбирает и задерживает в себе только те, чья форма и содержание совпадают с «клетками» его «сети». Все остальное, несовпадающее, остается вовне, не воспринимается, игнорируется и, следовательно, *для субъекта* не существует. Так и происходит с чувственностью: волновые колебания принимаются зрительным и слуховым аппаратом человека лишь в определенном диапазоне. Неизвестными (и, следовательно, *для нас* не существующими) остаются цвета и звуки, лежащие за тем или иным пределом.¹

Здесь необходимо дополнение: все живые существа на Земле своим чувственным аппаратом отличаются от человеческого. Сравним чувственные «картины мира» человека и, например, собаки. Человек обладает цветным зрением, посредственным слухом и обонянием, мощным аппаратом синтетического рассудочного мышления, разумом. У собаки зрение черно-белое, обоняние в десятки раз лучше человеческого, прекрасный слух, слабо развитая рассудочная деятельность. Будут ли идентичными чувственные «картины мира» человека и собаки? – Вопрос даже неуместен!

Мир человека – цветной мир, поддающийся рассудочно-разумному пониманию с помощью многочисленных и разнообразных

¹ Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? – М.: Наука, 1991. – С.45-46.

культурных форм (язык, искусство, мифомышление, философия, религия, нравственность, наука, социальный опыт и т. д.). Это – мир, сконструированный самим человеком (человечеством).

Мир собаки – черно-белый, в цветовом отношении непривлекательный, с потрясающим богатством запахов и звуков. Иначе: мир человека – цветовой сконструированный универсум; мир собаки – фантастическая «коллекция» запахов.

Кроме того, существуют и другие обитатели планеты, воспринимающие, к примеру, ультрафиолетовые и инфракрасные части спектра, обладающие даже радиолокационным аппаратом... Можно ли, зная обо всем этом, говорить, что человек *адекватно* познает мир? Или, что истина – это *соответствие* нашего знания реальному положению вещей в мире? Но, ведь, человек не обладает «*третьим глазом*», который мог бы установить это соответствие!

Вернемся, чтобы завершить эту тему, к Х. Ортеге-и-Гассету. – С истинами происходит то же, что и с цветами и звуками. Ментальная структура каждого индивида есть воспринимающий орган, наделенный некой формой, позволяющей понимать одни истины и не принимать другие. Точно также каждый народ и каждая эпоха обладают своим типом души, т. е. сетью с определенными по размеру и конфигурации ячейками, которые задают близость одним истинам и неискоренимую неспособность к достижению других. Отсюда следует, что реальность можно видеть лишь в определенной перспективе. *Перспектива – это один из компонентов реальности*. А остающаяся тождественной самой себе действительность, с какой бы точки зрения на нее не смотрели, является абсурдным понятием. Любое познание есть познание с определенной точки зрения.¹ Таким образом, действительность может войти в разум, и разум может сконструировать действительность в том случае, если структура разума в чем-то совпадает со структурой мира.²

Сам И. Кант эту мысль выразил в форме знаменитого афоризма: **«условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта»**.³

¹ Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч. – С. 46-47.

² Там же. – С. 92.

³ КЧР, АА III, 197; Т. 2(1), С. 279; В 197 / А 111. (Выделено мною. – В.С.)

* * *

Термин «понимание» (*Verstehen*) во времена Канта не имел того специфического значения, которое он приобретет позже, например, у Ф. Шлейермахера. И это не вина, а беда Канта, ибо философия к тому времени еще не выработала необходимый категориальный аппарат для рефлексии над феноменом понимания, который, тем не менее, уже активно тематизировался.

Несмотря на отсутствие у понятия присущего ему в настоящее время значения, Кант в первой *Критике* постоянно говорит о возможности и условиях познания, о процедурах конституирования предмета и опыта, о понимании представлений и концептуальном понимании (уразумении), употребляя при этом соответствующие термины (*Verstehen, das Begreifen, begreifen, zum Begreifen/zum Verstehen, verständlich zu machen, etc.*). В *Критике способности суждения* (особенно во второй части), в силу ее телеологической и системозавершающей интенции, термин «понимание» в самых различных лингвистических вариантах (*Verstehen, Begreifen, begreifen zu machen, begreiflich zu machen, begreifen, etc.*) становится достаточно распространенным, а то значение, который Кант вкладывает в него, или совпадает, или приближается к тому основному, доминирующему смыслу, в котором понятие чаще всего употребляется в современной философии.¹

Кант значительно опережал свое время и прекрасно понимал, в частности, различие между «знанием» и тем, благодаря чему оно воз-

¹ Н.В. Мотрошилова, один из издателей и переводчиков *Критики чистого разума* в *Zweisprachige Ausgabe*, размышляя о различиях и трудностях при переводе *Begreifen* и *Verstehen*, полагает, что менять перевод *Verstehen* как *понимание* нецелесообразно, ибо этот русский эквивалент давно закрепился в философской литературе. В таком случае возникает вопрос, каким образом переводить существительное *das Begreifen*, которое весьма близко по смыслу к *Verstehen*? У Канта оба понятия используются с целью различения между способностями разума и рассудка. Рассудок и его понятия служат для понимания представлений; разум применяется к материалу рассудка. Существительное *Begreifen* означает: понять, ухватить, познать на уровне разума, т. е. собственно, *уразуметь* (*begreifen*), понять что-то на уровне разума *a priori*. В английском переводе *Begreifen* передается как *comprehension*, а *Verstehen* как *understanding*. Тогда *Begreifen*, действительно, есть также *понимание*, как и *Verstehen*, но такое понимание, которое стоит на более высокой ступени, чем *Verstehen*, т. е. понимание рассудка, с помощью рассудка. По-русски это различие выражается так: *Verstehen* переводится как *понимание*, а *Begreifen* – как *уразумение* (держа в уме, что это также *понимание*). – Ср.: Мотрошилова Н.В. Комментарии к новой редакции перевода // *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках*. – Т. 2 (2). – С. 763-765.

можно; между «объяснением» эмпирического понятия и «экспозицией»; между понятием, которое «создают» и которое «объясняют»; между возможностью «мыслить» и возможностью «познавать»... За всеми этими различиями и полярностями явственно проглядывает проблема возможности не знания, – нет, – а возможности *о-сознания, понимания*.¹

Понимание на уровне условий возможности опыта есть точка соприкосновения *Я* и *не-Я*, возможность этой точки и того, что нечто мне чуждое (заданное) может стать моим, войти в структуры сознания, совпасть с ними. Понимание на уровне конституирования трансцендентальной субъективности предмета (опыта) означает принципиальную возможность этого предмета соответствовать, совпадать, входить в структуры чувственности и рассудка. То, что принципиально не соответствует структурам опыта, *для человека не существует* (я не касаюсь здесь идей разума).

Именно поэтому было бы точнее называть условия возможности опыта, трансцендентальные структуры опыта условиями и структурами *понимания*, а не *познания*.

У Канта различие между *пониманием* и *познанием* существует как различие между *процессом* конституирования предмета познания (схватыванием в созерцании, воспроизведением в воображении и узнаванием посредством понятия) и *артикулированным результатом* этого процесса в виде личного (частного) или intersubъективного знания.

Таким образом, вся совокупность трансцендентальных условий возможности опыта (о которых подробнее я скажу ниже) представляет собою первоначальную *структуру понимания* на уровне чистой субъективности.

Здесь необходимо обратить внимание на весьма точное замечание В.И. Молчанова о том, что в своей философии Кант не ставил проблему понимания так, как она поставлена в герменевтике. Хотя проблема традиций культуры и познания весьма важна для Канта, о чем говорит, в частности, эпиграф к *Критике чистого разума* и кантовское понятие мировой философии. Тем не менее «герменевтическая тема» представлена у Канта своеобразно и глубоко. – «Кант вы-

¹ «Понимаю» – значит «поимаю», беру на себя, вбираю в себя. – Ср.: Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 824.

явил такие глубинные слои сознания, благодаря которым становится возможным предпонимание и понимание и тем самым «свершение традиции». Сознание предстает у Канта как неисчерпаемый запас значений, первично актуализирующийся во взаимопроникновении синтезов схватывания, воспроизведения и рекогниции и обретающий предметную значимость в схематизме. Время как форма внутреннего чувства есть первичное упорядочение впечатлений как потенциальных значений; время как трансцендентальная схема, т. е. основа применения категорий к эмпирическим созерцаниям, есть определенное осуществление значений».¹

Поскольку понимание возникает на стадии первоначального «контакта» с явлением, «предметом», аффицирующим чувственность, обратимся к процессу конституирования предмета познания.

Критическая философия утверждает свою сущность тем, что устанавливает *трансцендентальный закон*, по которому «все явления, поскольку через их посредство *a priori* нам должны быть даны предметы, необходимо подчинены правилам *a priori* синтетического единства предметов», т. е. «явления в опыте должны точно так же подчиняться условиям необходимого единства апперцепции, как в одном лишь созерцании они должны подчиняться формальным условиям пространства и времени; более того, только благодаря этим условиям впервые становится возможным всякое познание».²

Трансцендентальный закон присутствует в первом издании *Критики чистого разума* в параграфе о синтезе рекогниции и выступает как основание объективной реальности нашего знания.

Помимо закона Кант формулирует *трансцендентальный принцип*, «благодаря которому *a priori* представляется всеобщее условие, при котором вещи только и могут стать объектами нашего познания вообще».³

Наконец, помимо закона и принципа, существует *органон чистого разума*, представляющий собою «совокупность тех принципов, на основе которых можно приобрести и действительно осуществить все чистые познания *a priori*».⁴

¹ Молчанов В.И. Указ. соч. – С. 37.

² КЧР, АА IV, 110; Т. 2 (2), С. 161; А 110.

³ КСС, АА V, 181; Т. 4, С. 103; Введение, п. V.

⁴ КЧР, АА III, 24-25; Т. 2 (1), С. 79; В 24 – В 25.

Кант не устанавливает связи органа, принципа и закона и не рассматривает их соотношения и субординации. Однако можно высказать предположение, что *конститутивный* закон и *регулятивный* принцип являются составными частями органа. Трансцендентальная философия, в таком случае, есть *идея науки*, для которой критика чистого разума должна составить полный *архитектонический* (основанный на принципах) план, гарантирующий полноту и надежность всех частей этого здания. Следовательно, трансцендентальная философия есть не что иное, как система всех принципов чистого разума.¹

Если под *трансцендентальным методом* понимать способ и механизмы конституирования предметности, «творческую работу созидания объектов разного рода», «принцип универсального и бесконечного развития» (П. Наторп), «способ познания предметов вообще», «изучение предпосылок деятельности нашего разума и его основных возможностей», «специфическую закономерность познания, к которому должна быть сведена определенная форма предметности» (Э. Кассирер), то принципы трансцендентального метода, как они будут представлены в работе, войдут в структуру органа чистого разума в качестве условий создания «системы чистого разума». В свою очередь, принципы понимания, имеющие корреляцию с принципами трансцендентализма, могут быть эксплицированы путем анализа процесса конституирования предмета познания (опыта).

§ 3. Условия синтетической деятельности и конституирование понимания в триедином синтезе (А; 1781 г.)

Первоначальный уровень понимания обнаруживает себя на стадии расчленения первичного потока ощущений и конституирования предмета из этих ощущений.²

¹ КЧР, АА III, 27; Т. 2 (1), С. 81; В 27.

² В настоящем и следующем параграфах будет рассмотрен процесс конституирования понимания в трансцендентальной дедукции чистых рассудочных понятий в том виде, в каком дедукция представлена в первом и втором немецких изданиях *Критики чистого разума* (1781 г. и 1787 г. соответственно). Этот параграф содержит также (помимо троякого синтеза) общие условия, принципы и структуру синтетической деятельности. При этом, естественно, не будут подробно анализироваться различия в дедукции первого и второго изданий. Вопросы типа «Почему Кант во втором издании отказался от систе-

Для того чтобы добраться до основ процесса конституирования, Кант предпринимает определенные гносеологические действия (которые также назовет «регрессивным синтезом»¹), а именно – осуществляет *трансцендентальную редукцию*. Эта процедура предполагает, во-первых, изолирование чувственности, отвлечение от всего, что мыслит рассудок посредством своих понятий. Именно таким образом Кант доходит до эмпирического созерцания. Далее, во-вторых: от оставшегося эмпирического созерцания отделяется все то, что принадлежит к ощущениям. В результате остается *чистое* созерцание, т. е. одна лишь форма явлений, единственное, что дано нам чувственностью *a priori*. К этим формам относятся пространство и время.²

Эти априорные формы расчленяют единый, неотчетливый и первоначально беспредметный поток чувственных данных с учетом временных и пространственных параметров.³ Одновременно с конституирующей работой пространства и времени начинается свою деятельность рассудок (спонтанность познания). Однако спонтанность мышления требует, чтобы «многообразное прежде всего было каким-то образом просмотрено, воспринято и связано для получения из него познания».⁴ – Рассудок начинает осуществлять *синтез*, который Кант понимает как «*действие*, состоящее в присоединении друг к другу

мы «тroyкого синтеза»?» или «Какова роль воображения в *A* и *B*?» и многие другие являются настолько захватывающими, что по увлекательности и напряжению не уступают высокохудожественному детективу. Но также требуют значительного объема.

¹ «Синтез ряда на стороне условий, – когда начинают с условия, ближайшего к данному явлению, и продвигаются к более отдаленным условиям, – я полагаю называть *регрессивным*, а синтез ряда на стороне обусловленного, – когда начинают с ближайшего следствия и продвигаются к более отдаленным, – я называю *прогрессивным*». – См.: КЧР, АА III, 438; Т. 2(1), С. 555; В 438 / А 411. – Кроме того, в подготовительных материалах к *Критике чистого разума*, набросках 1778-1780 годов, Кант раскрывает источник и механизм регрессивного синтеза: «Возможный опыт в *регрессе* к условиям направляется понятиями разума, или трансцендентальными идеями. Дело разума как раз и состоит в придании применению рассудка безусловного единства в максимальном разнообразии. Понятие разума, связывающее максимальное частное единство с этим всеобщим, согласуется с возможным опытом и постольку является верным правилом». – См.: Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Под ред. В.А. Жучкова. – Пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – Refl. 5553.

² КЧР, АА III, 36; Т. 2 (1), С. 93; В 36.

³ Введение к первому изданию *Критики* начинается фразой: «Без сомнения, опыт есть первый продукт, производимый рассудком, когда он обрабатывает грубый материал чувственных ощущений». – См.: КЧР, АА IV, 1; Т. 2(2), С. 9; А 1.

⁴ КЧР, АА III, 102; Т. 2(1), С. 169; В 102.

различных представлений и в схватывании (zu begreifen) их многообразия в едином познании».¹

Синтетическая деятельность обеспечивается не только творчеством и активностью рассудка, но и продуктивной способностью воображения, которая принадлежит одновременно и рассудку и чувственности.

Пока предмет дается внутри чувственности, он неопределен; таким бы он и оставался, если бы существовало сугубо чувственное восприятие и познание (хотя бы как отдельный этап или уровень). Но Кант утверждает, – и этим утверждением существенно опережает науку своего времени, – что перцептивное восприятие не может быть изолированным, как не может и предшествовать рассудочной, синтетической деятельности во времени. Работа времени, пространства и рассудка может быть только *совместной* и *одновременной*. Многообразие, содержащееся в созерцании, представляется посредством синтеза рассудка как принадлежащее к необходимому единству самосознания, и это происходит благодаря категории.

Современная психология познания подтверждает эту идею Канта. Чувственное восприятие предполагает акт категоризации, т. е. отнесение предмета к какому-то классу, идентификацию его, подобно тому, как в теории множеств элемент некоего множества относится к некоторому его подмножеству на основе определенных признаков. Таким образом, любой перцептивный опыт есть в то же время конечный продукт процесса категоризации.² (Заметим мимоходом, что в этом фрагменте удивительно точно обрисован процесс *понимания* воспринимаемого как совпадение структур понимания с чувственными данными.)

Вместе с тем, неверно было бы представлять чувственные восприятия как только пассивные, смутные и неясные данные, которые «проясняет» рассудок. Пространство и время, будучи чувственными по своему *содержанию*, уже выполняют квалифицирующую работу. Чувственность в определенном смысле обладает уже некоторой *способностью понимания*, т. к. оформляется априорными чистыми формами созерцания (Герман Коген назовет позже пространство и время «понятиями»). Но цельное понимание как осознание и осмысление

¹ КЧР, АА III, 103; Т. 2(1), С. 169; В 103. (Курсив мой – В.С.)

² Брунер Дж. Психология познания. – М.: Прогресс, 1977. – С. 15.

предмета достигается при помощи рассудка, который категоризирует чувственный материал. Кант специально указывает, что понятия необходимо делать чувственными (присоединять к ним в созерцании предмет), а свои созерцания – «*делать понятными*» («постигать рассудком», «подводить под понятия»: «*verständlich zu machen*»¹).

Мысль Канта о неразрывности чувственности и рассудка обосновывает тот факт, что человеческое сознание является *предметным, интенциональным*. Сознание и предмет представлений соотносятся двояким образом. С одной стороны, «предмет должно мыслить только как нечто вообще = *x*, так как вне нашего знания мы [...] не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему». С другой – наша мысль об отношении всякого знания к его предмету заключает в себе *момент необходимости*, т. е. предмет рассматривается нами «как противное тому, чтобы наши знания определялись произвольно и как попало». Следовательно, делает вывод Кант, «единство, которое предмет делает необходимым, может быть лишь формальным единством сознания в синтезе многообразного, имеющегося в представлениях»².

Но ведь в основе всякой необходимости всегда лежит трансцендентальное условие, а значит, должно существовать трансцендентальное основание единства сознания в синтезе многообразного и всех предметов опыта. Это условие и основание Кант называет трансцендентальной апперцепцией.³

Все многообразие, возникшее в созерцании, должно необходимо относиться к представлению «я мыслю» в том субъекте, в котором это многообразное находится. Другими словами, чтобы чувственные данные могли, в конце концов, конституироваться в предмет опыта, т. е. стать *понятными*, они должны быть отнесены к некоему единству, как к своей функции. Это единство – «я мыслю» – есть чистая первоначальная апперцепция, самосознание, которое функционально определяет все представления, данные в созерцании, в синтетическое единство. Иначе говоря, чтобы представления стали *предметными*, а значит – *пóнятными* и *поня́тными*, они должны быть отнесены к единству сознания («я мыслю»). Способность связывать пестрое разнооб-

¹ КЧР, АА III, 75; Т. 2(1), С. 139; В 75.

² КЧР, АА IV, 105; Т. 2(2), С. 155; А 105.

³ КЧР, АА IV, 106-107; Т. 2(2), С. 157; А 106 – А 107.

разие представлений в единую целокупность есть функция рассудка, который действует по принципу априорного соединения и подведения многообразного под единство апперцепции. Кант называет этот принцип высшим основоположением во всем человеческом знании.¹

«Синтез, – разъясняет Ф. Каульбах, – есть действие конструирующего образования предметов по правилу. Принципом, который создает предмет как единство и целостность, является движение сохраняющего единство, всепроникающего «я мыслю», которое удерживает свою самотождественность в каждое мгновение своего действия. Действие самоидентификации позволяет понимать порождаемый предмет как тот же самый, на который будут направлены синтетически связанные понятия, т. е. предикаты. Если я сохраняю в процессе своего действия идентичность, то я могу понимать синтетически произведенный предмет как единство. Действующее «я мыслю» есть творец процесса конструирования и продуцирования. Каждый момент этого процесса есть точка осознания собственного единства и единства производимого предмета».²

Синтетическое единство сознания не является еще знанием как таковым. Это – объективное условие всякого *понимания*: всякое созерцание, для того чтобы быть *пóнятым* (т. е. стать предметом), должно подчиняться этому условию. Лишь на следующем после *понимания* этапе возникает *знание*.

Трансцендентальное единство апперцепции осуществляет синтез многообразного благодаря тому, что субъект обладает способностью воображения, или трансцендентальным синтезом воображения. Воображение есть способность представлять субъект также и без его присутствия, т. е. априорно определять чувственность. В этом продуктивном синтезе воображения Кант выделяет три ступени: синтез аппрегензии (схватывания) в созерцании, синтез репродукции (воспроизведения) в воображении и синтез рекогниции (узнавания) в понятии. Способность воображения лежит в основе всех трех ступеней. Кант непреложно устанавливает, что воображение, наряду с первоначальной апперцепцией, – необходимая составная часть восприятия.³

¹ КЧР, АА III, 132-135; Т. 2(1), С. 203- 207; В 132 – В 135.

² Kaulbach F. Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. – Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1978. – S. 74.

³ КЧР, АА IV, 121; Т. 2(2), С. 173; А 121.

Во втором издании *Критики чистого разума* Кант, к сожалению, устраняет тройное деление синтеза, т. е. ту часть, где произведен, без сомнения, виртуозный анализ наиболее глубокого уровня трансцендентальной субъективности. На это обстоятельство указывал Эдмунд Гуссерль. Подчеркивая значение «великого открытия» Канта, состоящего в экспликации двойной функции рассудка (рассудок как выражение нормативных законов и как механизм, конституирующий созерцаемый окружающий мир), а также говоря о возможности демонстрации этого открытия, Гуссерль утверждает, что в трансцендентальной дедукции первого издания *Критики* «Кант делает попытку прямого обоснования, нисходящего к изначальным источникам, но лишь затем, чтобы тут же прервать ее, не приблизившись к собственным проблемам основополагания, которые могли быть открыты с этой, будто бы психологической стороны».¹

В обстоятельном исследовании Г. Тевзадзе указывает, что у Канта мы встречаем в совокупности свыше двадцати видов синтеза, различающихся по тому, какая способность познания их производит, какой материал и в какой сфере синтезируется.²

В основе синтеза как такового, синтеза вообще лежит трансцендентальная апперцепция, которая служит фундаментом возможности опыта, и, в совокупности с триединым синтезом, – понимания. Весьма примечательно, что сам термин «*апперцепция*» (французского происхождения) означает «*понимание*», «*осознание* чего-то».³

Трансцендентальная апперцепция имеет двойственный характер: одна сторона ее практическая, другая – теоретическая. Практический аспект выражает первичную творческую способность самосознания.⁴ Гносеологический субъект Кант называет понятием, подчеркивая его несводимость к предмету, к содержанию сознания. Трансцендентальный субъект есть чистое сознание, априорная форма соз-

¹ Гуссерль Эдмунд Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. – СПб.: Фонд «Университет», «Владимир Даль», 2004. – С. 144.

² Тевзадзе Г. Иммануил Кант. – Тбилиси, 1979. – С. 198.

³ Там же. – С. 162. [С латинского и французского переводится также: «восприятие», «представление».]

⁴ Творческая, продуктивная, деятельная природа человека как такового и, в частности, сознания находит свое выражение в трансцендентальном *принципе действия*, т. е. кантовской концепции деятельности, которая будет рассмотрена ниже.

нания; он представляет собой некий x , который становится известным лишь благодаря своим предикатам.¹

Что представляет собой механизм синтеза? Ответ на этот вопрос даст картину процесса образования понимания на его первоначальной ступени, т. е. ступени конституирования предметности, на уровне трансцендентальной субъективности. Прежде чем приступить непосредственно к анализу тройного (триединого) синтеза, необходимо обратиться к кантовскому пониманию рефлексии.

Рефлексия не имеет дела с самими предметами; она есть такое состояние души, в котором мы, прежде всего, пытаемся найти субъективные условия, при которых можем образовать понятие. Кроме того, рефлексия есть осознание отношения данных представлений к различным нашим источникам познания. Только благодаря рефлексии, отношение этих источников друг к другу может быть правильно определено. Рефлексия есть *действие*, особенно подчеркивает Кант, и ниже мы увидим всю важность такого тождества. – «Действие, с помощью которого я связываю сравнение представлений вообще со способностью познания, производящей его, и с помощью которого я распознаю, сравниваются ли представления друг с другом как принадлежащие к чистому рассудку или чувственному созерцанию, я называю *трансцендентальной рефлексией*».²

Правильное определение *принадлежности* влечет за собой глубокие различия в том способе, каким следует мыслить эти понятия. Анализируя структуру рефлексии, В.И. Молчанов выделяет в ней три уровня.³ Для нас интересен второй уровень, на котором рефлексия

¹ Тевзадзе Г. Указ. соч. – С. 171.

² КЧР, АА Ш, 317; Т. 2(1), С. 417; В 317. [*Логическая рефлексия* есть простое сравнение, так как при ней совершенно отвлекаются от способности познания, к которой принадлежат представления. *Трансцендентальная рефлексия*, направленная на сами предметы, содержит основание возможности объективного сравнения представлений друг с другом. Стало быть, трансцендентальная рефлексия (размышление) – долг каждого, кто желает *a priori* судить о вещах. – Ср.: В 318 – В 319.]

³ В самом широком смысле (на первом уровне) рефлексия тождественна критике разума. Такая критика ставит перед собою задачу выявить функции разума в познании и отделить их от функций разума вне опыта и познания. Второй уровень рефлексии есть, собственно, трансцендентальная философия, или трансцендентальное познание, поскольку последнее служит основой построения системы понятий первой. Третий уровень рефлексии – рассмотрение «амфиболии рефлексивных понятий» – подтверждает то, что время есть основное средство трансцендентальной рефлексии. – Ср.: Молчанов В.И. Указ. соч. – С. 10, 11, 25.

предстает как собственно трансцендентальная философия, или трансцендентальное познание, в отличие от трансцендентальной философии как критики чистого разума. Критика играет пропедевтическую роль, в то время как трансцендентальная философия есть понимание сознания.¹ Основным предметом рефлексии на этом уровне являются взаимоотношения чувственности и рассудка при построении предмета. Главное в этом процессе – знаменитая кантовская трансцендентальная дедукция категорий.

Вольфганг Карл, самым тщательным образом исследовавший историю создания трансцендентальной дедукции и ее различных вариантов, насчитывает три различных проекта (drafts) создания дедукции. Первый относится к началу 1770-ых годов и объясняет отношения между категориями и объектами тем, что категории являются условиями возможности опыта. Этот аргумент базируется на тезисе, что такие условия суть условия объектов опыта.

Второй проект относится к маю 1775 г. (написан на обороте письма, полученного Кантом, и входит в корпус *Дуйсбургского наследия*). Здесь Кант начинает с понятия апперцепции и пытается обнаружить связь между тем фактом, что различные представления принадлежат одному сознанию и использованием категорий в определенных суждениях.

В третьем проекте (январь 1780 г.) понятие апперцепции входит в состав трансцендентальной теории наших познавательных способностей, и отношение между категориями и предметами объясняется действием трансцендентальной способности воображения.²

Дедукция чистых рассудочных понятий, «это глубоко задуманное исследование» (т. е. рефлексия), по откровенному признанию самого Канта, стоила ему «наибольшего труда».³ Это неудивительно: «Именно здесь сосредоточены основные аргументы Канта в решении

¹ Молчанов В.И. Указ. соч. – С. 11.

² Carl Wolfgang Kant's First Drafts of the Deduction of the Categories // Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum". – Ed.: Eckart Förster. – Stanford Un. Press, Stanford, California, 1989. – P. 4.

³ «Я не знаю других исследований, которые для обоснования способности, называемой нами рассудком, и вместе с тем для установления правил и границ ее употребления были бы важнее, чем те, что проведены мной во второй главе «Трансцендентальной аналитики» под заглавием «Дедукция чистых понятий рассудка». – См.: КЧР, АА IV, XVI; Т. 2(2), С. 19; А XVI.

главной проблемы критицизма. Само название дедукции свидетельствует о том, что в ней дается обоснование правомерности априорного синтетического познания с помощью “элементарных” понятий рассудка – категорий. Но этим не ограничиваются функции трансцендентальной дедукции. Она также подтверждает нечувственное происхождение категорий и тем самым помогает избежать срастания “двух стволов” человеческого познания – рассудка и чувственности. В то же время, дедукция раскрывает механизмы взаимодействия чувств, рассудка и воображения. Таким образом, именно анализ трансцендентальной дедукции категорий позволяет проникнуть в глубинные пласты кантовской метафизики».¹

Уже здесь, в Предисловии к первому изданию, Кант выделяет две стороны дедукции: одна из них – *объективная* – относится к предметам чистого рассудка и призвана показать и сделать понятной объективную значимость (отсюда и название) его понятий *a priori*. Иными словами, объективная дедукция «показывает, в каком случае категории могут быть объективно значимыми, а именно, они могут быть таковыми, когда оказываются априорными условиями возможности опыта и его предметов; а также объясняет, что категории вполне могут быть такими условиями. Итак, объективная дедукция делает наглядными условия и границы априорного применения категорий и именно в этом смысле демонстрирует и проясняет объективную значимость последних».²

Иоганн Шульц, написавший добросовестный и весьма близкий к тексту оригинала комментарий (1784 г.), до его опубликования лично одобренный великим автором, в присущей ему простой и ясной манере излагает объективную дедукцию в таких выражениях: «Возможность опыта основывается, следовательно, на чистых рассудочных понятиях *a priori*. Так как далее то, что впервые делает возможным это познание, называется его формой, то чистые рассудочные понятия, или категории, составляют форму всякого возможного опытного познания и имеют, следовательно, необходимое отношение ко всем предметам возможного опыта, то есть ко всем явлениям, так что последние лишь посредством этих категорий находятся друг с другом в

¹ Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). – М.: Наследие, 1998. – С. 4.

² Там же. – С. 59.

такой непрерывной связи и единстве, что могут быть названы закономерным целым, или истинным опытом. Таким образом, тот способ, которым чистые рассудочные понятия *a priori* относятся к предметам, то есть могут получать *объективную* реальность, находит свое объяснение, и, следовательно, дедукция этих категорий представляется доказанной».¹

«Само понятие дедукции, – считает Дитер Хенрих, – совместимо с любым видом аргументации, пригодной для достижения цели, а именно – обоснования наших требований к априорному знанию. Фактически, несколько типов аргументации участвуют внутри текста дедукции».²

Относительно объективной дедукции Кант говорит следующее: «Условия *a priori* возможного опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта. И вот я утверждаю: вышеуказанные *категории* – не что иное, как *условия мышления в возможном опыте*, подобно тому как *пространство и время содержат в себе условия созерцания* того же опыта. Следовательно, категории суть также основные понятия, позволяющие мыслить для явлений объекты вообще, и потому они имеют объективную значимость *a priori*».³

В. Карл в очень интересном исследовании утверждает, что Кант «в Предисловии к первому изданию “Критики чистого разума”, и это особенно подчеркнуто также на страницах 92/93, вовсе не рассматривал объективную дедукцию как центр дедукции категорий. Значение, которое он ей придавал, диктовалось интересом к “определению границ чистого разума”. В 1786 г. он подчеркивал перед Шульцем и Ульрихом, что этого определения можно достичь и без полной дедукции категорий. Ясно, что Кант в своем размышлении об определении границ исходил из предположения, что наше опытное познание имеет предел, ограниченный применением категорий только к предметам возможного опыта».⁴

¹ Шульц Иоганн Разъясняющее изложение «Критики чистого разума». – М., 1910. – Перевод под ред. Б.А. Фохта, сер. «Kantiana», тип. О.Л. Сомовой. – С. 22-23.

² Henrich Dieter Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique // Kant's Transcendental Deductions. The Three “Critiques” and the “Opus postumum”. – Ed.: Eckart Förster. – Stanford Un. Press, Stanford, California, 1989. – P. 39.

³ КЧР, АА IV, 111; Т. 2(2), С. 161; А 111.

⁴ Carl Wolfgang Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. – Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht, 1989. – S. 170-171.

Другая сторона дедукции – *субъективная* – имеет в виду исследование самого чистого рассудка, а именно в том, что касается его *возможности и способностей познания, на которых он сам основывается*. Иначе говоря, это – исследование рассудка с субъективной точки зрения.¹

Но ведь исследование возможностей и способностей, на которых основывается сам *чистый* рассудок, это и есть рефлексия сознания, его наиболее глубокого, фундаментального, уровня, т. е. уровня трансцендентальной субъективности!

Чистый рассудок, как установит Кант, находит обоснование в синтетическом единстве апперцепции. Следовательно, единство апперцепции «делает возможным как единство и правилосообразность спонтанного синтеза способности воображения и рассудка, так и конституцию представляемого синтетического единства соответствующего состояния дел. Всякое мышление есть “*Я мыслю*”; и решающее основание как для выполнения правилосообразного синтеза, так и для представляемого синтетического единства какого-либо состояния дел есть чистое *Я*».²

Между «сторонами исследования» Кант устанавливает доставивший ему множество затруднений «приоритет»: хотя дедукция «с субъективной точки зрения» имеет «огромное значение» для поставленной главной цели, все же она не входит в нее по существу, ибо «основной вопрос здесь всегда состоит в том, что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта, а не в том, как возможна сама способность мышления».³ Поэтому, полагает Кант, если субъективная дедукция не вызовет в читателе «полной убежденности», то в этом случае объективная дедукция, которой он придает наибольшее значение, все же сохранит свою доказательную силу и решит поставленную задачу.⁴ Задача же, определенная Кантом, такова: «объективная дедукция делает наглядными условия и границы

¹ КЧР, АА IV, XVI; Т. 2(2), С. 19; А XVI.

² Дюзинг Клаус Кантовское определение чистого «Я мыслю» – программа теории субъективности? // Иммануил Кант: наследие и проект. – Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. – М.: Канон +, 2007. – С. 54.

³ КЧР, АА IV, XVII; Т. 2(2), С. 21; А XVII.

⁴ Там же.

априорного применения категорий и именно в этом смысле демонстрирует и проясняет объективную значимость последних».¹

Такая постановка вопроса Кантом (если субъективная дедукция не вызовет полной убежденности, то достаточно будет дедукции субъективной), учитывая сложившуюся в конце концов роль субъективной дедукции для критической философии, и, особенно, в свете доминирующей проблематики необъятного ныне кантоведения, а также осознавая общефилософское значение проблемы трансцендентальной субъективности, – такая постановка вопроса воспринимается с некоторым недоумением, как не вполне адекватная.

Невозможно представить, чтобы Кант мог допустить недооценку значения субъективной дедукции для критической философии в целом и теории трансцендентальной субъективности в частности. Субъективная дедукция занимает центральное место не только в *Трансцендентальной аналитике*, но, пожалуй, и во всей первой *Критике* (а, значит, и во всей критической философии). От ее убедительности и «доказательной силы» зависит решение основной критической проблемы. Помимо этого, Кант, как представляется, вполне отчетливо осознавал, что решает кардинальную и фундаментальную философскую проблему на все времена: определение взаимодействия и взаимовлияния (субординации) рассудка и чувственности, экспликация сущности сознания. Следовательно, философ, скорее всего, руководствовался какими-то другими побуждениями или опасениями.²

Вполне вероятно, что кантовское утверждение о том, что субъективная дедукция, при ее огромном значении для «главной цели», не входит в нее по существу, есть не что иное, как своего рода «подстра-

¹ Васильев В.В. Указ. соч. – С. 59.

² В.В. Васильев высказывает очень интересную и заслуживающую внимания версию этого кантовского колебания: Предисловие к первому изданию было написано гораздо позже основного текста, и Кант, будучи не вполне довольным изложением субъективной дедукции и опасаясь ставить в зависимость от нее судьбу фундаментальных выводов критической философии, решил (в Предисловии) подчеркнуть, что и без субъективной дедукции критицизм стоит на достаточно прочных основаниях. Но поскольку изменение кантовской позиции не сопровождалось существенными корректировками текста *Критики*, смысл оценок и приоритетов Канта в Предисловии оставался во многом неясным, а сами утверждения плохо согласовались с композицией *Трансцендентальной аналитики* и других частей произведения. – Ср.: Васильев В.В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). – С. 63-64. (О соотношении объективной и субъективной дедукции в целом: См.: Там же. – С. 53-82.)

ховка»: погружение в проблему возможности «*способности мышления*» вообще, – проблему, унаследованную от Средних веков и Нового времени, – может создать опасность ухода с магистрального *трансцендентального* пути анализа сознания и возвращения к *генетическим* каузальным объяснениям сознания, его единства и синтетической сущности.

Именно этим путем шла предшествующая метафизика. По справедливому утверждению такого авторитетного исследователя данной темы, как Э. Кассирер, Кант вовсе не был первым, кто поставил задачу «определить границы разума». Проблема взаимосвязи сознания и познания была понята с полной ясностью и определенностью уже Рене Декартом и – позднее – Джоном Локком. Согласно Локку, определению *предмета* опыта должно предшествовать исследование его *функции*. Мы должны выяснить, какого рода объекты соответствуют нашим способностям познания и могут быть установлены им. – «Но решение этого вопроса, точное понимание специфического своеобразия человеческого разумения, может быть достигнуто лишь путем прояснения всего его объема, то есть всей относящейся к способности разумения области, – путем изучения его развития, начиная от элементарных его форм и кончая высшими. Таким образом, критическая проблема имеет свои корни в генетической проблеме. Подлинное адекватное объяснение сущности человеческого духа можно обрести только в его становлении. Психология тем самым определяется в качестве основания критики познания; и вплоть до появления “Критики чистого разума” Канта эта роль психологии оставалась почти неоспоренной».¹

Именно в силу такого понимания сознания и познания в предшествующей и современной Канту метафизике «строгое разграничение между “трансцендентальным” и “психологическим” методом, между вопросом о “начале” опыта и вопросом о его “возникновении”, – разграничение, проведенное и систематически заостренное Кантом, не может предметом *исторического* рассмотрения основных проблем XVIII столетия. Для последнего характерно скорее постоянное слияние границ обоих методов. “Трансцендентальная дедукция” нигде не обособляется от “психологической дедукции”; объективная значимость основных понятий познания должна определяться и оценивать-

¹ Кассирер Э. Философия Просвещения. – М.: РОССПЭН, 2004. – С. 112-113.

ся в зависимости от их происхождения. Психологический источник таким образом превращается в логический критерий; а с другой стороны, именно определенные логические нормы проникают теперь в проблемы психологии и указывают им направление. В результате психология получает в основном *рефлексивный* характер: она не удовлетворяется всего лишь познанием душевных форм и процессов, но желает проникнуть в изначальные предельные основания, в первоэлементы души, для того чтобы разглядеть и разложить их на составные части».¹

Несмотря на вполне определенное, но, к сожалению, запоздавшее возражение Лейбница, главный гносеологический труд которого «Новые опыты о человеческом разумении», длительное время пролежавший в Ганноверской библиотеке, был опубликован лишь в 1765 г., психологическое обоснование сознания и понимания прочно утвердилось в метафизике XVII – XVIII вв. Впрочем, и сам Кант, утверждавший в первой *Критике*, что рациональная психология (которая, согласно Хр. Вольфу, должна изучать способности и законы деятельности души) невозможна как наука², во время написания главного своего труда держал на столе открытым трактат И.Н. Тетенса «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии» и, кроме того, при разработке субъективной дедукции использовал определения, принятые в психологии его времени.³

Тем не менее, критическая философия была прямо направлена против психологизма и догматического «реализма», поскольку «коперниканский переворот» самым непосредственным образом касался

¹ *Кассирер* Э. Философия Просвещения. – С. 113.

² «Итак, рациональная психология как *доктрина*, расширяющая наше самопознание, не существует; она возможна только как *дисциплина*, устанавливающая спекулятивному разуму в этой области ненарушимые границы, с одной стороны, чтобы мы не заблудились в спиритуализме, лишенном основания в нашей жизни; она скорее напоминает нам, чтобы мы видели в этом отказе разума дать удовлетворительный ответ на вопросы любопытствующих, касающиеся того, что выходит за пределы земной жизни, его же указание повернуть свое самопознание от бесплодной чрезмерной спекуляции к плодотворному практическому употреблению, которое, хотя всегда и направлено только на предметы опыта, тем не менее заимствует свои принципы из более высокого источника и определяет наше поведение так, как если бы наше назначение выходило бесконечно далеко за пределы опыта, стало быть, за пределы земной жизни. Из всего этого ясно, что источником рациональной психологии служит простое заблуждение». – См.: *КЧР*, АА III, 421; Т. 2(1), С. 535-537; В 421.

³ *Кассирер Эрнст* Жизнь и учение Канта. – С. 176.

как переосмысления понятия *Я*, так и понятия *предмета*. Учение Канта отличается от психологической метафизики тем, что *Я*, единство самосознания, «служит для него целью, а не отправным пунктом дедукции. Если судить не с точки зрения абсолютной метафизики, а с точки зрения опыта и его возможности, то оказывается, что факт *Я* не имеет преимуществ и прерогативы перед другими, удостоверенными посредством восприятия и эмпирического мышления, фактами. Ведь *Я* также не дано нам исконно как простая *субстанция*, – его идея возникает у нас на основании тех же синтезов, тех же функций соединения многообразного, посредством которых содержание ощущения становится содержанием опыта, “впечатление” – “предметом”. Эмпирическое самосознание не предшествует во времени и фактически эмпирическому сознанию предмета; в одном и том же процессе объективации и определения целое опыта делится для нас на сферу “внутреннего” и “внешнего”, на сферу “*Я*” и “мира”.¹ Иначе говоря, как без субъекта не существует объект, так и без объекта никак себя не проявляет субъект.

Кант, осуществляя субъективную дедукцию, желает оставаться на *философском* (гносеологическом) уровне исследования проблемы и не прибегать к сугубо психологическим, т. е. *внефилософским*, основоположениям сознания и познания. Сама сущность «революции в мышлении» как раз и состояла в том, что сознание и опыт необходимо обосновать *трансцендентально*, а не психологически, т. е. эмпирическим путем. Именно это трансцендентальное исследование «самого чистого рассудка в том, что касается его возможностей и способностей познания, на которых он сам основывается» и вызвало у Канта такое «множество трудностей» и стоило «наибольшего труда».

Однако провести отчетливую границу между трансцендентальным, психологическим и антропологическим способами обоснования довольно сложно. Постоянно существует вероятность нарушения нечеткой демаркационной линии и вторжения в чуждую сферу. Именно поэтому Кант предупреждает читателя, что *субъективное исследование* «есть как бы поиски причины к некоторому данному действию, и в этом смысле оно заключает в себе нечто подобное гипотезе (хотя на самом деле это не так, что я поясню в другом месте)».²

¹ *Кассирер Эрнст* Жизнь и учение Канта. – С. 177.

² *КЧР, АА IV, XVII; Т. 2(2), С. 21; А XVII.*

Налицо колебания: с одной стороны, субъективная дедукция имеет «огромное значение», с другой – она вроде бы не входит в главную цель по существу и поэтому объявляется «гипотезой». Но, произнеся слово «гипотеза», Кант пугается: как бы читатель и в самом деле не подумал, что субъективная дедукция – всего лишь гипотеза, и спешит сделать оговорку: на самом деле это не так, что я и поясню в другом месте. Таким образом, сложность строго философского обоснования «способности мышления» вынуждает Канта занять не вполне определенную *эксплицитную* позицию при обозначении роли и места субъективной дедукции при внутреннем, *имплицитном* понимании огромного ее значения для критической философии.

По мнению Вольфганга Карла, в 1788 г. те трудности, с которыми была связана дедукция категорий, были преодолены, и значение дедукции прояснилось: «в то время как объективная дедукция обосновывала “науку о границах человеческого разума”, задуманную еще в 1766 г., субъективная дедукция доказывала “объективную значимость субъективных условий мышления” и должна была рассматриваться как ядро (*Kernstück*) дедукции категорий».¹

Различие между объективной и субъективной дедукцией, как утверждает В.И. Молчанов, выражает различие между критикой как методом преодоления заблуждений и самостоятельным значением трансцендентальной философии. И если объективная дедукция соответствует запросу практического разума, который требует исследования вопроса о том, как возможно априорное предметное познание, то субъективная дедукция имеет своим предметом само сознание как причину гносеологического действия. Иначе говоря, «субъективная дедукция есть попытка выявить самые глубинные слои сознания, или, в кантовской терминологии, *возможность самого чистого рассудка*, т. е. возможность чистого синтеза».²

Необходимо выделить из всего вышесказанного наиболее важные для нашей темы компоненты.

Основой понимания на теоретическом уровне является трансцендентальная апперцепция, создающая единство сознания и, следовательно, саму возможность понимания и мышления. Понимание как первоначальный результат конституируется синтетической деятель-

¹ Carl Wolfgang Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781. – S. 171.

² Молчанов В.И. Указ. соч. – С. 13.

ностью рассудка. Трансцендентальная рефлексия, которая анализирует субъективные условия возможности создания предмета и классифицирует представления по их происхождению, принадлежит этому процессу. Именно на различии в происхождении представлений, т. е. способе их построения, основывается у Канта, как мы позже увидим, отличие *знания от понимания*.

Субъективная дедукция как исследование возможности и познавательной способности чистого рассудка (в отличие от объективной дедукции как предметности мышления и его значимости) есть не что иное, как выяснение условий человеческого *понимания*, той способности, которая позволяет индивиду воспринимать, «вбирать в себя» (схватывать), воссоздавать (воспроизводить) и узнавать в понятии то многообразное созерцаний, которое дано нам в опыте.

Поскольку рефлексия есть *действие*, постольку она в своем движении определяет границу применения теоретического разума и тем самым находит сферу практического – сферу *воли*, которая свободна от принуждения чувственности. Здесь субъект уже выступает не как феномен, а как ноумен, т. е. личность, обладающая свободой (свободой действия в том числе). Здесь действует уже *иная*, нежели в теоретической сфере, логика понимания. Соответственно, конститутивные и регулятивные механизмы и способы образования понимания будут отчасти другими. Но об этом – ниже.

* * *

Вернемся к субъективной дедукции. Топографически она расположена там, где Кант рассматривает «тroyкий синтез», через который раскрывается взаимосвязь, взаимопроникновение и взаимозависимость восприятия, воображения, памяти и предметного отношения сознания. Трансцендентальная дедукция понятий *a priori* содержит принцип, на который должно быть направлено все исследование: «понятия *a priori* следует признать условиями *a priori* возможности опыта (будь то возможности созерцания, встречающегося в опыте, или возможности мышления)».¹

Существует три источника (способности или силы души), которые содержат в себе условия возможности всего опыта и не выводятся ни из какой другой способности души: *чувство, воображение и*

¹ КЧР, АА IV, 94; Т. 2(2), С. 141; А 94.

апперцепция. Они дают нам соответственно: *синопсис* (обозрение) многообразия *a priori* посредством чувственности, *синтез* этого многообразия через способность воображения и, наконец, *единство* этого синтеза посредством первоначальной апперцепции.¹ Кроме того, рассудку присуща *спонтанность*, которая выступает как основание троякого синтеза. Три вида синтеза ведут нас к трем субъективным источникам познания, делающим возможным сам рассудок и через него весь опыт как эмпирический продукт действия рассудка.

Первый синтез заключается в следующем действии рассудка. Все наши представления, говорит Кант, независимо от их происхождения, подчинены формальному условию внутреннего чувства – *времени*, в котором они должны быть связаны, упорядочены и соотносены. Любое созерцание содержит в себе нечто многообразное, которое не было бы представлено как таковое, если бы душа не различала *времени* в следовании впечатлений друг за другом. Для того чтобы многообразное представлений являло собою единство, оно должно быть «преобразовано» из временной последовательности в единое мгновение, в единое представление. Стало быть, многообразное необходимо сначала обозреть, а затем связать его вместе. Этот перевод в единство Кант и называет *синтезом аппергензии (схватывания) в созерцании*. Этот синтез направлен непосредственно на созерцание, которое представляет нам многообразное, однако без помощи синтеза не может связать его в одно (единое) представление.²

Иначе говоря, в самое первое мгновение аффицирования нашей чувственности со стороны предмета (который = *x*) мы имеем в созерцании бесформенные и абсолютно неопределенные ощущения – полный хаос ощущений. Если, допустим, мы воспринимаем с помощью зрения, то эти ощущения суть некие неопределенного цвета и не имеющие четкой формы пятна. Более того, они и в отношении друг к другу не имеют ни границ, ни какой-либо пространственной определенности. Например, созерцаемый стол (мы только позже *поймем*, что это *нечто* есть стол) первоначально воспринимается нами лишь как набор пятен не вполне определенного цвета и формы. Пространство и время как формы чувственного созерцания, созданные синтезом, в процессе «обозрения» отчасти упорядочивают и квалифицируют

¹ КЧР, АА IV, 94; Т. 2(2), С. 141; А 94.

² КЧР, АА IV, 98-99; Т. 2(2), С. 147-148; А 98 – А 99.

ощущения, различают их и разделяют, унифицируют с учетом пространственно-временных характеристик, но создать законченный чувственный образ они не в состоянии.¹

Можно внести уточнение, которое полностью согласуется с представлениями Канта: стадия аффицирования чувственности не является некой отдельной и независимой от тройкого синтеза ступенью конституирования опыта. Кант выделяет ее в качестве определенной стадии лишь на основании того, что здесь участвуют в конституировании предмета познания чувственные интуиции – пространство и время. При этом Кант не приписывает работе этих созерцаний темпоральной обособленности и продуктивной самостоятельности. Напротив, рецептивность в определенной степени зависит от рассудка, ибо она возможна только в том случае, если связана со спонтанностью. Иными словами, весь процесс аффицирования органов чувств со стороны некоторого предмета не отделен во времени от синтезов: он тесно связана с ними и предполагает сопутствующую синтетическую деятельность.

Синтез аппрегензии конституирует (соединяет вместе, преобразует, лепит как из пластилина) единый чувственный образ из всего воспринятого хаоса. *Синтез* вместе с тем является также и *анализом*, ибо, для того, чтобы создать нечто единое, необходимо *одновременно* различать одно от другого, разделять несопоставимое, отбирать сходное и нужное и отбрасывать чуждое.² В результате на этапе схватыва-

¹ «Поэтому если я приписываю чувству способность обозрения (Synopsis), так как оно в своих созерцаниях содержит многообразие, то этой способности обозрения всегда соответствует синтез, и *восприимчивость* делает возможным познание, только если она связана со *спонтанностью*. Эта спонтанность есть основание тройкого синтеза, необходимо имеющегося во всяком познании, а именно *аппрегензии* представлений как модификаций души в созерцании, *репродукции* их в воображении и *рекогниции* в понятии». – См.: КЧР, АА IV, 97; Соб. соч.: в 8 т. – Т. 3. – С. 625; А 97.

² Взаимоотношения между анализом и синтезом носят, как представляется, неразрывный и взаимообуславливающий характер. Между ними не существует отношений жесткой темпоральной последовательности: сначала одно, потом – другое. Синтетическая деятельность подразумевает *одновременное* наличие элементов анализа (различения) в одном акте сознания. Точно также и различение (анализ) имплицитно включает в себя синтез. Синтезируя *целое*, мы различаем *части*, прежде чем их соединить. Анализируя *целое*, разделяя его на *части* и проводя исследование *частей*, мы в то же время удерживаем в сознании *целое*. Таким образом, различение есть вместе с тем одновременно и синтез, и идентификация. С другой стороны, синтезируем мы *различенные* части. Между анализом и синтезом как видами ментальной деятельности находится, образно говоря, своего рода *реле*, в виде регулятора действий, которое, в соответствии со своей при-

ния мы получаем образ предмета. – Но мы пока еще не идентифицировали этот предмет: не знаем, что *это* такое и как *это* называется. Это значит, что на ступени синтеза схватывания мы доходим лишь до *понимания* некоего чувственного образа: мы *понимаем* его как единый и отличный от других, но назвать его имя и определить сущность пока не в состоянии.

Можно сделать вывод: первичная характеристика *понимания* есть *схватывание* – как чувственное, так и интеллектуальное. – Ибо синтез аппрегензии должен осуществляться также *a priori*, т. е. в отношении неэмпирических представлений: «В самом деле, без него мы бы не могли иметь *a priori* ни представления о пространстве, ни представления о времени, так как они могут быть произведены только посредством синтеза многообразного, которое дается чувственностью в ее первоначальной рецептивности. Следовательно, мы имеем чистый синтез аппрегензии».¹

Следующей конститутивной стадией является *синтез репродукции (воспроизведения) в воображении*. Кант описывает его таким образом: существует эмпирический закон, согласно которому представления, часто следовавшие друг за другом или сопутствовавшие друг другу, в конце концов ассоциируются. Тем самым они вступают в такую связь, что даже и в отсутствие предмета одно из этих представлений вызывает в душе переход к другому представлению согласно постоянному правилу. Однако этот закон репродукции предполагает, что сами явления действительно подчинены такому правилу и что в многообразном их представлений имеются сообразные некоторым правилам одновременность и последовательность.²

О чем здесь идет речь? Кант поясняет примером.

Если бы киноварь, гипотетически рассуждает он, была то красной, то черной, то легкой, то тяжелой; если бы человек принимал образ то одного, то другого животного, а летом земля бывала бы покры-

родой, постоянно переключает внимание с одного вида на другой: анализ – синтез – анализ – синтез... При этом всегда сохраняется доминирующая интенция: например, мы осуществляем синтез при *вспомогательном, но обязательно сопутствующем участии* анализа и наоборот. Вообще, разделить анализ как различение и синтез как объединение можно только в ходе философской рефлексии, исследования механизмов сознания. Однако даже здесь *жесткое* разграничение невозможно.

¹ КЧР, АА IV, 99-100; Т. 2(2), С. 149; А 99 – А 100.

² КЧР, АА IV, 100-101; Т. 2(2), С. 149-151; А 100 – А 101.

той то плодами, то льдом и снегом, – в этом случае наше эмпирическое воображение никак не могло бы мысленно воспроизводить при представлении о красном цвете тяжелую киноварь. Точно также мы не могли бы ассоциативно воспроизводить образы человека или летней земли. Речь, стало быть, идет о том, что ассоциация представлений возможна только благодаря частому и законосообразному появлению этих представлений в сознании, или, – что то же самое, – воспроизведению в воображении.

Коль скоро подобные процессы в душе происходят, то должно существовать нечто такое, что делает возможным саму репродукцию явлений, т. е. служит основанием *a priori* их необходимого синтетического единства. Этим *нечто* оказывается *чистый трансцендентальный синтез воображения*, который лежит в основе не только репродукции явлений, но в основе возможности всякого опыта (так как опыт необходимо предполагает возможность воспроизведения явлений).¹ Если бы мы мысленно проводили линию, иллюстрирует Кант, то мы необходимо должны мысленно брать одно за другим эти многообразные представления. Вообразим, что мы забыли предшествующие представления (начальные части линии) и не репродуцировали бы их. – Тогда у нас не возникло бы в сознании целостной линии (представления), более того – даже не смогли бы образоваться чистейшие и первые основополагающие представления о пространстве и времени. Говоря в целом: в сознании не было бы никаких представлений вообще, и, следовательно, не было бы никакого сознания.

Можно, таким образом, констатировать, что, согласно первому изданию *Критики*, к числу основоположений сознания относится, наряду с первоначально-синтетическим (трансцендентальным) единством апперцепции, также и чистый трансцендентальный (продуктивный) синтез воображения. Этот чистый продуктивный синтез делает возможным репродуктивный синтез воображения (продемонстрированный выше), который опирается на условия опыта.

Сам же чистый трансцендентальный синтез воображения было бы неправильно рассматривать как четвертый и однопорядковый с тремя остальными. Дело не только в том, что синтез воображения лежит в основе трех других. Этот синтез не есть *действие*, подобно синтезам аппергензии, репродукции и рекогниции: он не *производит* ка-

¹ КЧР, АА IV, 101-102; Т. 2(2), С. 151; А 101 – А 102.

ких-либо представлений («предметов») в сознании, а является условием и возможностью сознания как такового и синтетической деятельности – наряду с трансцендентальным единством апперцепции.

В *предшествующей* Канту метафизике синтез воображения называли бы *врожденной способностью души*, производящей ментальные состояния и «продукты».

Представитель же *последующей* метафизики – Мартин Хайдеггер – называет трансцендентальную способность воображения той основой, на которой строится возможность онтологического познания и тем самым – возможность «*metaphysica generalis*».¹ Трансцендентальная способность воображения, в *онтологической* трактовке Хайдеггера, и есть тот самый неизвестный Канту «общий корень» обоих стволов познания – чувственности и рассудка.² Однако понимать способности души как «трансцендентальные способности» означает то, что мы должны «раскрывать их в отношении того, как они делают возможной существование трансценденции. Способность при этом не имеет значения наличной в душе “основной силы” (“Grundkraft”); “способность” имеет здесь в виду то, чему “способствует” подобный феномен, на что он способен в перспективе разрешения возможности сущностной структуры онтологической трансценденции».³

Репродуктивный синтез воображения и синтез аппрегензии неразрывно связаны: если мы желаем нечто репродуцировать, то это представление должно быть предварительно схвачено. Сходным образом: если бы мы забывали предшествующие представления и не могли бы воспроизвести их, то не получили бы целостного гештальта. В основе обоих синтезов находится чистый синтез воображения.

После того, как синтез аппрегензии сформировал единый образ предмета, и мы *поняли* этот образ как единый и отличающийся от других, начинает свое *действие* синтез репродукции в воображении. Его главная цель состоит в идентификации полученного гештальта. Задействовав *память* и *воображение*, мы пытаемся определить, встречался ли нам раньше этот или схожий образ. Иначе: мы стараемся выяснить, имеется ли в анналах нашей памяти такое же представ-

¹ Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. – М.: «Русское феноменологическое общество», изд. «Логос», 1997. – С. 72.

² Там же. – С. 79-80.

³ Там же. – С. 76-77.

ление, с тем, чтобы узнать новый образ *как знакомый*, идентифицировать его и тем самым *понять*, что он есть.

Можно с полной уверенностью заключить, что к числу важнейших конститутивных инструментов – «архитекторов» и «монтажников» – понимания на трансцендентальном уровне относятся *воображение* и *память*. – Кроме того, присутствует такой обязательный «механизм» как *функциональное действие*, представляющий собою *отнесение* чего-либо (в данном случае – образа) к некоему *функциональному ряду* подобных «предметов». Только такое отнесение «предмета» (это может быть также идея или нечто иное, нематериальное) к ряду как своей функции позволяет *понять* его.¹

Но, пожалуй, фундаментальной основой понимания является *время*. Все виды синтеза *темпоральны* по своей природе, т. е. конституируются временем. Стало быть, все сознание также темпорально; более того – сознание и время в известном смысле можно отождествить.² Отсюда ясно, что такой феномен сознания как понимание не может не быть изначально темпоральным.

Синтез рекогниции (узнавания) в понятии завершает конституирование предмета познания на трансцендентальном уровне. Вместе с тем первоначальный процесс формирования *понимания* предмета на этой стадии также подходит к окончанию.

Предмет представлений, схваченный аппрегензией, воспроизведенный воображением и *понятый* как ранее известный нам, теперь необходимо *понять в понятии*.

Изначально *предмет представлений* «дóлжно мыслить только как нечто вообще = *X*, ибо вне нашего познания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому познанию как соответствующее ему».³ Но особенность нашего познания состоит в том,

¹ Кант говорит так: «Если бы мы не сознавали, что мыслимое нами в настоящий момент есть то же самое, что мы мыслили в предыдущий момент, то репродукция в ряду представлений не состоялась бы». – См.: *КЧР*, АА IV, 103; Т. 2(2), С. 153; А 103.

² Тематизация роли времени в сознании характерна для «критического» периода. Еще точнее – для *первого* издания *Критики чистого разума*. В «докритический» период время не исследовалось Кантом настолько тщательно. Более того, времени в ранний период творчества Кант уделяет гораздо меньшее внимание, чем пространству. – Ср.: *Другач Т.Б.* И. Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума». – М.: Наука, 1990. – С. 110.

³ *КЧР*, АА IV, 104; Т. 2(2), С. 153; А 104.

что наша мысль об отношении всякого познавательного акта к его предмету заключает в себе *момент необходимости*.

Это означает, что наше познание предмета не должно определяться произвольно и как попало, но должно подчиняться априорным требованиям. И хотя предмет представлений уже получил от двух предыдущих синтезов некоторую определенность и стал частично *пóнятым*, он, тем не менее, чтобы стать предметом познания, должен подчиниться *единству правила* соединения и осознания (понимания) многообразного в опыте. Этим единством правила является *понятие*.

Любой процесс познания требует понятия, каким бы несовершенным или неясным оно ни было. – Ибо понятие по своей форме всегда есть нечто всеобщее, т. е. служащее правилом. Так, понятие *тела* благодаря единству многообразного, которое мыслится посредством него, служит правилом для нашего познания внешних явлений. Это возможно, поскольку это понятие представляет в явлениях необходимую репродукцию их многообразного и, стало быть, синтетическое единство в осознании их. К примеру, при восприятии предметов понятие *тела* делает необходимым представление о протяжении, непроницаемости, определенном внешнем виде и т. д.

В основе всякой необходимости, как уже отмечалось, всегда лежит трансцендентальное условие. Таким трансцендентальным условием, – основанием единства сознания в синтезе многообразия наших созерцаний, – является чистое, изначальное, неизменное сознание – трансцендентальная апперцепция. Именно она создает из всех возможных явлений, могущих сосуществовать в одном опыте, взаимосвязь согласно законам. А законом (правилом), как мы уже выяснили, является понятие. – «Итак, изначальное и необходимое осознание тождества нас самих есть одновременно осознание столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям, т. е. согласно правилам, которые не только делают все явления необходимо репродуцируемыми [воспроизводимыми], но тем самым также и определяют предмет для их созерцания, т. е. понятие о некотором нечто, в чем они необходимо взаимосвязаны; ведь душа не могла бы мыслить тождества самой себя в многообразии своих представлений, и притом *a priori*, если бы она не имела перед глазами тождества своей деятельности, которая подчиняет весь (эмпирический) синтез аппергензии

трансцендентальному единству и впервые делает возможным его связь согласно правилам *a priori*».¹

Этот фрагмент содержит сущность синтеза рекогниции и, кроме того, позволяет точнее определить понятие о *предмете вообще*. – Чистое понятие об этом трансцендентальном предмете (который всегда в нашем познании одинаково = *X*) есть то, что может дать всем нашим эмпирическим понятиям *объективную реальность*, т. е. отношение к предмету.

Вот, наконец, мы и добрались до сущностного, ключевого понятия третьего синтеза – «объективная реальность». Синтез рекогниции (синтез схватывания в *понятии*, но не в *созерцании*, каковым является аппрегензия) делает сознание *предметным*. Через рекогницию наше сознание обнаруживает свою *интенциональность*, предметную направленность. Сознание с необходимостью (такова природа его понимания) мыслит предметами, составленными законосообразно, т. е. по единству правила. Это правило есть единство сознания в синтезе многообразного содержания всех наших созерцаний, т. е. трансцендентальная апперцепция. Таким образом, синтез рекогниции по существу совпадает с трансцендентальным единством апперцепции и, следовательно, всегда присутствует в двух предыдущих эмпирических синтезах. Именно рекогниция придает аппрегензии и репродукции объективную значимость, или предметность.

Рекогниция дает многообразному *понятие*, причем, в первую очередь, в качестве правила (закона) единства многообразного в опыте, чем, собственно, удостоверяет *предметность* (объективную значимость) всего нашего познания, опыта. И лишь во вторую очередь, понятие «присваивает» многообразному *название*, т. е. *называет его именем*. – И это действие для процесса *понимания* как такового чрезвычайно важно! – Ибо: назови вещь именем – и узнаешь ее сущность.

Для иллюстрации действия трех синтезов можно предложить следующий эскиз. После того, как синтез аппрегензии сформировал чувственный образ предмета, в действие вступает синтез репродукции в воображении. Его задача – узнать в образе уже знакомое или, как минимум, нечто похожее на то, что содержится в памяти. В том случае, если синтез репродукции «узнал» образ, действует рекогниция, придающая всему триединому синтезу правило конституирования и

¹ КЧР, АА IV, 108; Т. 2(2), С. 157-159; А 108.

присваивающая образу имя. После этого мы можем сказать: «Да, это *нечто* есть стол». *Понимание*, таким образом, состоялось.

Возможен и другой итог действия репродукции: мы не узнаём и, следовательно, не воспроизводим в воображении *нечто*, данное в созерцании. Наша память не содержит в своих тайниках такого предмета или хотя бы просто чего-то похожего на него (тогда бы мы смогли догадаться *по аналогии*, что это такое). – Мы никогда не сталкивались в опыте ни с чем подобным, и даже не можем *вообразить*, что же это может быть. Синтетическая деятельность стопорится на этом втором этапе, и синтез рекогниции уже не нужен – ему нечего подводить под правило и понятие. В этом случае можно с печалью констатировать, что *понимание* не состоялось.

Однако ситуацию с *непониманием* не может допустить *чистый спекулятивный разум*. Если рассудок не способен нечто понять (по независящим от него причинам) и вынужден с этим смириться, то разум, чьей сущностной чертой является стремление, во что бы то ни стало, *знать все*, предлагает другие способы получения понимания. Для разума, в отличие от рассудка, в конечном счете, необходимо получить *любое* понимание: если невозможно достичь *истинного* знания, то может сгодиться *понятное* знание.

Устремленность к пониманию похвальна, однако не всякая. Пренебрежение правилами мышления, использование самых разнообразных «уловок» и незаконсообразное использование рассудка приводит спекулятивный разум к таким результатам как амфиболия рефлексивных понятий, трансцендентальная видимость, паралогизм или антиномия чистого разума.

Но если подвергнуть спекулятивный разум воздействию очищающей критики, то его «незаконная» деятельность меняется: естественно, он не создает понимание на трансцендентальном уровне конституирования предметности – это функция рассудка. Однако он вполне способен помочь рассудку своей регулятивной деятельностью и обеспечить понимание на других, более «высоких» уровнях конституирования культуры. Он может предоставить регулятивы для получения понимания *по аналогии* или *символического* понимания, предложить принцип «*als ob*» и многое другое. Все эти способы суть полностью законосообразные, ибо они применяются уже не для конституирования, а для регулирования процесса достижения понимания.

§ 4. Трансцендентальный синтез воображения и интеллектуальный синтез как конституэнты понимания (В; 1787 г.)

Приступая к дедукции чистых рассудочных понятий во втором издании *Критики чистого разума*, И. Кант проводит юридическую аналогию: подобно тому как юристы различают в судебном процессе вопрос о праве (*quid juris*) и вопрос о факте (*quid facti*) и называют первый из них, – доказательство права и справедливости притязаний, – *дедукцией*, также в критической философии объяснение того, каким образом понятия могут *a priori* относиться к предметам получает наименование *трансцендентальной дедукции* понятий.¹

Дедукция чистых априорных понятий никак не может быть эмпирической, и способ, к которому прибег «знаменитый Локк» для демонстрации образования категорий из совокупности единичных восприятий, невозможно повторить. – Ибо обоснование «законности» применения категорий к опыту не может строиться на «метрическом свидетельстве» о происхождении понятий из опыта. Мы не можем доказывать законосообразность применения чистых понятий рассудка, опираясь на *физиологические данные*, поскольку в этом случае наши аргументы неизбежно будут иметь психофизиологическую природу, а не философскую. – А это уже абсолютно «незаконный» редуктивизм. Стало быть, дедукция категорий не может быть никакой другой, кроме как *априорной* и *трансцендентальной*.

Анализ дедукции (пусть это не покажется странным) целесообразно начать сразу же с изложения ее ... резюме, которое завершает трансцендентальную дедукцию в издании 1787 г. – Ибо именно в резюме суть дедукции изложена наилучшим образом. – «Дедукция чистых рассудочных понятий (и вместе с тем всего теоретического познания *a priori*) есть показ этих понятий как принципов возможности опыта, причем опыт рассматривается как *определение* явлений в пространстве и времени *вообще*, а это определение в свою очередь выводится из *первоначального* синтетического единства апперцепции как

¹ КЧР, АА III, 116-117; Т. 2(1), С. 185-187; В 116 – В 117.

формы рассудка в отношении к пространству и времени, представляющим собой первоначальные формы чувственности».¹

Дедукция начинается с обоснования понятия *связи*. Многообразное представлений дано нам в чувственном созерцании (рецептивности). Однако *связь* этого многообразного не может быть дана через чувства. Независимо от того, сознаем ли мы ее или нет, является ли она связью многообразного в созерцаниях или же в понятиях, – так или иначе связь не дается объектом, а привносится исключительно субъектом и является выражением и проявлением его самодеятельности. Отсюда ясно, что связь есть *действие* рассудка. Это действие мы обозначаем общим названием *синтеза*², имея вместе с тем в виду, что мы ничего не можем представить себе связанным в объекте, чего прежде не связали сами.³ Связь, кроме того, есть также представление о синтетическом единстве многообразного.

Еще до рефлексии связи, рассматривая принципы трансцендентальной дедукции вообще, Кант сталкивается с «затруднением», которого не было в сфере чувственности и которое имеет отношение к проблеме объективной значимости категорий. Действительно, на уровне рецептивности было ясно, что, если предмет может являться нам, т. е. быть объектом эмпирического созерцания, только с помощью чистых чувственных интуиций, то совершенно очевидно, что пространство и время суть чистые созерцания, *a priori* содержащие условие возможности предметов как явлений, и что синтез в пространстве и времени имеет объективную значимость.

Совсем не так обстоит дело в области рассудочного конституирования. Категории вовсе не представляют собою условий, при которых предметы даются в созерцании. Это означает, что предметы в

¹ КЧР, АА III, 168-169; Т. 2(1), С. 247; В 168 – В 169.

² «Под *синтезом* в самом общем значении я разумею действие, состоящее в присоединении друг к другу различных представлений и в понимании (zu begreifen) их многообразия в едином познании. Такой синтез называется *чистым*, если многообразное дано *a priori* (подобно многообразному в пространстве и времени), а не эмпирически». – См.: КЧР, АА III, 103; Т. 2(1), С. 169; В 103.

³ КЧР, АА III, 129-130; Т. 2(1), С. 199-201; В 129 – В 130. [«Не трудно заметить, что это действие должно быть первоначально единым, что оно должно быть одинаково значимым для всякой связи и что разложение (*анализ*), которое, по-видимому, противоположно связи, всегда тем не менее предполагает ее; в самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как только благодаря рассудку нечто дается способности представления как связанное» – См.: Там же.]

принципе (гипотетически) могут являться нам без необходимого отношения к функциям рассудка, и, следовательно, рассудок *a priori* не содержит в себе условий их «явленности». Поэтому и возникает вопрос: каким образом получается, что *субъективные условия мышления* (чистые рассудочные понятия) имеют *объективную значимость*, т. е. становятся условиями возможности познания предметов? – Ведь явления могут быть даны в созерцании без функций рассудка. Возьмем, к примеру, *понятие причины*, которое представляет собою всего лишь *особый вид синтеза*, конституирующий ситуацию, когда за некоторым *A* бывает положено – согласно определенному правилу – совершенно отличное от него *B*. *A priori* совсем не ясно, почему явления должны иметь в своем взаимодействии такое отношение. Доказательства из опыта не обладают компетенцией, ибо обоснованию подлежит объективная значимость понятия причины *a priori*. Явления вполне могли бы быть такими, что рассудок «не нашел бы их сообразными с условиями своего единства – и тогда все находилось бы в хаотическом смешении до такой степени, что, например, в последовательном ряду явлений не было бы ничего, что давало бы нам правило синтеза и, стало быть, соответствовало бы понятию причины и действия, так что это понятие в итоге было бы совершенно пустым, ничтожным и лишенным значения».¹

Кто-то может сказать, что опыт постоянно доставляет примеры такой правильной последовательности событий. Однако понятие причины требует, чтобы *A* было таким, что из него *с необходимостью и по безусловно всеобщему правилу* следовало *B*. Опыт, конечно же, не может продемонстрировать такую необходимость и такое всеобщее правило.

В процессе познания возможны два случая, в которых синтетическое представление и его предметы могут сообразовываться необходимым образом: если предмет делает возможным представление или же представление делает возможным предмет. В первом случае отношение имеет эмпирический характер, и представление не может быть *a priori*.

Во втором случае представление *a priori* определяет предмет и делает его возможным, но, конечно, не в смысле его *бытия*, а в качестве *предмета познания* для нас. Тогда мы можем выдвинуть предпо-

¹ КЧР, АА III, 123; Т. 2(1), С. 193; В 123.

ложение: не предпосланы ли *a priori* категории как условия возможности опыта, в котором чувственные созерцания с необходимостью должны оформляться чистыми рассудочными понятиями? Коль скоро познание возникает именно таким образом, ясно, что объективная значимость категорий, как форм мышления, будет обосновываться тем фактом, что опыт возможен только посредством них.¹ Именно в таком обосновании категорий как условий возможности опыта и заключается сущность объективной дедукции категорий. Иначе говоря, процесс познания (опыт) возможен только благодаря применению категорий; сами категории распространяются только на опыт.²

Кантовское обоснование возможности опыта указывает вместе с тем на основные свойства и характеристики познавательных способностей как таковых. Выше уже упоминалось³, что чувственность и рассудок обладают собственными параметрами, и то многообразное созерцания, которое не совпадает с этими параметрами, выходит за их пределы, не может даже аффицировать нашу рецептивную способность и, конечно же, не будет обрабатываться чистыми рассудочными понятиями. Для нас такое многообразное просто не существует в качестве предмета опыта.

О том, что мир гораздо богаче и разнообразнее, чем мы способны воспринимать, – об этом человек может только догадываться по косвенным признакам. Но даже предположить, насколько именно невоспринимаемый мир обширнее, чем тот, который мы называем «объективным миром», – этого он сделать не в состоянии. Мы должны спокойно и смиренно (с достоинством) принимать нашу гносеологическую ограниченность и, в приступе гордыни, не претендовать в по-

¹ КЧР, АА III, 125-126; Т. 2(1), С. 195; В 125 – В 126.

² Категории суть «понятия о предмете вообще, благодаря которым созерцание его рассматривается как определенное с точки зрения одной из логических функций в суждениях. Так, функция категорического суждения была функцией отношения субъекта к предикату, например в суждении *все тела делимы*. Но применительно к чисто логическому употреблению рассудка осталось неопределенным (unbestimmt), какому из двух данных понятий желательно придать функцию субъекта и какому из них функцию предиката; ведь можно сказать также *некое делимое есть тело*. Но посредством категории субстанции, если подводить под нее понятие тела, определяется, что эмпирическое созерцание тела в опыте всегда должно рассматриваться только как субъект, а не как один только предикат. То же самое можно сказать и о всех остальных категориях». – См.: КЧР, АА III, 128-129; Т. 2(1), С. 199; В 128 – В 129.

³ Ср.: § 2 «Трансцендентальные условия возможности опыта».

знании на статус Бога, который один лишь может знать Мир полностью, коль скоро Он его создал.¹

Именно эту очевидную мысль, как представляется, пытался донести И. Кант до современников и потомков. Критическая философия как раз и преследует доступные цели: обосновать познание и сделать его тем самым и точнее, и глубже и, одновременно, отграничить мир идей честолюбивого разума от опытного знания, сохранив при этом автономию и ценность *интеллигибельного*.

Пространство и время в сфере чувственности и *категории* в области рассудка суть те самые *параметры*, в пределах которых и с помощью которых мы только и способны познавать окружающий мир. Только то из многообразного, что способно – по форме! – совпасть с ними, попасть в их границы, может стать предметом нашего опыта.

Однако они не являются *психическими* способностями. Различие между психологическими способностями предшествующей метафизики и априорными принципами (условиями возможности) опыта состоит, как представляется, в следующем.

Во-первых, душевные способности являются *врожденными*, т. е. *физиологическими* по своей природе. Априорные условия, напротив, никак нельзя считать чувственными и физиологическими. Их, скорее, можно назвать *интеллектуальными*, подразумевая под этим, конечно, не то, что они принадлежат рассудку, но имея в виду их нечувственный характер и способность оформлять, то есть отчасти конституировать чувственные данные.

Необходимо объяснить. – Даже пространство и время, – априорные формы *чувственного* созерцания, – являются чувственными лишь по своему *содержанию*. Правильнее сказать, пространство и время, в качества *форм*, структурируют то чувственное многообразное, которое в процессе восприятия выступает как *содержание*. Таким образом, пространство и время суть формы *чувственного* созерцания исключительно потому, что *упорядочивают* чувственное многообразие. Следовательно, в процессе аффицирования нашей чувст-

¹ Я не буду здесь рассматривать неискоренимое человеческое стремление *все знать* и *все мочь*. Такое желание похвально, но не безусловно. Знаменитый лозунг Огюста Канта – «Знать, чтобы предвидеть; предвидеть, чтобы мочь» – абстрактно хорош, однако в современных условиях он способен поставить человечество на грань выживания.

венности и пространственно-временного оформления многообразного можно, как и везде, выделить содержание и форму. Содержанием как раз и будет многообразное, чувственное по своей природе. В роли формы (точнее – способности к оформлению, способности оформлять) будут выступать пространство и время, по происхождению все не чувственные.

Тогда какие же они, эти априорные формы? В них нет ничего, – говорит Кант, – что принадлежало бы к ощущению (чувственности, стало быть). Они суть чистые формы чувственности, т. е. нечувственные «субъективные условия», придающие чувственности форму. Постоянное употребление Кантом выражений, таких как «форма чувственного созерцания», «чувственные интуиции», «внешнее/внутреннее чувство» и т. п. в отношении пространства и времени подспудно вводит в заблуждение. Появляется бессознательное и латентное отождествление пространства и времени с *чувствами*.

Если чистые формы нечувственны, то каковы они? Кант называет их «принципами познания *a priori*», «условиями возможности явлений», «представлениями (*Vorstellungen*) *a priori*», «чистыми созерцаниями (*Anschauungen*)», «представлениями, сопровождающимися ощущениями» и проч. Можно попробовать провести такую *аналогию*: подобно тому как Ньютон рассматривал пространство абсолютнымместищем материи, а время – мировым потоком («мировыми часами»), т. е. *условиями возможности бытия* (иначе говоря – науки), сходным образом Кант полагал пространство и время *условиями возможности опыта*. – Быть может, аналогия по содержанию «хромает», однако подчеркивает, что и в том, и в другом случае время и пространство не являются чувственными, а являются *условиями*.

Действительно, сказать достоверно, каковы они по своей природе, весьма сложно. Если использовать распространенную и привычную дихотомическую терминологию, то формы чувственного созерцания можно назвать *идеальными* (так, собственно, их и называет Кант в *Трансцендентальной эстетике*). Но тогда, следовательно, их необходимо признать *социальными*!

В случае Ньютона имплицитно подразумевается, что пространство и время суть божественные формы, инструменты для конструирования реальности (науки). Познающий субъект, таким образом, к их происхождению отношения не имеет; он, скорее, похож на «аренда-

тора» этих способностей или доверенное лицо, которому они отданы в оперативное управление. Для Канта такое объяснение неприемлемо.

Использование для обозначения пространства и времени термина «интуиция» (*Anschauung*) может рассматриваться как своего рода «рудимент» более ранних, хотя уже относящихся к «критическому» периоду, представлений Канта (вплоть до второй половины 70-х годов) о *нечувственном* характере самосозерцания.¹

Однако в то же время в ряде случаев (и в первом, и во втором изданиях) Кант называет пространство и время, быть может, оговариваясь (?), *понятиями* (См., например: *A* 107; *B* 118; *B* 121; *B* 161). Так или иначе, невозможно рассматривать эти формы как врожденные, физиологические или психофизиологические. Уж лучше назвать их интеллектуальными, коль скоро не подбирается другой генетической идентификации, нежели психологическими или врожденными. Собственно, и сам Кант, как мы ниже увидим, признается, что не знает, почему время и пространство суть единственные формы созерцания.

Стоит обратить пристальное внимание и неподдельный интерес к одной из известнейших концепций пространства и времени, появившейся, хотя и в послекантовской, но, тем не менее, очень и очень близкой к Канту философии. Речь идет об Эрнсте Кассирере.

Исследуя вопрос о природе пространства и времени, Э. Кассирер пришел к выводу, что «абсолютное» пространство и «абсолютное» время – если только не желать мыслить их вместе с Ньютоном, как *математические* концепции – могут исключать не всякий вид опыта. Ведь существенный характер математических полаганий заключается именно в том, что ни одно из них не означает ничего само по себе, но только в связи и в полном соединении с совокупностью других. Поэтому нелепо, действительно, желать понять некоторое «место», не относя его в то же время к некоторому другому, отлично-

¹ Об этом историко-философском открытии, сделанном *В. Карлом* и *Г. Шмитцем*, см.: *Carl Wolfgang Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781.* – Göttingen, 1989; *Schmitz Hermann Was wollte Kant?* – Bonn, 1989; *Васильев В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). – С. 133-134. [Действительно, в письме к *Марку Герцу* от 24 ноября 1776 г. есть такой фрагмент: «Вы ведь знаете, что сфера разума, выносящего свои суждения независимо от каких бы то ни было эмпирических принципов, т. е. *чистого разума*, должна быть доступна нашему *умственному взору* (Курсив мой. – *В.С.*), так как она априорно находится в нас самих и не связана с какими бы то ни было открытиями, полученными посредством опыта». – См.: *Кант И.* Сочинения: в 8 т. – Т. 8. – С. 503.]

му от него, месту; нелепо желать определить момент времени, не мысля его, как точку в некотором упорядоченном *многообразии*. “Здесь” имеет смысл лишь в отношении к “там”, “теперь” – только в отношении к противопоставляемому ему “раньше” или “позже”. Никакой физической признак, вносимый нами потом в наши *понятия* (Курсив мой. – В.С.) о пространстве и времени, не может изменить этого их основного логического свойства. Они остаются системами отношений в том смысле, что каждое особое полагание в них означает всегда лишь одно отдельное место, которое получает все свое содержание лишь благодаря связи своей с совокупностью членов ряда». ¹

Далее Кассирер заключает: «Таким образом отпадает гипостазирование абсолютного пространства и абсолютного времени в трансцендентные *вещи*; но они остаются в качестве чистых *функций*, благодаря которым и возможно только точное *познание* эмпирической действительности». ²

Итак, – *функции*! Отсюда мы можем сделать вывод: пространство и время суть «*правила*» расположения представлений («предметов») в определенном порядке по отношению друг к другу в нашем созерцании: одно представление – «здесь», другое – «там»; одно – «сейчас», другое – «позже». И вот эти рассудочные функции *различения* представлений и смыслов, эти функции *создания отношений* между содержаниями сознания (отношения: *здесь, там, ближе, дальше; сейчас, раньше, позже, еще не, до того, как* и т. д.) мы и называем *пространством и временем*.

Во-вторых, врожденные физиологические способности, иначе говоря – *органы чувств*, «имеют дело» с *содержательными параметрами* нашего чувственного восприятия, т. е. с конкретными ощущаемыми свойствами звука, вкуса, запаха, цвета, освещения, тактильных ощущений и т. д.

Восприятия пространства и времени, или просто – пространство и время, никак не являются ни органами чувств, ни результатом деятельности органов чувств. Стало быть, повторюсь, по своей природе они к чувственности отношения не имеют. Как известно, у нас нет специальных органов для восприятия времени и пространства. Их

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. – СПб.: Шиповник, 1912. – С. 225-226.

² Там же. – С. 238.

главное отличие от врожденных физиологических способностей (органов чувств) состоит в том, что априорные чувственные условия возможности опыта, со своей стороны, «имеют дело» лишь с *формальными параметрами* чувственного восприятия. Они придают пространственно-временную структуру чувственному многообразному, которое затем идентифицируется в категориях, и при этом устанавливаются отношения между предметами опыта.

Таким образом, врожденные психофизиологические способности аккумулируют *содержательные* признаки многообразного, априорные же – придают ему *форму*, в буквальном смысле слова «*оформляют*».¹

Для того чтобы отличить от структуры (процессов) психики и физиологии высшей нервной деятельности такие формальные параметры как пространство, время и рассудочные понятия, Кант называет последние априорными формами чувственного созерцания и чистыми априорными понятиями.

Существование и действие параметров чувственности и чистых чувственных интуиций, по сути дела, означает, что сделаться предметом нашего познания может лишь то многообразное, которое – одновременно! – совпадает по своим параметрам с параметрами наших условий возможности опыта. Если параметры многообразного совпадают с параметрами органов чувств, то эти врожденные психофизиологические способности получают возможность воспринять то, что аффицирует чувственность. Поскольку органы чувств способны воспринять многообразное, постольку появляется возможность действовать у пространства и времени как форм созерцания.

В том случае, если параметры многообразного совпадают с параметрами органов чувств и чистых интуиций созерцания (пространства и времени), это многообразное получает возможность войти в сферу чувственности человека и тем самым стать в будущем, в результате синтетической деятельности, «предметом-для-нас», т. е. по-

¹ Вопрос о соотношении и происхождении априорного и врожденного чрезвычайно интересен, сложен и имеет многовековую историю. Его рассмотрение не входит в непосредственную задачу книги. Наиболее содержательной отечественной публикацией по этой теме за последнее время является монография *А.Н. Круглова* Трансцендентализм в философии. – М.: Восход-А, 2000. – Гл. 2: Априорное. – С. 37-45; Гл. 5: Понятие a priori у И. Канта. – С. 55-71.

тенциальным предметом опыта.¹ Оно приобретает пространственно-временную форму и подчиняется нашему пониманию (рассудку). Тогда Кант называет такое доступное нам многообразное явлением.²

Если такого соответствия параметров не находится, то многообразное для нас не существует. Поскольку оно не вошло в структуру опыта, то знания о нем мы не имеем и о его существовании можем только предполагать. Такое недоступное многообразное именуется *вещью самой по себе*.³

* * *

Трансцендентальная дедукция всех понятий *a priori*, повторимся, содержит принцип, на который должно быть направлено все трансцендентальное исследование: чистые априорные понятия следует признать условиями *a priori* возможности опыта, будь то возможности созерцания или возможности мышления. Вместе с тем, без отношения категорий к опыту, объекту их самих нельзя было бы *понять* (*nicht begriffen werden können*).⁴

¹ За рамками темы остаются следующие интересные вопросы: возможна ли такая ситуация, когда чувственное многообразное по своим параметрам совпадает с параметрами органов чувств, но одновременно не соответствует параметрам пространства и времени. Что в таком случае происходит с многообразным, органами чувств и интуициями? Или же все, что «пропускают» через себя органы чувств, автоматически оформляется пространством и временем? – В таком случае, не являются ли пространство и время зависимыми от органов чувств: *что* те воспринимают, *то* и *должны* оформлять интуиции? Какова субординация параметров чувственности и чистых созерцаний? Эти и подобные вопросы, конечно же, выходят за рамки философии и требуют для своего разрешения психофизиологии, психологии и т. п., поскольку параметры органов чувств, в отличие от параметров пространства и времени, изучаются этими и другими физиологическими и психологическими науками.

² Прагматический и конструктивный характер *a priori* у Канта настойчиво подчеркивал Герман Коген: «Носители априори в кантовской теории – *пространство и время*, как и *категории*, их следует понимать в качестве методов, а не в качестве духовных форм». Например, пространство «означает метод изобретения прямой линии или конуса, которые, как известно, не могут быть просто считаны с *reum natura*». Говоря о категориях, он утверждает: «Мыслеформы как формы [чистого] созерцания являются не материальными или духовными по своей природе, а методами, средствами и путями, с помощью которых реализуется понятие “предмет”». – Ср.: Коген Г. Теория опыта Канта. – С. 156, 157.

³ Приведенное истолкование, безусловно, не исключает другие многочисленные интерпретации столь богатых смыслами понятий *явления* и *вещи самой по себе*.

⁴ КЧР, АА III, 127; Т. 2(1), С. 197; В 127.

Как видно, отсутствие чистых априорных понятий не позволяет понять созерцания и, следовательно, сформировать опыт, а невозможность применить категории к опыту не дает собственного их понимания. Можно сделать вывод, что уже на этапе конституирования предмета *функциональные отношения* являются необходимой предпосылкой *понимания*.

Чистая апперцепция (*я мыслю*), или трансцендентальное единство самосознания, также как и в первом издании, лежит в основе всякого понимания. Если же говорить об опыте в целом, то высшим основоположением возможности всякого созерцания является подчинение всего многообразного формальным условиям пространства и времени. В отношении рассудка высшее основоположение гласит, что все многообразное созерцания подчинено условиям изначально-синтетического единства апперцепции.¹ Другими словами: чтобы войти в состав возможного опыта, всякое многообразное должно соответствовать параметрам пространства и времени, с одной стороны, и параметрам рассудка (категориям), с другой. Только в этом случае состоится *понимание* многообразного, а затем сформируется *знание*.

Трансцендентальное единство апперцепции есть то единство, благодаря которому все данное в созерцании многообразное объединяется в понятии. Именно поэтому это единство называется *объективным*. Помимо него существует *субъективное единство* сознания, представляющее собою определение внутреннего чувства (времени), посредством которого многообразное *эмпирически* связывается. Это эмпирическое единство сознания посредством ассоциации представлений есть не более как явление и, к тому же, случайное. Напротив, чистая форма созерцания многообразного подчинена изначальному единству сознания (*я мыслю*) посредством чистого синтеза рассудка. Только первоначальное единство обладает объективной значимостью, тогда как эмпирическое единство носит лишь субъективную значимость. Например, один человек соединяет представление о том или ином слове с одной вещью, другой человек ассоциирует слово с другим предметом. Подобные эмпирические единства сознания не являются необходимыми и не имеют всеобщей значимости.²

¹ КЧР, АА III, 136; Т. 2(1), С. 207; В 136.

² КЧР, АА III, 139-140; Т. 2(1), С. 211-213; В 139 – В 140.

Что же Кант здесь так методично объясняет? – Речь идет об основе *интерсубъективности*. Объективное трансцендентальное единство апперцепции как раз и является фундаментом интерсубъективности: это то общее для всех нас в *структуре* сознания, что объединяет людей и делает возможным *понимание* и *взаимопонимание*. Противоположным образом обстоит дело с субъективным единством: именно в нем заложена основа различий между людьми и тем самым – возможность *непонимания*.

Далее, рассматривая логическую форму всех суждений, Кант говорит: «Исследуя более тщательно отношение между познаниями, данными в каждом суждении, и отличая это отношение как принадлежащее рассудку от отношения, сообразного с законами репродуктивной способности воображения (и имеющего только субъективную значимость), я нахожу, что суждение есть не что иное, как способ приводить данные познания к *объективному* единству апперцепции».¹

Таким образом, суждение (и знание в целом), для того чтобы быть объективным (общезначимым), необходимо должно принадлежать всеобщим структурам сознания, в основе которых находится трансцендентальное единство апперцепции. Отсюда видно, что, если мы хотим обладать общезначимым *пониманием*, то оно должно относиться к единству самосознания. Теперь также становится понятно, почему Кант во втором издании отказался от репродуктивного синтеза воображения: репродукция, по его мнению, устанавливает *эмпирическую* связь созерцаний и может быть основана на индивидуальных, особенных, субъективных, а не всеобщих, структурах. В таком случае и знание будет носить подобный характер.

Опираясь на вышесказанное Кантом, вполне допустимо выстроить такую логическую цепочку: понятие как «продукт» объективного единства апперцепции входит в состав суждения; тем самым каждое понятие привносит вместе с собой в суждение часть этого объективного единства и, в конечном итоге, суждение посредством понятий приводит знания к объективному единству апперцепции. Отсюда должно с необходимостью следовать, что носителем и формой знания является не *понятие*, а именно *суждение*.

Здесь можно увидеть одно из отличий между *знанием* и *пониманием*. Понимание, безусловно, начинается с понятия – какого угодно,

¹ КЧР, АА III, 141; Т. 2(1), С. 213; В 141.

но, прежде всего, с обычного, не-научного, бытового. Через понятие мы «узнаем» (или же вообще ничего не узнаем) чувственный образ некой предметности, и тогда возможна идентификация этого *нечто*. Идентификация в данном случае есть завершение единичного акта понимания. Однако понимание того, *что́ есть этот предмет*, еще не является знанием. Для знания (в строгом смысле слова) необходима *система, система отношений*. Только в том случае, когда *нечто понятое* включается в *систему отношений* с другими понятыми релевантными предметами, и все они в совокупности составляют *архитектоническую систему* (самой различной величины), только тогда можно говорить о наличии у нас *знания*.

Суждение, следовательно, устанавливая различные отношения и само включаясь в более сложную систему отношений в составе силлогизма, является «первоэлементом» знания. Выступая в качестве связующего звена между понятием и умозаключением, суждение «забирает» вместе с собой понимание с первичного уровня (конституирование предмета и идентификация) на более сложные, культуuroобразующие уровни.

Ранее, в высшем основоположении о первоначальном синтетическом единстве апперцепции, указывалось, что все многообразное связывается рассудком в одном сознании. Это действие рассудка есть не что иное как логическая функция суждения. Значит, всякое многообразное, данное в эмпирическом созерцании, определено в отношении одной из логических функций суждения, благодаря которой оно и приводится к единому сознанию. Категории суть именно эти функции суждения, и, следовательно, многообразное во всяком созерцании с необходимостью подчинено категориям.¹ Таким образом, предположение Канта (не предшествуют ли *a priori* категории, как условия, опыту), выдвинутое, конечно же, в качестве риторического вопроса, полностью подтвердилось.

Вместе с тем, конечная цель дедукции пока еще не достигнута. Лишь тогда, когда будет показано, что единство многообразного в чувственном созерцании есть не что иное как единство, предписываемое многообразному категорией, и, таким образом, будет продемонстрирована та значимость, которая *a priori* присуща категориям в

¹ КЧР, АА III, 143; Т. 2(1), С. 215-217; В 143.

отношении всех предметов наших чувств, – только в этом случае будет полностью достигнута цель дедукции.¹

Здесь следует обратить внимание на чрезвычайно существенное положение, важное не только для трансцендентальной дедукции, но и для критической философии в целом. Речь идет о «естественной» границе, пределе *философской* дедукции «сверху», трансцендентальной рефлексии и регрессивного синтеза. Иначе говоря, на определенном этапе анализа сознания мы упираемся в проблему, разрешить которую средствами философской рефлексии не представляется возможным. Быть может, она решается в какой-то другой сфере, однако не исключено, что эта проблема в принципе неподвластна человеческому рассудку. Что же это за проблема?

Кант формулирует ее следующим образом: многообразное должно быть *дано* для созерцания еще *до* синтеза рассудка и независимо от этого синтеза, но *как, каким образом* – это остается загадкой. Если бы наш рассудок был наподобие божественного и *не представлял* предметы в самом себе, а одним лишь своим представлением *производил* их, то тогда категории не были бы нужны. – Ибо они суть лишь правила для *человеческого* рассудка, чья способность состоит в мышлении. В свою очередь, *мышление есть действие* рассудка, задача которого заключается в том, чтобы привести к единству апперцепции синтез многообразного, *иным образом* данного ему в созерцании. Отсюда ясно, что рассудок сам по себе ничего не *познает*, а всего только *связывает* и *упорядочивает* материал для познания, а именно – созерцания, данные аффицированием чувственности со стороны объекта.

Именно здесь и возникает неразрешимая проблема: если мы касаемся «особенностей нашего рассудка, а именно того, что он только посредством категорий и только при помощи таких-то видов и такогото числа их *a priori* осуществляет единство апперцепции, то для этого обстоятельства нельзя указать никаких других оснований, так же как нельзя обосновать, почему мы имеем именно такие-то, а не иные функции для вынесения суждений или почему время и пространство суть единственные формы возможного для нас созерцания».²

Нельзя не отметить характерное для Канта второго издания более строгое обособление, даже разделение чувственности и рассудка.

¹ КЧР, АА III, 145; Т. 2(1), С. 217-219; В 145.

² КЧР, АА III, 145-146; Т. 2(1), С. 219; В 145 – В 146.

Утверждение о том, что многообразное для созерцания должно быть дано (Кант подчеркивает эту данность) еще до синтеза рассудка и независимо от этого синтеза, может расцениваться как указание не только на последнюю границу анализа, но и на определенную самостоятельность, относительную автономию рассудка и чувственности. Правильнее, вероятно, будет сказать так: Кант обращает внимание на некоторую независимость чувственности от рассудка, не указывая, правда, при этом, до какой степени эта свобода простирается.

Если принять во внимание этот разрыв, или зазор, между «двумя стволами» человеческого познания, а также те затруднения в отношении природы и характера действий рассудка и чувственности, то можно предположить, что механизм *понимания*, по-видимому, не всегда можно эксплицировать в философской рефлексии и реконструировать как явный, «прозрачный» и до основания рационализируемый процесс. Тематизация кантовской проблемы дает основание полагать, что, *понимание* содержит в себе не только рациональные и рационализируемые элементы и действия, но также иррациональные (бессознательные) механизмы и компоненты, не поддающиеся рассудочной экспликации.

Это неудивительно, ибо Кант неоднократно указывал на то, что и представления, и сознание имеют «*степень*». В первом издании, в параграфе о синтезе рекогниции, Кант, говоря об *одном* сознании, которое объединяет в одно представление многообразное, замечает, что «это сознание может быть часто лишь очень *слабым* (kann oft nur schwach sein), так что мы связываем его с возникновением представления не непосредственно, не в самом акте, а лишь в следствии его».¹

Далее: в *Опровержении мендельсоновского доказательства постоянства души* Кант прямо утверждает, что нельзя отрицать у души, как и у всего существующего, *интенсивной величины*, иначе говоря, «степени реальности в отношении всех ее способностей и вообще всего того, что составляет [ее] бытие. Что касается этой интенсивной величины, то она может убывать через бесконечное множество меньших степеней, и, таким образом, предполагаемая субстанция (вещь, постоянность которой еще вовсе не доказана) может превратиться в ничто, если не путем деления, то путем постепенного ослабления (*remissio*) ее сил (стало быть, путем истощения, если можно воспользо-

¹ КЧР, AA IV, 103-104; Т. 2(2), С. 153; A 103 – A 104. (Курсив мой. – В.С.)

ваться здесь этим выражением). Ведь даже сознание всегда имеет степень, которая может быть еще уменьшена, следовательно, *это касается также, и свойства обладать самосознанием, а значит, и всех прочих способностей*».¹

Выделенная мною курсивом часть предложения без привлечения дополнительных излишних доказательств может служить авторитетным подтверждением того, что *понимание*, относясь, как составная часть, к сознанию и самосознанию, может быть так же, как и базисные способности, «уменьшено», и, таким вот образом из разряда осознаваемых и рационально рефлекслируемых феноменов перейти в категорию иррациональных, бессознательных и «несхватываемых» образований души.

Можно обратиться также к *антиципаниям восприятия*, основоположение которых гласит: реальное, составляющее предмет ощущения, имеет во всех явлениях интенсивную величину, т. е. *степень*. — Поскольку восприятие является эмпирическим сознанием, а явления как предметы восприятия содержат в себе «материал» какого-либо объекта, то ощущение зависит от интенсивной величины объекта восприятия, т. е. степени его влияния на чувственность.²

Помимо вышесказанного, всегда полезно помнить также знаменитое рассуждение Канта о «темных представлениях» («бессознательных» – в наших терминах), помещенное им в примечании к *Опровержению*: «Ясность не есть, как утверждают логики, осознание того или иного представления; в самом деле, определенная степень сознания, недостаточная, однако, для воспоминания, должна быть даже в некоторых темных представлениях (*dunklen Vorstellungen*), так как, не имея никакого сознания, мы бы не могли находить никаких различий в соединении темных представлений, между тем мы можем это сделать в отношении признаков многих понятий. [...] Ясным бывает то представление, в котором достаточно сознания для *осознания отличия* его от других представлений. Если сознания достаточно для различения, но не для осознания различий, то представление должно еще называться темным. Следовательно, существует бесконечно много степеней сознания вплоть до исчезновения его».³

¹ КЧР, АА III, 414-415; Т. 2(1), С. 527-529; В 414 – В 415. (Курсив мой. – В.С.)

² КЧР, АА III, 207-208; Т. 2(1), С. 291-293; В 207 – В 208.

³ КЧР, АА III, 414-415; Т. 2(1), С. 529; В 414 – В 415.

В самом деле, нельзя не признать, что способность рассудка различать, *способность различения*, «осознания отличия», лежит в основе *возможности понимания* и, стало быть, является важнейшей конститутивной процедурой, механизмом рассудка при формировании понимания как «ясного» феномена. Однако и в тех процессах понимания, которые мы называем «бессознательными», также присутствует сознание, с тем, чтобы связывать «темные представления». Но это сознание обладает небольшой, уменьшенной степенью отчетливости и рефлексивности. – В это время происходит так называемая «подспудная работа» сознания, самосознания и понимания.

Категории «относятся посредством одного лишь рассудка к предметам созерцания вообще, при этом неважно, наше ли это созерцание или какое-либо иное (*unbestimmt ob sie die unsrige oder irgendeine andere*), лишь бы оно было чувственным; но именно поэтому чистые рассудочные понятия суть лишь *формы мысли*, посредством которых еще не познается никакой определенной предмет. Синтез, или связывание, многообразного в них относится, как сказано, только к единству апперцепции и тем самым составляет основание возможности познания *a priori*, поскольку оно опирается на рассудок; следовательно, этот синтез не только трансцендентальный, но и чисто интеллектуальный».¹

¹ КЧР, АА III, 150; Т. 2(1), С. 223-225; В 150. (Перевод изменен. – В.С.) В этом чрезвычайно важном фрагменте в начале фразы в следующих изданиях *Критики чистого разума*: 1) Соч.: В 6 т. – М.: Мысль, 1963, Т. 3; 2) КЧР – М.: Мысль, 1994; 3) Соч.: В 8 т. – М.: Чоро, 1994, Т. 3; 4) Соч. на немецком и русском языках: В 4 т. – М.: Наука, 2006, Т. 2(1), – словосочетание «*unbestimmt ob sie die unsrige oder irgendeine andere*» переводится (в трех первых) как «при этом *неясно*, наше ли это созерцание или нет» (Курсив мой. – В.С.); в *Zweisprachige*: «при этом *неясно*, наше ли это созерцание или какое-либо иное». Так или иначе, но во всех указанных изданиях прилагательное «*unbestimmt*», – в первом значении – «*неопределенный*», во втором – «*неточный*», «*неясный*», «*смутный*», – переводится как «*неясный*», что существенным образом искажает кантовскую мысль. У Канта речь идет о том, что совершенно неважно, чьим является созерцание, кому именно – мне или другому человеку – оно принадлежит. Кому бы созерцание ни принадлежало, главное – чтобы оно было *чувственным*. Ведь именно поэтому категории суть лишь *формы мысли*: они конституируют единство чувственного созерцания *независимо от индивидуальных особенностей субъекта восприятия*, поскольку являются intersубъективными. Следовательно, *неважно*, чьим именно является созерцание: если оно чувственное, то с необходимостью будет конституироваться категориями. У Канта «*неопределенный*» означает, что мы *не определяем*, чье это созерцание, ибо нам неважно, безразлично, кому оно принадлежит. Указанный выше вариант перевода выглядит тем удивительнее, если учесть, что у Канта в предыдущем параграфе (§ 23

Отсюда ясно, что категории как такие *формы мысли*, при помощи которых не познается никакой определенный предмет, суть не что иное, как формы *понимания*, а не познания. Для того чтобы стать формами познания и знания необходимо кое-что еще. Что же именно?

Поскольку в основе процесса познания «лежит некоторая форма чувственного созерцания *a priori*, опирающаяся на восприимчивость способности представления (чувственности), то рассудок как спонтанность может определять внутреннее чувство благодаря многообразному [имеющемуся] в данных представлениях сообразно синтетическому единству апперцепции и таким образом *a priori* мыслить синтетическое единство апперцепции многообразного [имеющегося] в *чувственном созерцании* как условие, которому необходимо должны быть подчинены все предметы нашего (человеческого) созерцания. Именно таким образом категории, будучи лишь формами мысли, приобретают объективную реальность, т. е. применяются к предметам, которые могут быть даны нам в созерцании, но только как явления, ибо мы способны иметь созерцание *a priori*».¹

Произведем «деконструкцию» этого основоположения. Наша чувственность обладает способностью представления, или, по-другому, восприимчивостью. У нас есть априорные формы чувственного созерцания (пространство и время), которые, в соответствии со своим названием и предназначением, придают многообразному пространственную и временную *форму*. Многообразное возникает вследствие того, что некий предмет (который всегда = *x*) аффицирует нашу способную к восприятию чувственность. Наш рассудок есть спонтанность, и это означает, что ему в любой момент необходимо действовать, т. е. конституировать предмет опыта. В силу такой самостоятельной природы, рассудок воздействует на внутреннее чувство. Результатом такого воздействия (определения) внутреннего чувства стано-

Трансцендентальной аналитики) приводится аналогичное положение: «Чистые рассудочные понятия [...] простираются на предметы созерцания вообще, безразлично, сходно ли оно с нашим созерцанием или нет, лишь бы оно было чувственным, а не интеллектуальным» (В 148). В своем издании *КЧР* Н.О. Лосский дает аутентичный вариант перевода: «...независимо от того, сходны ли эти наглядные представления с нашими или нет» (См.: *КЧР* – СПб.: Тайм-аут, 1993. – С. 114-115). Перевод Н.М. Соколова: «...все равно, будут ли они нашими или нет» (Цит. по изданию В.А. Жучкова: *КЧР* – Перевод Н.О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. – М.: Наука, 1998. – С. 160).

¹ *КЧР*, АА III, 150-151; Т. 2(1), С. 225; В 150 – В 151.

вится объединение многообразного в одном сознании. Многообразное становится единым содержанием (смыслом) одного сознания, т. е. оно приведено к синтетическому единству апперцепции. Это синтетическое единство апперцепции есть не что иное как единство многообразного (соответственно, оно теперь уже не является первоначальным неоформленным многообразным) в чувственном созерцании. Кант особо подчеркивает: созерцание должно быть именно чувственным, а не интеллектуальным, ибо интеллектуальное созерцание не дает многообразного, и, следовательно, отсутствует материал для синтеза, а, стало быть, невозможно никакое познание и знание, т. е. опыт. Такое синтетическое единство апперцепции многообразного, которое имеется в чувственном созерцании, есть *условие*, которому должны подчиняться все потенциальные предметы нашего созерцания, для того чтобы стать актуальными предметами опыта. Таким вот путем категории, как формы мысли, приобретают объективную реальность, а именно – применяются к предметам, которые могут быть даны в созерцании.

Сразу необходимо заметить, что такое обретение чистыми рассудочными понятиями объективной реальности и, как следствие, добавление к уже имеющемуся статусу *форм понимания* статуса нового – *форм познания*, – это возможно только при условии фактического совпадения синтетического единства апперцепции с самими категориями.

Этот возможный и необходимый *a priori* синтез многообразного, имеющегося в чувственном созерцании, благодаря которому категории получают объективную реальность, Кант называет «*фигурным синтезом*» (*synthesis speciosa*). Кроме него существует другой синтез, который как раз имеет непосредственное отношение к категориям, ибо он мыслится в одних лишь чистых рассудочных понятиях в отношении многообразного в созерцании. Его Кант называет «*интеллектуальным (рассудочным) синтезом*»¹ (*synthesis intellectualis*). Оба синтеза трансцендентальны, и не только потому, что априорны, но

¹ В оригинале – «*Verstandesverbindung*»; поэтому в ряде русскоязычных изданий КЧР это название синтеза переводят (если не принимать во внимание данный Кантом латинский эквивалент) как «*рассудочная связь*» (В 151).

также, потому что они обосновывают возможность других видов познаний *a priori*.¹

Фигурный синтез, если он относится только к первоначальному синтетическому единству апперцепции, должен в отличие от чистого интеллектуального синтеза называться *трансцендентальным синтезом способности воображения*.² Поскольку наши созерцания чувственны, то способность воображения принадлежит к *чувственности*. Вместе с тем синтез воображения приводит в *действие* спонтанность (рассудок), которая является определяющей, т. е. определяет (придает форму, оформляет) чувства. Коль скоро способность воображения может *a priori* определять чувство по его форме сообразно с единством апперцепции, то, соответственно, этот чистый синтез созерцаний сообразно категориям следует назвать *трансцендентальным синтезом способности воображения*.

Таким образом, как мы видим, трансцендентальный синтез воображения обладает *двусоставной* природой: он принадлежит чувственности и в то же время является чистым априорным. Здесь необходимо уточнение: по своей природе синтез предстает как чистый и априорный, однако в своей работе он имеет дело с чувственным многообразным, которое связывает в единство сообразно категориям. Естественно, синтез не касается чувственных *ощущений*: их непосредственным оформлением занимаются пространство и время. Синтез связывает воедино эмпирические *представления*. Следовательно, синтез является неким «медиумом», связующим звеном, мостом, соединяющим чувственность и рассудок. Именно поэтому трансцендентальный синтез воображения лежит в основе *трансцендентальной схемы*.

Трансцендентальный синтез воображения есть *действие* рассудка на чувственность и первое применение его к предметам возможного для нас созерцания, а также основание всех остальных способов применения.³ Чистый интеллектуальный синтез, напротив, производится рассудком без участия способности воображения.

¹ КЧР, АА III, 151; Т. 2(1), С. 225; В 151.

² *Воображение*, как ранее уже определялось, есть способность представлять предмет в созерцании также и без присутствия этого предмета [в созерцании]. – Ср.: КЧР, АА III, 151; Т. 2(1), С. 225; В 151.

³ КЧР, АА III, 152; Т. 2(1), С. 227; В 152.

Кант разъясняет, что синтез как таковой есть *единство действия*, сознаваемое рассудком без участия чувственности, но способное определять (оформлять) чувственность в отношении многообразного. Далее следует пассаж, характерный для второго издания: «Следовательно, рассудок, под названием *трансцендентального синтеза способности воображения*, производит на *пассивный субъект, способностью* которого он является, такое действие, о котором мы имеем полное основание утверждать, что благодаря этому внутреннее чувство аффицируется. Апперцепция и ее синтетическое единство вовсе не тождественны с внутренним чувством: как источник всякой связи, апперцепция относится, под названием категорий, к многообразному, [имеющемуся] в *созерцаниях вообще*, [т. е.] к объектам вообще, до всякого чувственного созерцания, между тем как внутреннее чувство содержит в себе лишь *форму* созерцания, хотя и без связи многообразного в нем, стало быть, еще не содержит в себе никакого определенного созерцания, которое становится возможным только через осознание определения внутреннего чувства при помощи трансцендентального действия способности воображения (синтетическое влияние рассудка на внутреннее чувство), называемого мной фигурным синтезом».¹

В этом отрывке необходимо выделить следующие интересные интенции. *Рассудок*, в дедукции второго издания, получает название трансцендентального синтеза способности воображения. Как следствие этого, во-первых, *воображение интеллектуализируется*, в то время как в первом издании способность воображения была «слепой, хотя и необходимой силой души».² Кроме того, воображение теряет свою репродуктивную сторону, оставаясь только с продуктивной. В таком случае возникают проблемы, связанные с достижением *идентификации*. – Ибо, как возможна *память*, необходимая для идентификации, в отсутствие репродуктивной способности воображения?

Во-вторых, рассудок занимает место способности воображения (по первому изданию) и вместо нее начинает связывать чувственность и самого себя. Вспомним, что в первом издании синтез воображения как раз и выполнял функцию связывания чувственности и рассудка. При этом наряду с чувственностью и апперцепцией, воображение яв-

¹ КЧР, АА III, 153-154; Т. 2(1), С. 229; В 153 – В 154.

² КЧР, АА IV, 78; Т. 2(2), С. 121; А 78.

лялось одним из трех «первоначальных источников» опыта, содержащих в себе условия возможного познания и не выводимых ни из какой другой способности души. На этих трех «силах души» как раз и основывались *синопсис* (обозрение) многообразного *a priori* посредством чувственности, *синтез* этого многообразного способностью воображения и *единство* синтеза посредством первоначальной апперцепции.¹

Помимо этого, важной особенностью процитированного фрагмента является понимание субъекта как *пассивного*. Рассудок, как способность субъекта и как спонтанность, не может быть пассивным по определению. Действительно, если вообразить некую гипотетическую ситуацию, в которой никакой предмет = *x* не аффицирует чувственность, а в самом чистом субъекте нет ни толики самопознания или «я мыслю», то рассудок никак не проявляет себя, ибо судить о рассудке мы можем только по его результатам.² Но в таком случае (гипотетическом!) субъект попросту не существует и, следовательно, не может быть ни пассивным, ни активным.

Если же под «пассивным субъектом» подразумевается чувственность, которая также как и рассудок является способностью субъекта, то, как указывалось выше,³ рецептивность в определенной степени зависит от рассудка, ибо она возможна только в том случае, если связана со спонтанностью. Стало быть, и под чувственностью нельзя в полной мере понимать «пассивный субъект». Впрочем, вероятнее всего, именно чувственность, но чувственность абстрактную, чувственность как таковую, без влияния рассудка, подразумевает Кант – иного приемлемого объяснения подобрать невозможно.

Наконец, заслуживает внимания прямое и открытое отождествление апперцепции и категорий («апперцепция относится, под названием категорий, к многообразному»). В издании 1781 г. такая связь подразумевалась, но открыто не афишировалась. Трансцендентальная апперцепция в *A* (параграф о синтезе рекогниции в понятии) была эк-

¹ КЧР, АА IV, 94; Т. 2(2), С. 143; А 94.

² Этот своеобразный «принцип Пирса» был сформулирован Кантом в Предисловии ко второму изданию: «Идет ли или нет по надежному пути науки обработка познаний, принадлежащих делу разума, можно легко судить по тому, успешен ли результат». – См.: КЧР, АА III, VII; Т. 2(1), С. 9; В VII.

³ Ср.: § 3 «Условия синтетической деятельности и конституирование понимания в триедином синтезе (А;1781 г.)».

вивалентом и синонимом «я мыслю»; чистым, изначальным, неизменным сознанием; трансцендентальным условием единства сознания в синтезе многообразного; изначальным и необходимым осознанием тождества нас самих и одновременным осознанием столь же необходимого единства синтеза всех явлений согласно понятиям, т. е. правилам и т. д. Синтез рекогниции в понятии фактически совпадал с трансцендентальной апперцепцией, но неявным образом. Доминирующим определением апперцепции считалось все же чистое, изначальное, неизменное сознание «я мыслю» с присущей ему функцией.

Приведение к единому знаменателю апперцепции с категориями (присоединением многообразного к категориям), безусловно, сужает значение апперцепции. Само собой разумеется, что такие понятия как «трансцендентальная апперцепция», «рассудок», «чистое, неизменное сознание», «синтез вообще» выступают как взаимосвязанные и взаимообусловленные. Однако их самостоятельное, сепаратное употребление существенно обогащает смыслами и разнообразит те феномены, операции, процессы и отношения, которые тематизируются в *Трансцендентальной аналитике* и *Критике* в целом.

Свое объяснение этим трансформациям дает Э. Кассирер; он же выражает отношение к ним: «Переработать первое издание “Критики чистого разума” заставила его [Канта] рецензия Гарве-Федера, заставило стремление отделить со всей строгостью и резкостью его “трансцендентальный” идеализм от “психологического” идеализма. Исходя из этого, он должен был еще определеннее переместить центр тяжести с трансцендентальной аналитики субъективной дедукции на “объективную дедукцию”, – должен был показать, что главный вопрос Критики разума состоит в том, как и при каких условиях возможен *предмет* опыта, а не как возможна сама “способность мыслить”. Но разве Кант решительно не подчеркивал именно это положение уже в предисловии к *первому* изданию Критики разума (A XI)? И разве он не сохранил во втором издании ядро своего учения о трансцендентальном воображении – не сохранил неизменной главу о схематизме и не оставил ее в решающем систематическом центральном месте? Во всем этом я неспособен усмотреть “отступление” от завоеванной им мыслительной позиции».¹

¹ Кассирер Эрнст Кант и проблема метафизики. Замечания к интерпретации Канта Мартином Хайдеггером // Эрнст Кассирер Жизнь и учение Канта. – С. 397.

Процессы, аналогичные действию рассудка в отношении многообразного (в процитированном фрагменте *B 153 – B 154*), происходят и в самосознании субъекта. При этом обнаруживаются, как и в первом издании, характерные особенности феномена *понимания*. Кант утверждает, что «мы не можем мыслить линию, не *проводя* ее мысленно, не можем мыслить окружность, не *описывая* ее, не можем представить себе три измерения пространства, не *проводя* из одной точки трех перпендикулярных друг другу линий, и даже *время* (Курсив мой. – *B.C.*) мы можем мыслить не иначе, как обращая внимание при *проведении* прямой линии (которая должна быть внешне фигурным представлением о времени) исключительно на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы последовательно определяем внутреннее чувство, и тем самым имея в виду последовательность этого определения. Даже само понятие последовательности порождается прежде всего движением как действием субъекта (но не как определением объекта), стало быть, синтезом многообразного в пространстве, когда мы отвлекаемся от пространства и обращаем внимание только на действие, которым определяем *внутреннее чувство* сообразно его форме. Следовательно, рассудок не *находит* во внутреннем чувстве подобную связь многообразного, а создает ее, аффицируя внутреннее чувство».¹

Первое, на что следует обратить внимание, – это то, что Кант, как это чаще всего и происходит на уровне конституирования, дедуцирует не *познание* в строгом смысле слова (как процесс производства *знания*), а *понимание* как первичное «ориентирование» в содержании сознания и придание ему формы. В том ментальном действии, которое описывает Кант, *знание* еще не появилось. Речь идет о чистом воображении и репродукции, и на этом этапе возможно *только* понимание. *Отнесение многообразного* к чистым рассудочным понятиям, – то есть то, что, в конечном счете, создает *и* понимание, *и* знание, – в указанной Кантом деятельности рассудка отсутствует.

Второе, что необходимо отметить: *понимание* есть *действие*. Понимание возникает в результате *действия* на нашу чувственность предмета = *x*; затем – *действия* априорных форм чувственного созерцания, которые придают пространственно-временную структуру многообразному; одновременно с чувственными интуициями вступает в

¹ КЧР, АА III, 154-155; Т. 2(1), С. 229-231; В 154 – В 155.

действие рассудок, относящий представления к синтетическому единству апперцепции и тем самым создающий из них связное целое по определенным правилам. В качестве *действующих* правил выступают чистые рассудочные понятия, или категории. Таким образом, понимание есть не что иное как результат самых разнообразных *действий* на чувственном, интуитивно-чувственном, рассудочном и, – как мы позже увидим, – разумном уровнях. Впрочем, Кант с самого начала указывал, что «синтез есть действие» (В 103) и «рассудок есть действие», а «действие рассудка» мы обозначаем «общим названием синтеза» (В 130) и т. п. – подобного рода цитат можно привести достаточное количество.

Третье, что прямо вытекает из приведенного фрагмента: *понимание* может возникнуть только как совокупность *функциональных отношений*. Говоря короче, понимание *функционально* по своей природе, по своей конститутивной сущности. Вообще, *функционализм*, как трансцендентальный принцип, наряду с другими, лежит в основе всей системы Канта. Все, что в нашем познании принадлежит к созерцанию, содержит одни лишь *отношения*. Изначально пространство и время дают нам лишь представления об *отношениях*; они могут содержать в своих представлениях только *отношение* предмета к субъекту, а не то внутреннее, что присуще объекту самому по себе.¹

Понимание формируется в процессах *соотнесения* и *опосредствования* того представления, мысли, образа и т. д., который мы хотим понять, с тем, что мы уже поняли. Отнесение *понимаемого* к какому-то уже сложившемуся *ряду, функции* представляет собою необходимую процедуру достижения понимания. Особенно характерен кантовский пример с представлением времени: чтобы сознавать время, требуется провести своего рода мысленный эксперимент, а именно – создать в воображении линию, которая должна быть внешним образным представлением о времени. «Рельефность» этого примера состоит в том, что для понимания *идеального* требуется обратиться к *реальному*. Сплошь и рядом понимание достигается также и обратным способом.

Четвертое, что нам дает кантовское размышление, – это совершенно отчетливое указание на *темпоральную* природу понимания. В основе всей синтетической деятельности рассудка лежит *время*.

¹ КЧР, АА III, 66-67; Т. 2(1), С. 129; В 66 – В 67.

Именно время, получая импульс (воздействие, определение) от рассудка, располагает все наши ощущения в темпорально организованные представления, и, таким образом, оказывается, что без осознания времени мы вообще не можем ни получать представления, ни мыслить. Более того: *время* необходимо, чтобы мыслить *время*. – Ибо при мысленном проведении линии, которая должна быть внешним фигурным представлением о времени, мы обращаем внимание на действие синтеза многообразного, при помощи которого мы *последовательно* определяем внутреннее чувство. Отсюда ясно, как уже говорилось, что сознание есть время.

Конечно же, в дедукции издания 1787 г. Кант пытается «стушевать», «снивелировать» эту мысль. Ведь именно ярко выраженная темпоральная сущность сознания, которая таким откровенным образом проявилась в трояком синтезе первого издания, позже заставила Канта отказаться и от эксплицитного троякого синтеза, и от огромной роли фундирующего все сознание трансцендентального синтеза воображения (который едва не поглотил трансцендентальное единство апперцепции). Кант полагал, что темпоральный характер *психологизирует* и тем самым *релятивизирует* рассудок, его принципы и деятельность, что в свою очередь приводит к потере мышлением и наукой таких обязательных и неотъемлемых качеств как аподиктичность, необходимость, всеобщность и систематичность.

Как это не парадоксально, но достижение строгого и точного, доступного *человеку* знания об окружающем мире, в возможности которого Кант не сомневается, вовсе не гарантирует адекватного *самопонимания* и *самопознания*. Правильнее, пожалуй, сказать так: посредством *самосознания* отчасти возможно *самопонимание*, но *самопознание* как таковое навсегда останется труднорешаемой проблемой. Это происходит потому, что кроме мышления, кроме осознания, что *я есть*, для *познания* (в строгом кантовском смысле слова) необходимы также *созерцания* самого себя.

Складывается достаточно забавная ситуация: для познания самого себя кроме действия мышления, приводящего многообразное любого созерцания к единству апперцепции, требуется еще определенный способ созерцания, благодаря которому мы узнаем, как это многообразное дается. Иначе говоря, для самопознания необходимо *созерцание созерцания*. Мы должны иметь возможность *созерцать*,

каким образом нам дано *созерцание* многообразного. Отсюда следует, заключает Кант, что определение моего бытия («Я мыслю» выражает акт определения моего бытия) может иметь место только сообразно форме внутреннего чувства по тому особому способу, каким мне дано связываемое мною во внутреннем созерцании многообразное.

Другими словами, определение бытия возможно, если в нас присутствует *созерцание созерцания*. Стало быть, я познаю себя не так, как я *есть*, а так, как я себе *являюсь*. Следовательно, *осознание* самого себя далеко еще не есть *познание* самого себя.¹ В итоге, человек существует как *интеллигенция*, или умопостигающий субъект, и сознает только свою способность связывать многообразное согласно временным отношениям, находящимся целиком вне рассудочных понятий. Поскольку, как полагает Кант, у человека отсутствует *интеллектуальное* созерцание и самосозерцание, постольку он познает себя так, как он *является*, а не так, как он *есть*.

* * *

Кант заключает трансцендентальную дедукцию объяснением возможности *a priori* познавать при помощи категорий все предметы, какие только могут являться нашим чувствам, причем не только по форме их созерцания, а по законам их *связи*. Начав дедукцию категорий издания *B* с понятия *связи*, Кант в заключение вновь приходит к нему, чтобы показать, как возможны синтетические суждения *a priori*. Такое познание явлений по законам их связи посредством категорий означает не что иное как возможность «как бы *a priori* (*nach a priori*) предписывать природе законы и даже делать ее возможной». Ибо «в самом деле, если бы категории не были пригодны для этого, то не было бы ясно, каким образом все, что только может являться нашим чувствам, должно подчиняться законам, которые *a priori* возникают только из рассудка».²

Кант представляет нам такое объяснение. – Пространство и время суть не только *формы* чувственного созерцания, но и сами *созерцания*. Следовательно, *единство синтеза* многообразного и *связь*, с которой по необходимости сообразуется все, что должно представляться определенным в пространстве и времени, даны *a priori* уже

¹ КЧР, АА III, 157-158, Т. 2(1), С. 233; В 157 – В 158.

² КЧР, АА III, 159-160; Т. 2(1), С. 235; В 159 – В 160.

вместе и одновременно с этими созерцаниями как условие синтеза всякой *аппрегензии*.¹ Но единство синтеза может быть только единством связи многообразного в данном *созерцании вообще*, в первоначальном сознании сообразно категориям и только в применении к нашему *чувственному созерцанию*. Это означает, что весь синтез, благодаря которому становится возможным само восприятие, подчинен категориям. А так как опыт есть познание посредством связанных между собой восприятий, то категории суть условия возможности опыта и всех предметов опыта.²

По своей излюбленной привычке объяснять наиболее важные основоположения несколько раз, Кант и сейчас вновь разъясняет, как правильно понять суждение о том, что природа должна сообразоваться с категориями. И, на мой взгляд, повторное объяснение доходчивее.³ – *Многообразное*, имеющееся в *чувственном созерцании*, связывается *способностью воображения*, которая зависит от *рассудка* (если иметь в виду единство ее *интеллектуального синтеза*) и от *чувственности* (если иметь в виду многообразное, имеющееся в *аппрегензии*). Поскольку от синтеза аппрегензии зависит всякое возможное *восприятие*, а сам эмпирический синтез (т. е. аппрегензия) зависит, в свою очередь, от *трансцендентального синтеза*, а значит – от *категорий*, постольку все возможные восприятия, т. е. все *явления природы* (а природу мы познаем только как совокупность явлений) с точки зрения их *связи*, должны подчиняться категориям. От них природа (как явление, а не вещь сама по себе) зависит как от первоначального основания ее необходимой закономерности (а это основание, как мы уже знаем, есть синтез).⁴

В результате следует резюме: «Мы не можем *мыслить* ни одного предмета иначе как с помощью категорий; мы не можем *познать* ни одного мыслимого предмета иначе как с помощью созерцаний, соответствующим этим понятиям. Но все наши созерцания чувственны, и это познание, поскольку предмет его дан, имеет эмпирический характер. А эмпирическое познание есть опыт. Следовательно, *для нас*

¹ *Аппрегензия* во втором издании *КЧР* является сугубо эмпирическим синтезом.

² *КЧР*, АА III, 160-161; Т. 2(1), С. 237; В 160 – В 161.

³ В тексте мною будут выделены *курсивом* все указанные Кантом элементы синтетической деятельности.

⁴ *КЧР*, АА III, 164-165; Т. 2(1), С. 241; В 164 – В 165.

не возможно никакое иное познание *a priori*, кроме познания предметов возможного опыта.

Однако это познание, хотя оно и ограничено только предметами опыта, тем не менее не все заимствовано из опыта: чистые созерцания и чистые рассудочные понятия суть элементы познания, *a priori* имеющиеся в нас». ¹

Все же, Кант делает оговорку: даже и способности чистого рассудка не в состоянии предписывать явлениям посредством одних лишь категорий большее количество законов, чем те, на которых основывается природа вообще. *Частные* законы касаются эмпирически определенных явлений и потому не могут быть целиком выведены из категорий; для их познания необходим опыт. ²

Исходя из этой кантовской ремарки, Питер Стросон дал «сильную» интерпретацию: «Кант решителен в том, что хотя мы можем знать *a priori* необходимость соответствия природы законам, которые являются условиями возможности опыта, однако это не означает, что методы обычного научного познания природы могут быть какими угодно, только не эмпирическими». ³ Однако Кант имел в виду, скорее, исключения из правил: ведь речь идет о *частных* законах.

Для того чтобы не ограничивать чистые рассудочные понятия сверх меры, необходимо подчеркнуть: помимо сферы *познания*, т. е. в области *мышления*, практической сфере ⁴, категории не стеснены условиями нашего чувственного созерцания. В том регионе, где властвует разум, перед категориями лежит «неограниченное поприще».

§ 5. Аналитика основоположений и итоги синтетической деятельности

Познание, или опыт, как мы убедились, возможно только при оформлении чувственного многообразного в синтетическое единство.

¹ КЧР, АА III, 165-166; Т. 2(1), С. 243; В 165 – В 166.

² КЧР, АА III, 165; Т. 2(1), С. 241-243; В 165.

³ Strawson P.F. The Bounds of Sense. An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*. – London: Methuen & Co., 1966. – P. 116.

⁴ В письме к М. Герцу (конец 1773 г.) Кант указывал, что относит к практической сфере нравственность, различные виды умения, общения, методы образования и управления и проч. – Ср.: Кант И. Сочинения: в 8 т. – т. 8. – С. 496.

Эту конституирующую операцию совершают чистые рассудочные понятия (категории). Именно благодаря категориям рассудок «называется чистым, так как только через них он может что-то понимать (*verstehen*) в многообразном созерцания, т. е. мыслить объект созерцания».¹ Отметим здесь термин «*понимать*», ибо речь идет не о познании, а о возможности сделать «предмет» своим, различить и идентифицировать его, придать ему смысл, стало быть, – *понять*.

Категории «суть лишь правила для такого рассудка, вся способность которого состоит в мышлении, т. е. в действии, [задача] которого – приводить к единству апперцепции синтез многообразного, иным образом данного ему в созерцании, так что этот рассудок сам по себе ничего не *познает*, а только связывает и упорядочивает материал для познания, а именно созерцание, которое должно быть дано ему через объект».²

Иначе говоря: рассудок на этом этапе пока еще не *познает*, а *понимает*. Чистые понятия *a priori* суть *формы мысли*, которые дают не знание как таковое, а *схватывание, осознание, уразумение*, короче, – *понимание* многообразного. Ясно, что для получения аподиктического и необходимого знания подобного рода деятельности недостаточно. Именно поэтому Кант переходит к анализу следующей высшей познавательной способности – способности суждения.³

Вторая книга *Трансцендентальной аналитики* переносит нас к романтическому духу первого издания.⁴

Если рассудок вообще представляет собою способность устанавливать правила, то *способность суждения* есть умение *подводить* под правило, т. е. определять, подчинено ли данное *нечто* правилу или нет. Другими словами, способность суждения включает в себе

¹ КЧР, АА III, 106; Т. 2(1), С. 173; В 106.

² КЧР, АА III, 145; Т. 2(1), С. 219; В 145.

³ «Общая логика построена по плану, совершенно точно совпадающему с делением высших способностей познания. Эти способности суть *рассудок, способность суждения* и *разум*. Поэтому общая логика трактует в своей аналитике о *понятиях, суждениях* и *умозаключениях* сообразно функциям и порядку упомянутых способностей души, которые все вместе называются рассудком вообще в широком смысле этого слова». – См.: КЧР, АА III, 169; Т. 2(1), С. 247; А 130 / В 169.

⁴ Книга вторая *Трансцендентальной аналитики* издания 1787 г. (до третьего раздела главы второй обо всех синтетических основоположениях чистого рассудка, откуда начинаются существенные и несущественные отличия) полностью воспроизводит первое издание 1781 г.

требующий упражнения «особый талант» подводить нечто единичное, особенное под общее правило. Этот талант можно назвать также «силой рассудка и собственных понятий», и научиться ему, как, собственно, любому другому Дару Божьему, нельзя.¹

В отличие от *общей логики*, которая не может давать способности суждения никаких предписаний, *трансцендентальная философия* обладает иными возможностями: «кроме правил (или, вернее, общих условий для правил), данных в чистых понятиях рассудка, она может также *a priori* указать случаи, к которым эти правила должны применяться. Причина такого превосходства ее в этом отношении над всеми другими устанавливающими правилами науками (кроме математики) заключается именно в том, что в ней идет речь о понятиях, которые должны относиться к своим предметам *a priori*, и потому их объективную значимость нельзя доказать *a posteriori*, так как такое доказательство вовсе не касается их достоинства. Трансцендентальная философия должна с помощью общих, но достаточных признаков указать также условия, при которых предметы могут быть даны в соответствии с этими понятиями, так как в противном случае эти понятия не имели бы никакого содержания, т. е. были бы только логическими формами, а не чистыми понятиями рассудка».²

Таким образом, в этом немалом, но чрезвычайно насыщенном фрагменте разъясняется не что иное как цели и задачи не только способности суждения, но и трансцендентальной философии в целом.³ Соответственно, речь в трансцендентальном учении о способности суждения пойдет о двух условиях, обязательных для применения чистых рассудочных понятий в опыте: о схематизме чистого рассудка и синтетических основоположениях чистого рассудка. Каким же обра-

¹ КЧР, АА III, 171-172; Т. 2(1), С. 251; А 132 – А 133 / В 171 – В 172.

² КЧР, АА III, 174-175; Т. 2(1), С. 253; А 135 – А 136 / В 174 – В 175.

³ Вспомним, что в гл. I *Аналитики понятий* Кант твердо устанавливает: «Преимущество, но вместе с тем и обязанность трансцендентальной философии состоит в том, чтобы отыскивать свои понятия, руководствуясь принципом, так как из рассудка как абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей. Эта связь дает нам правило, согласно которому место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полноте системы таких понятий можно определить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело бы от случая». – См.: КЧР, АА III, 92; Т. 2(1), С. 157; В 92.

зом эти два фундаментальных «начала» трансцендентальной аналитики связаны с феноменом понимания?

В синтетическом процессе подведения предмета под категорию представление о предмете должно обладать свойством однородности с чистым априорным понятием. Что же может осуществить такую связь? Вероятно, нечто третье, однородное одновременно и с категориями и с явлениями. Этот *medium* должен быть, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой – чувственным.¹ Такой посредник, как мы видели выше, имеется; это – время. Именно оно, идеальное по своей природе, дает форму чувственному многообразию. – В синтезе «трансцендентальное временное определение постольку однородно с категорией (которая составляет единство этого определения), поскольку оно имеет всеобщий характер и опирается на правило *a priori*. С другой же стороны, трансцендентальное временное определение постольку однородно с явлением, поскольку время содержится во всяком эмпирическом представлении о многообразном».² Это трансцендентальное временное определение Кант называет *схемой*.

Трансцендентальная схема есть продукт способности воображения, но ее синтез воображения относится не к единичному созерцанию, а только придает единство в определении чувственности. Именно этим *схема* отличается от *образа*. Если мы мыслим число «пять», то пять точек одна за другой представляют собою *образ* этого числа. Но если мыслится *число вообще*, то такое мышление есть представление о *методе*, каким соединяют в одном образе множество (например, тысячу) сообразно некоторому понятию.³ Таким образом, тот всеобщий способ, каковым способность воображения доставляет понятию его образ, называется *схемой*.

Согласно другому определению, схема чистого понятия рассудка есть «чистый, выражающий категорию синтез сообразно правилу единства на основе понятий вообще, и есть трансцендентальный продукт способности воображения, касающийся определения внутреннего чувства вообще, по условиям его формы (времени) в отношении

¹ КЧР, АА III, 176-177; Т. 2(1), С. 255; А 137 – А 138 / В 176 – В 177.

² КЧР, АА III, 177-178; Т. 2(1), С. 257; А 138 – А 139 / В 177 – В 178.

³ Не буду приводить здесь знаменитые примеры о схеме треугольника, собаки, величин, реальности, отрицания, субстанции, причинности, общности, возможности и других категорий (А 141 – А 145 / В 180 – В 184).

всех представлений, поскольку они должны а priori быть соединены в одном понятии сообразно единству апперцепции».¹

Отчетливо различая *образ* и *схему*, Кант, однако, для целей (если можно так выразиться) *наглядного понимания схемы*, дает ее как бы (*als ob*) «чувственный образ»: схема есть «*монограмма чистой способности воображения a priori*».²

С мудростью, присущей человеку, прекрасно осознающему невосполнимую ограниченность своего природного познания, Кант сообщает, что «схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть».³ Здесь нельзя не обратить внимания, если не на психологический, то, по крайней мере, антропологический, характер высказывания. – Что, в свою очередь, вновь актуализирует и без того не исчезающую из кантоведения проблему происхождения и характера наших априорных синтетических способностей (в данном случае – трансцендентальной схемы-времени) и вновь поднимает (неразрешимый?) вопрос о соотношении *врожденного* и *априорного*.

Весьма эмблематичным представляется следующее основоположение Канта, касающееся схематизма: «схемы суть не что иное, как *определения времени a priori*, подчиненные правилам и относящиеся (в применении ко всем возможным предметам согласно порядку категорий) к *временному ряду*, к *содержанию времени*, к *порядку времени* и, наконец, к *совокупности времени*.

Отсюда ясно, что схематизм рассудка через трансцендентальный синтез способности воображения сводится к единству во внутреннем чувстве всего многообразного, [имеющегося] в созерцании и, таким образом он косвенно сводится к единству апперцепции как функции, соответствующей внутреннему чувству (восприимчивости). Следовательно, схемы чистых понятий рассудка суть истинные и единственные условия, способные дать этим понятиям отношение к объектам, стало быть, придать им *значение*, и потому в конце концов

¹ КЧР, АА III, 181; Т. 2(1), С. 261; А 142 / В 181.

² КЧР, АА III, 181; Т. 2(1), С. 261; А 142 / В 181. (Курсив мой. – В.С.)

³ КЧР, АА III, 180-181; Т. 2(1), С. 259; А 141 / В 180 – В 181.

категории не имеют никакого иного употребления, кроме возможного эмпирического...».¹

Поскольку глава *О схематизме чистых понятий рассудка* (откуда приведена эта цитата) полностью перешла из первого издания во второе, то после трансцендентальной дедукции категорий, – в том виде, в каком она представлена в *Критике* 1787 года, – как-то непривычно сталкиваться с фактическим установлением идентичности между продуктивной способностью воображения и трансцендентальной апперцепцией. Канту, очевидно, не удалось (как он намеревался сделать) последовательно и строго дистанцироваться от *временного* характера деятельности рассудка и синтеза и, стало быть, преодолеть темпоральность сознания как такового, к чему он стремился во втором издании, выдвигая на передний план объективную дедукцию (однако со следами субъективной из первого издания).²

Кроме того, в приведенном отрывке *внутреннее чувство* (которое, как всем известно, есть *время*) открыто именуется *восприимчивостью*: схематизм косвенно сводится к единству апперцепции «как функции, соответствующей внутреннему чувству (восприимчивости)».³ Из *Трансцендентальной эстетики* известно, что «способность (восприимчивость) получать представления тем способом, каким предметы воздействуют на нас, называются *чувственностью*. Следовательно, посредством чувственности предметы нам *даются*...».⁴ Такое едва ли не отождествление *внутреннего чувства* с *душой* характерно для первого издания.⁵ Здесь, во втором издании, это представление появилось, вероятно, перейдя «по наследству» из первого издания вместе с неизменной главой о схематизме.

¹ КЧР, АА III, 184-185; Т. 2(1), С. 265; А 145 – А 146 / В 184 – В 185.

² «Темпоральная» теория рассудка грозила сильным креном в психологизм, что могло привести к релятивистским следствиям и, таким образом, подорвать доказательную силу трансцендентальной дедукции. (Ср.: Гайденко П.П. *Время, длительность, вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. – С. 183.) Это опасение и стало одной из причин отказа от явной субъективной дедукции во втором издании, хотя ее результатами из первого издания Кант имплицитно пользовался.

³ Словосочетание, взятое в кавычки, в подлиннике выглядит таким образом: “als Funktion, welche dem inneren Sinn (einer Rezeptivität) korrespondiert”.

⁴ “Die Fähigkeit (Rezeptivität), Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden, zu bekommen, heißt *Sinnlichkeit*. Vermittelst der Sinnlichkeit also werden uns Gegenstände gegeben...” – КЧР, АА III, 33; Т. 2(1), С. 89; А 19 / В 33.

⁵ См., например: А 107; А 357; А 360 – А 361; А 385.

Так или иначе, но вырисовывается следующая картина: время уже на уровне аффицирования и восприятия участвует в формировании созерцания из комплекса ощущений. *Одновременно* время в виде схемы («под названием схемы», если перефразировать самого Канта) выступает как единственное условие, способное придать категориям *значение* (смысл) с тем, чтобы с их помощью «подчинить явления общим правилам синтеза и таким образом сделать их пригодными для полного соединения в опыте».¹

Любое придание чему-либо *значения и смысла* есть акт *понимания*. Отсюда ясно, что время конституирует *понимание*, начиная с первоначального этапа аффицирования и восприимчивости и заканчивая приданием предмету опыта категориального значения. Такое подведение предмета под чистое рассудочное понятие есть *понимание* только что сконструированного предмета.

Учитывая промежуточное между чувственностью и рассудком положение трансцендентального временного определения, Кант называет схему феноменом, или *чувственным понятием* предмета, находящимся в соответствии с категорией.² Это может означать только то, что время-схема, находясь в определенном отношении и к чувственности (стало быть, к чувственному образу) и к понятию, дает нам *наглядное понимание* предмета. Такое наглядное понимание в принципе может осуществляться как через категориальный синтез чувственного созерцания, через схематизм (т. е. при наличии аффицирующего предмета), так и путем применения репродуктивного синтеза воображения, без непосредственного влияния предмета на нашу чувственность. Однако и в этом, последнем, случае схема также участвует в конституировании наглядного понимания, ибо схема всегда имеет отношение к репродуктивной способности воображения, пробуждающей к жизни предметы опыта.³

Итак, понимание обладает темпоральной сущностью. Поскольку время-схема формирует понимание с использованием изменяющихся во времени чувственных образов предмета⁴ и применяет при этом

¹ КЧР, АА III, 185; Т. 2(1), С. 265; А 146 / В 185.

² КЧР, АА III, 186; Т. 2(1), С. 265; А 146 / В 186.

³ КЧР, АА III, 195; Т. 2(1), С. 277; А 156 / В 195.

⁴ «...Время и, стало быть, все, что находится во внутреннем чувстве, постоянно течет».
– См.: КЧР, АА III, 291; Т. 2(1), С. 387; В 291.

консервативные чистые рассудочные понятия, то, как следствие, одной из главных характеристик понимания будет его *историчность* и, следовательно, *социальность*. Вопрос, насколько при этом изменяются конститутивные *структуры* понимания, остается открытым и проблематичным.

* * *

Рассмотрев схематизм как трансцендентальную способность суждения с точки зрения всеобщих условий, при которых чистые понятия рассудка употребляются в синтетических суждениях, Кант обращается к *априорным основоположениям* чистого рассудка. Если в *Аналитике понятий* и главе о *схематизме* речь велась о конституировании предмета и подведении его под категорию, то в *Системе всех основоположений чистого рассудка* исследуется вопрос о систематическом соединении понятий в синтетическом суждении. – Кант делает решающий шаг в деле объяснения, как возможны синтетические суждения *a priori*. В качестве высшего принципа всех синтетических суждений обосновывается и выводится следующий: «всякий предмет подчинен необходимым условиям синтетического единства в возможном опыте многообразного, [имеющегося] в созерцании».

Именно таким образом «синтетические суждения *a priori* возможны, если мы относим к возможному опытному познанию вообще формальные условия созерцания *a priori*, синтез воображения и необходимое единство его в трансцендентальной апперцепции и если мы говорим: условия *возможности опыта* вообще суть вместе с тем условия *возможности предметов опыта* и потому имеют объективную значимость в синтетическом суждении *a priori*».¹ Таким образом, все без различия законы природы подчинены высшим основоположениям рассудка, а именно – аксиомам созерцания, антиципациям восприятия, аналогиям опыта и постулатам эмпирического мышления вообще. Высшие основоположения дают понятие, содержащее в себе условие и как бы показатель для правила вообще, а опыт доставляет случай, подчиненный правилу.²

Не анализируя подробно всю систему основоположений из-за ее значительного объема, позволю себе сразу же перейти к рассмотре-

¹ КЧР, АА III, 197; Т. 2(1), С. 279; А 158 / В 197.

² КЧР, АА III, 198; Т. 2(1), С. 281; А 159 / В 198.

нию значения этой системы для формирования *понимания*. Считаю возможным и необходимым опираться при этом на авторитетные суждения Г. Когена и Э. Кассирера.

Из одних лишь категорий нельзя построить ни одно синтетическое суждение (а, стало быть, опыт), ибо категории вовсе не знание и познание, а всего лишь *формы мышления*, т. е. *формы понимания*, функция которых – порождать из созерцаний познания. Чтобы понять (*verstehen*) возможность вещи согласно категориям, и, следовательно, доказать объективную реальность категорий, мы нуждаемся не просто в созерцаниях, но именно во внешних созерцаниях.¹

Всего лишь одна иллюстрация из второй аналогии опыта: для того, чтобы представить *изменение* как созерцание, соответствующее понятию *каузальности*, мы должны взять для примера движение как изменение в пространстве. Только таким образом мы можем сделать процесс изменения *наглядным*, чего не в силах *понять* (*begreifen*) рассудок. Поскольку изменение есть соединение контрадикторно-противоположных определений в бытии одной и той же вещи, то возможность следования из одного состояния вещи другого, противоположного, разум не только не может объяснить без примера, но и *понять* без созерцания не способен (*sondern nicht einmal ohne Anschauung verständlich machen*).² *Понимание* в данном случае обеспечивает созерцание движения точки в пространстве; ее присутствие в разных местах делает для нас *наглядным (понимаемым)* изменение как таковое. – Ибо, для того чтобы сделать мыслимым для себя внутреннее изменение, мы должны образно [фигурно] представлять себе время как форму внутреннего чувства посредством некоторой линии, а внутреннее изменение – посредством проведения этой линии (т. е. через *движение*).³ Иначе говоря: *понять* мы можем только то, что сами *сделали* по собственному плану. – *Понимание* и *действие*, как мы видим, суть синонимы.

Таким образом, только «посредством мысли о правиле, которому сами по себе независимо от сознания единичного субъективного наблюдателя подчинены “явления”, может идти речь о последова-

¹ КЧР, АА III, 291; Т. 2(1), С. 387; В 291.

² КЧР, АА III, 291-292; Т. 2(1), С. 387-389; В 291 – В 292.

³ КЧР, АА III, 292; Т. 2(1), С. 389; В 292.

тельности в “природе” или о “вещах” в отличие от простой мозаики представлений “в нас”».¹

Основоположения рассудка суть условия применения категорий в опыте. Только используя их, мы не только связываем свои познавательные действия в *единый опыт*, но также даем *связь* понятиям в суждении, а через это все мы *понимаем* то, что делаем.

Подлинное значение каждой отдельной категории, по убеждению Кассирера, не может быть полностью оценено, если ее просто относят «назад», к соответствующей форме логического суждения. Необходимо также смотреть «вперед», на «деяние», которое связано с категорией в построении предметного опыта. Сущность данного деяния состоит в том, что понятия чистого рассудка преобразуются (т. е. получают новую функцию) в основоположения. Система синтетических основоположений составляет подлинный критерий значимости и истинности категорий, поскольку основоположение возникает по мере того, как функция, обозначенная определенной категорией, соотносится с формой чистого созерцания и вместе с ней достигает систематического единства.²

В свою очередь, «научно зафиксированная объективность требует единства сознания только в значении единства основоположений, таким образом здесь не может больше скрываться ничего личного, ничего психологического. Основоположения являются фундаментом естественных законов, “всеобщими естественными законами”. Естественные законы объективируются в силы, а в силах объективируются законы природы. Таким образом, основоположения являются фундаментом вещей. Так как методы принадлежат законам, основоположения требуют в качестве своих методических условий методы созерцания и методы мышления; говоря конкретно, методы многообразного и синтетических единств».³

В отношении приведенного выше примера из второй аналогии опыта можно сказать, что, если Д. Юм исходил из отрицания объективного и необходимого значения понятия причинности, сводя все содержащееся в нем к привычке, то опровергнуть такое воззрение можно только «перевернув этот вопрос характерным для трансцен-

¹ Кассирер Эрнст Жизнь и учение Канта. – С. 169.

² Там же. – С. 159.

³ Коген Г. Теория опыта Канта. – С. 159.

дентального понимания образом: надо показать, что не регулярность в следовании наших ощущений и представлений друг за другом создает понятие причинности, а что, наоборот, это понятие, что идея и требование правила, которое мы применяем к восприятиям, только и позволяет нам вычленивать из их всегда одинаково текущего ряда определенные “образования”, определенные фактически необходимые связи и давать таким образом “предмет” нашему представлению. [...] Именно это и совершает понятие причины, ибо, если я полагаю два феномена *a* и *b* в отношении “причины” и “действия”, то это означает только, что переход от одного к другому не может совершаться произвольно (подобно тому как во сне или в субъективном фантазировании мы можем произвольно передвигать или группировать отдельные элементы, как камешки калейдоскопа), но что в этом переходе действует строгий закон, соответственно которому *b* всегда необходимо должно следовать за *a* и не может предшествовать ему. Следовательно, подчинив данное эмпирическое отношение понятию причинности, мы действительно фиксировали и однозначно определили следование его членов».¹

Таким образом, главная задача (функция) систематических основоположений рассудка заключается в том, чтобы установить форму общезначимых отношений между элементами опыта и показать условия, при которых вообще возможна взаимосвязь «объектов» в пространстве и времени. И если твердо держаться этой цели, то выявляется принцип, по которому эта система упорядочена и соответственно которому она продвигается от простого к сложному.²

Этот принцип, о котором говорит Кассирер, можно обозначить как принцип *систематического единства* всего нашего познания и мышления в целом. Однако если взглянуть на систематическое единство с точки зрения его структуры и взаимоотношений элементов системы, то мы сможем увидеть другую его ипостась, а именно – *принцип функционализма*.

Функционализм как раз и создает систематическое единство. Можно сказать и по-другому: функционализм элементов существует в виде систематического единства. Фундирует оба принципа *единство сознания* (трансцендентальное единство апперцепции). Обосновав

¹ Кассирер Эрнст Жизнь и учение Канта – С. 168.

² Там же. – С. 160.

и «породив» эти принципы как типы *действия*, единство сознания в них же и существует и через них эксплицирует свое «бытие». Именно поэтому Г. Коген говорит, что «*единство сознания не является ни единством категорий, ни единством созерцаний, но в качестве единства синтеза многообразия созерцания оно является связью обоих этих методов [т. е. метода чистого созерцания и метода мышления]. И так как те находят свое выражение в “синтетических основоположениях”, то единство сознания является *единством основоположений*».¹*

Можно сделать вполне обоснованный вывод: Кант прекрасно показал, что синтетические основоположения чистого рассудка дают нам не просто *понимание* предметов опыта, – это, скорее, функция пространства и времени, синтетической деятельности и схематизма. – Основоположения «работают» на более сложном уровне познания: они *конституируют* (аксиомы созерцания и антиципации восприятия) и *регулируют* (аналогии опыта и постулаты эмпирического мышления вообще) *понимание взаимоотношений, взаимодействия и взаимообусловленности* предметов и, таким образом, *создают* опыт как систематическое единство.

* * *

Можно подвести некоторые промежуточные итоги, первоначально сформулировать трансцендентальные принципы понимания, которые удалось эксплицировать в *Трансцендентальной аналитике*, и назвать наиболее существенные характеристики понимания.

Троякий синтез дает богатый материал для тематизации понимания: именно здесь впервые обнаруживают себя и действуют принципы понимания.

Трансцендентальный метод характеризуется тем, что в нем, исходя из действительности предмета, мы заключаем к условиям его возможности. Такой гносеологический прием называют «*обратным заключением*». Предмет в первом приближении является для философского размышления чем-то еще непонятным, лишенным определенности, полной загадкой: он составляет «*проблему*». Если же он должен сделаться чем-нибудь бóльшим, предметом опыта, то разум должен отдать себе отчет в том, что непонятно в нем. Но отдать себе подобный отчет можно лишь путем «*положения в основу*» принци-

¹ Коген Г. Теория опыта Канта. – С. 158.

пов, из которых его определяют, объясняют, устанавливают, короче – стремятся *понять*, как нечто необходимое.¹

Какие же принципы позволяют нам *понять* предмет?

Первое, что открывается изучающему кантовскую философию взору, – это требование, чтобы предмет познания был сконструирован нами сообразно с правилами единства многообразного созерцаний в опыте и априорности. Этот «гносеологический императив» «категоричен», ибо понять мы можем только то, что сделано нами самими. – Фундаментальный принцип трансцендентализма сформулирован Кантом в нескольких местах *Критики*, однако, на мой взгляд, отчетливее всего он дан в самом начале дедукции «сверху»: «Если мы хотим теперь проследить внутреннее основание этой связи представлений до того пункта, в который все они должны стекаться, чтобы в нем впервые приобрести единство познания для возможного опыта, то мы должны начать с чистой апперцепции. *Все созерцания суть для нас ничто и нисколько не касаются нас, если они не могут быть восприняты в сознании, все равно, влияют ли они на него прямо или косвенно; иным путем познание невозможно* (Курсив мой. – В.С.). Мы *a priori* осознаем полное тождество нас самих в отношении всех представлений, которые когда-либо могут принадлежать нашему познанию, мы сознаем это свое тождество как необходимое условие возможности всех представлений (так как они во мне представляют что-то лишь потому, что принадлежат вместе со всем остальным к одному сознанию, стало быть по крайней мере должны иметь возможность быть связанными в нем друг с другом). Этот принцип установлен *a priori* и может быть назван *трансцендентальным принципом единства* всего многообразного в наших представлениях (стало быть, также в созерцании). [...] Следовательно, принцип необходимого единства чистого (продуктивного) синтеза воображения до апперцепции составляет основание возможности всякого познания, в особенности опыта».²

Этот трансцендентальный принцип лучше всего было бы обозначить как «принцип трансцендентализма». Однако вербальное сочетание типа «трансцендентальный принцип трансцендентализма» не вполне удобоваримо. Из этого соображения, а также, чтобы подчерк-

¹ Гартман Н. Систематический метод // Логос. – 1913, Кн. 3-4. – С. 5-6.

² КЧР, АА IV, 116-118; Т. 2(2), С. 167-169; А 116 – А 118.

нать его синтетическую природу, назовем этот принцип (трансцендентальное требование и правило) *принципом конституирования*.

Во-вторых, синтез репродукции в воображении демонстрирует нам еще один принцип понимания: явление ассоциируется и тем самым вступает в связь, которая позволяет переходить от предмета к предмету даже без их присутствия. Связь есть не что иное, как объединяющая различные представления *функция*, закон ряда представлений. Через эту связь (закон) мы *понимаем* представления. Каждое представление оказывается «одним из ...», и эта их относимость к общей функции делает возможным понимание. Механизм понимания в данном случае подсказывает и название: *принцип функционализма*.

Критическая философия *генетически* базируется на принципе функционализма и фундируется им: «Преимущество, но вместе с тем и долг трансцендентальной философии состоит в том, чтобы отыскивать свои понятия, руководствуясь принципом, так как из рассудка как абсолютного единства они возникают чистыми и ни с чем не смешанными и потому сами должны быть связаны друг с другом каким-нибудь понятием или идеей. Эта связь дает нам правило, согласно которому место всякого чистого понятия рассудка и всех их в полноте системы таких понятий можно определить *a priori*, ибо в противном случае исследование было бы произвольным или зависело от случая».¹

В подготовительных материалах к *Критике чистого разума* 1778-1780 годов Кант формулирует *принцип взаимодействия*: «Всякое соединение вещей, поскольку они одновременны, есть *взаимодействие*. Ведь поскольку они одновременны, т. е. я точно так же могу от А перейти к В, как и от В к А, и в *синтезе* любое может быть *следствием* другого, то они взаимно определяют друг друга, т. е. находятся во *взаимодействии*».²

Коль скоро функционализм положен в основу трансцендентального идеализма, вся кантовская система приобретает повсеместно функциональный характер. – Логическим критерием *истины* может быть только *соответствие* знания всеобщим и формальным законам

¹ КЧР, АА III, 92; Т. 2(1), С. 157; В 92.

² Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Под ред. В.А. Жучкова. – Пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – Refl. 5599.

рассудка и разума, стало быть, понятиям и идеям.¹ Отсюда ясно, что истина есть не что иное как *функциональная система*.² Все, что в нашем познании принадлежит к *созерцанию*, содержит одни лишь *отношения*.³ Сам *рассудок* представляет собою *функциональное действие*, ибо под его *функцией* Кант понимает «единство деятельности, подводящей различные представления под одно общее представление». ⁴ *Понятия* функциональны уже по одной своей природе: они полностью зависят от функции,⁵ сами являются в своей сути *логическими функциями*, ибо «служат только для того, чтобы определять в отношении всех функций суждения эмпирические положения»⁶ с тем, чтобы придать им (положениям) общезначимость.⁷ Все применяемые нами *суждения* суть «функции единства среди наших представлений». ⁸ Если же говорить в целом о рассудочно-синтетической деятельности, то «все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суждениях».⁹

Схема, «*medium*», или «нечто третье», однородное и с категориями, и с явлениями (многообразным), есть чистый, выражающий категорию синтез, касающийся определения внутреннего чувства по условиям его формы (времени) в отношении всех представлений.¹⁰ *Умозаключение* (основоположение) есть не что иное как суждение, построенное путем подведения его условия под всеобщее правило, т. е. опять же является функциональным по своей сущности.¹¹ Наконец, *разум* требует абсолютной тотальности на стороне условий для данного обусловленного и тем самым превращает категорию в трансцен-

¹ КЧР, АА III, 84; Т. 2(1), С. 147; В 84.

² Эрнст Кассирер позже скажет: «Истина» познания перестает быть только образом и превращается в чистую функцию». – См.: Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. / Пер. Е.С. Берловича и И.Я. Колубовского. – Пг.: Наука и школа, 1922. – С. 56.

³ КЧР, АА III, 67; Т. 2(1), С. 129; В 67.

⁴ КЧР, АА III, 93; Т. 2(1), С. 157; В 93.

⁵ Там же.

⁶ Кант И. Прелегомены. – С. 85; § 39.

⁷ «Та же самая функция, которая придает единство различным представлениям в одном суждении, сообщает единство также и чистому синтезу различных представлений в одном созерцании; это единство, выраженное в общей форме, называется чистым понятием рассудка». – См.: КЧР, АА III, 104-105; Т. 2(1), С. 171; В 104 – В 105.

⁸ КЧР, АА III, 94; Т. 2(1), С. 159; В 94.

⁹ Там же.

¹⁰ КЧР, АА III, 181; Т. 2(1), С. 261; В 181.

¹¹ КЧР, АА III, 364; Т. 2(1), С. 471; В 364.

дентальную идею, чтобы придать полноту эмпирическому синтезу путем продолжения его до безусловного.¹ Итак: *трансцендентальный принцип функционализма*.

Третий синтез «узнает» в мыслимом нечто уже знакомое. Но это «опознание» возможно только через отнесения к чему-то третьему, устойчивому, к некоему «медиуму». Этот «*medium*» есть понятие, *репрезентирующее* предмет. *Принцип репрезентативности*, следовательно, есть необходимое условие понимания.

Все выше описанные механизмы образования (понимания) предметности суть трансцендентальные условия возможности опыта, центр которых образует трансцендентальная апперцепция.

Трансцендентальное единство апперцепции выступает как необходимое условие всякого познания в опыте, всякого понимания вообще, как возможность объединения в понятии предмета многообразия опыта. А это означает, что не существует объекта без субъекта. Субъект – трансцендентальная апперцепция, сознание – деятельность. Объект – результат этой деятельности, синтезированный рассудком предмет познания.

Но дело в том, что субъект (апперцепция) никак себя не проявляет, не обнаруживает, если не конституирует предмет опыта. Следовательно, без объекта не существует и субъект.² Таким образом, возникающее в процессе творческой спонтанной работы апперцепции *понимание* является точкой пересечения, связующим звеном между субъектом и объектом. И здесь заложена фундаментальная *онтологическая* основа понимания. Именно здесь, в трансцендентальной субъективности, следует искать основание онтологии и всяческого «бытия» и «существования». Любое же *постулирование* бытия есть не что иное как источник «обветшалого, изъеденного червями догматизма».

Весь процесс становления предметности от первоначальных ощущений, расчлененных и классифицируемых пространством и временем, до синтезирования в соответствии с чистым априорным понятием рассудка Кант называет «*пониманием* (“*verstehen*”) *восприимчивый*».³ Сами же трансцендентальные условия опыта предстают перед ними как условия возможности *понимания*.

¹ КЧР, АА III, 436; Т. 2(1), С. 553; В 436.

² Тевзадзе Г. Указ. соч. – С. 175.

³ КЧР, АА III, 367; Т. 2(1), С. 475; А 311 / В 367.

Здесь следует сосредоточиться на следующем обстоятельстве. Трансцендентальные условия возможности опыта являются условиями именно *понимания*, а не *знания*. Кант фиксирует это различие достаточно отчетливо. Пространство и время, процедуры синтезирования и категоризации дают возможность получать знание о предмете *только по их форме*, не подтверждая этим факта существования. Но такого рода полученные понятия *не являются знанием*. Знание возникает только тогда, когда чистые рассудочные понятия могут быть применимы к эмпирическим созерцаниям. Сами по себе категории суть лишь *формы мышления*, равно как и трансцендентальная апперцепция есть лишь *форма* синтетической способности и – шире – познавательной способности вообще.¹

Таким образом, *понимание* (на этом уровне) выступает у Канта как априорная формальная структура возможного опыта. Понимание, следовательно, включает в себя знание как функционально подчиненный элемент, как один из своих компонентов. Знание можно охарактеризовать как репрезентацию обретенного понимания в эксплицитном, систематизированном виде. Знание, другими словами, – это способ и форма организации понимания с целью предания ему всеобщности (систематического единства).

Но знание организует лишь *часть* понимания, ибо последнее не всегда поддается артикуляции, не всегда может быть рационализировано. Эту принципиальную неартикулированность какой-то части понимания Кант хорошо продемонстрировал как в параграфе о рекогниции и антиципациях восприятия, так и при опровержении мендельсоновского доказательства постоянства души.

До конкретного акта соединения трансцендентальных условий возможности опыта с эмпирическим созерцанием, понимание отделено от знания. Эту дистанцированность подметил Н. Гартман, утверждавший, что «там, где действует созерцание, там нет понимания, там же, где вступает в свои права понимание, разрушается созерцание».²

Лишь в процессе синтеза категорий с чувственностью наши понятия обретают свой специфический смысл и значение. При этом трансцендентальная структура возможности понимания, «пропуская» через себя чувственные созерцания, получает «на выходе» знание.

¹ КЧР, АА III, 150-154; Т. 2(1), С. 223- 229; А 123 – А 126 / В 150 – В 154.

² Гартман Н. Эстетика. – М.: ИИЛ, 1958. – С. 49.

Этим путем *формальная* возможность понимания производит конкретный содержательный интеллектуально-эмпирический акт понимания, который *позже* приобретает окончательный вид полученного знания. В этом пункте понимание и знание временно совпадают, чтобы затем снова разойтись. Ибо знание – это, говоря словами Гегеля, та *действительность*, которая уже закончила процесс своего формирования и достигла своего завершения, отложившись в Культуру. Понимание же всегда остается творческой, постоянно производящей новое знание *возможностью*.¹ *Опыт-понимание* постоянно конституирует предмет познания и является изначальной реальностью человеческого сознания и бытия.

Кантовское различие *знания* и *структур возможности* знания, или познания и мышления, как раз и обосновывает способность человеческого *понимания*. В своем исследовании Г. Тевзадзе полагает, что это различие произведено Кантом с целью допустить возможность существования вещи в себе за пределами сферы опыта.² Он называет это дуализмом.

Дело, думается, здесь в другом. Именно такое различие позволяет вычленивать из опыта устойчивые структуры возможности восприятия чувственных данных и синтеза их при помощи категорий. *Структуры понимания* (слабо изменяющиеся и достаточно консервативные) позволяют человечеству не только производить знание (текущее и меняющееся), но и существовать, т. к. дают возможность «схватить» и «онтологически» «зацепиться» за что-то устойчивое в непрерывно изменяющемся мире. Структуры понимания создают для человека и человечества устойчивую онтологическую структуру бытия и собственного существования. И здесь трансцендентальная философия Канта предстает перед нами в русле философской традиции, идущей от Платона, ибо *платонизм* (по большому счету) есть не что иное как известное человеческое стремление *понять* себя и мир, получить устойчивое, общезначимое и систематизированное знание о мире, обрести свое место в нем, выработать систему жизненных координат.

¹ Известный афоризм В. Виндельбанда «Истина приходит в этот мир как парадокс, а покидает его как банальность» можно интерпретировать так: до тех пор, пока истина еще остается парадоксом, происходит процесс *понимания*; истина становится банальностью, когда она уже понята и включена в сферу *знания*.

² Тевзадзе Г. Указ. соч. – С. 36-37.

Суммируя все выше сказанное, можно сделать вывод, что первоначальный (но не простейший) *уровень понимания* представляет собою структуру и процесс первичного конституирования предметности, где условием самой возможности понимания являются трансцендентальные условия возможности опыта.

Этот *уровень* назовем *трансцендентальным пониманием*, или пониманием на трансцендентальном уровне.

Однако, помимо указанной выше *суммы*, понимание, как это можно было увидеть из рассмотрения синтезов, обладает и другими важными характеристиками. Поскольку все они выше подробно изложены, здесь я только перечислю самые основные.

Экспликация понимания возможна только посредством *трансцендентальной редукции*, позволяющей достичь уровня чистой субъективности, и *трансцендентальной рефлексии*, исследующей сущность и структуры сознания, выявляющей источники познания.

Фундаментальной основой понимания, как, собственно, любых других ментальных процессов и состояний, является *трансцендентальное единство апперцепции*. Апперцепция делает возможным сознание вообще и вместе с тем – понимание. На этом же, глубинном, уровне понимание приобретает способности *различения* и *связывания*.

Понимание есть всегда *схватывание* (аппрегензия): и чувственное, и интеллектуальное. При этом понимание всегда пользуется услугами *воображения* и *памяти* и без них не существует.

Отчетливое понимание возможно только через отнесение к *понятию*: неважно, какому – строгому и логически выверенному научному или же обыденному и методологически неряшливому. Для понимания очень важно дать *имя, название* тому, что оно понимает.

Понимание может быть только *действием*. Само же действие может быть только *функциональным*, выполняющим работу по связыванию, расположению в ряд, объединению в функциональное единство, установлению функциональной зависимости, опосредствованию.

Понимание возможно только *во времени*, т. е. оно обладает темпоральной природой. Причем время необходимо как при *конституировании* понимания на первоначальном уровне, так и в *качестве регулятивного* принципа, определяющего *историчную* и *социальную* сущность многоликого феномена понимания.

§ 6. Практические условия понимания

Разум, уверенный в своем спекулятивном всесилиии, неожиданно натывается на стену, возведенную для его ограничения Кантом, и застывает в изумлении. Выясняется, что те предметы мышления, которые всегда составляли его прерогативу, отныне ему не принадлежат и не входят в его компетенцию. Более того, разум узнает про себя очень неприятные и обидные вещи.

Оказывается, бытует мнение о необходимости выравнивать и укреплять почву для величественного здания нравственности, ибо он, разум, пусть и с добрыми намерениями, но тщетно копавшийся в этой почве в поиске сокровищ, изрыл ее, как крот, подземными ходами, которые угрожают прочности самого здания.¹ Именно поэтому знающие люди считают, что разум – это трудолюбивый и упорный, но все же достаточно бестолковый диггер.

Оказывается, в эти новые времена появилось различие между мышлением и познанием. Мыслить предмет и познавать – не одно и то же. Мыслить можно все, что угодно, но для познания необходимо иметь два элемента. Во-первых, понятие, посредством которого вообще может мыслиться предмет. Во-вторых, созерцание, посредством которого предмет дается. Это означает, что мышление о предмете вообще посредством чистого рассудочного понятия может превратиться в познание лишь тогда, когда это понятие относится к созерцаниям.² Но ведь в таком случае, разум сразу же лишается своей привычной конститутивно-спекулятивной силы, а его предметы – *познавательной* ценности!

Однако богатейший опыт разума позволяет ему выйти из этой ситуации с «хорошим лицом». Если нельзя конституировать предметы познания, если эту привилегию перехватил рассудок, то в таком случае нужно встать *над* рассудком и диктовать ему свои регулятивные правила. В дальнейшем оказывается, что от таких метаморфоз разум сумел остаться в выигрыше: рассудок в сфере природы и необходимости трудится «не покладая рук», создавая весь предметный мир

¹ КЧР, АА III, 376; Т. 2(1), С. 485; В 376.

² КЧР, АА III, 146; Т. 2(1), С. 223-225; В 146.

человека; в то же самое время разум с достоинством переместился в сферу свободы, стал «практическим», и спускает свои регулятивные директивы рассудку. Так что же все-таки приключилось с разумом?

Первоначально практический разум понимается Кантом «в самом широком смысле слова: он охватывает общее нравственное назначение человека, а также сумму «знаний о мире и человеке», которая играет такую важную роль в каждой педагогической программе эпохи Просвещения. Чтобы надлежащим образом оправдать свое место в творении, человек должен сначала знать его, должен понять, что он часть природы и вместе с тем по своей конечной цели возвышается над ней. *Причинное понимание и телеологическое понимание непосредственно переходят здесь друг в друга*».¹

В сфере практического разума все понятия изменяют, если применить терминологию Э. Кассирера, «индекс модальности»: они уже не суть творения рассудка, применимые к созерцанию; понятия получают свободу и регулируются совсем другими императивами. – «Понятия мира, элементов [Einfachen], свободы и высшей причины суть чистые понятия разума, ибо они не могут *in concreto* обнаруживаться в опыте. Их основоположения являются, следовательно, основоположениями не эмпирического, а трансцендентального применения разума; тем не менее они присутствуют в продвижении разума к завершению *синтеза*».²

Рассматривая вопрос о роли дедукции и самосознания для практического разума, М. Хоссенфельдер утверждает, что «значение его [Канта] основной предпосылки, – возможности самосознания, – остается важной в практическом отношении, даже если кто-то подвергает ее сомнению по сугубо теоретическим аспектам. – Так как без самосознания были бы невозможны никакие решения, которое мы должны принимать. Следовательно, кантовская дедукция была бы, во всяком случае, достаточным основанием для нашего практического интереса».³ Таким образом, трансцендентальная дедукция, обоснованная

¹ Кассирер Эрнст Жизнь и учение Канта. – С. 48. (Курсив мой. – В.С.)

² Кант И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / Под ред. В.А. Жучкова. – Пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – Refl. 5597.

³ Hossenfelder M. Kants Konstitutionstheorie und die transzendentalen Deduktion. – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1978. – S. 122.

Кантом в сфере теоретического разума, сохраняет свое значение и в области свободы.

Раннее (докритическое) понимание мира по телеологическим законам, «доставшееся» Канту в наследство от Просвещения с его верой в Божественное устройство миропорядка, принципиальную координацию нашего познания и Природы, и, наконец, с оптимистическим восприятием этого «лучшего из миров», позже сменится глубоко проработанной концепцией *телеологического понимания*, основанной на регулятивных идеях разума.

В первой *Критике* Кант рассматривает теоретическую априорность – чистую форму знания (которая в действительности оказывается формой *понимания*, но еще не знания). Во второй *Критике* Кант приступает к выяснению практической априорности – *принципа действия*. Ф. Каульбах полагает, что у Канта этот принцип является всеобщим, ибо он «работает» фактически везде – «в теории и практике, в моральной философии, философии права, философии истории, философии религии».¹

Принцип действия «работает» уже в первой *Критике* и задается он разумом в виде принципа «*als ob*» («как если бы»): «Высшее формальное единство, основывающееся исключительно на понятиях разума, есть *целесообразное* единство вещей, и *спекулятивный* интерес разума заставляет рассматривать все устройство мира так, как если бы оно возникло из намерения наивысшего разума.

В самом деле, такой принцип открывает нашему разуму, применяемому в сфере опыта, совершенно новую перспективу – связать вещи в мире согласно телеологическим законам и тем самым достигнуть их наибольшего систематического единства. Следовательно, допущение некоей высшей интеллигенции как единственной причины мироздания, но, конечно, лишь в идее, всегда может быть полезным разуму и никогда не может повредить ему».²

Например, если в отношении фигуры Земли, гор, морей и т. д. мы заранее предполагаем только мудрые замыслы Творца, то на этом пути мы можем сделать много открытий. – «Если это предположение будет для нас лишь *регулятивным* принципом, то даже и ошибка не

¹ Kaulbach F. Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kant. – Berlin – New York: Walter de Gruyter, 1978. – S. VII.

² КЧР, АА III, 714-715; Т. 2(1), С. 875; А 686 – А 687 / В 714 – В 715.

может повредить нам».¹ Таким образом, *регулятивный* принцип разума позволяет связать вещи в мире согласно телеологическим законам. Следовательно, телеологическое допущение является важнейшим *принципом понимания* (подробно о нем будет рассказано ниже).

Итак, в основе возможности познания (знания, теоретического разума, понимания) лежит *действие*: понять мы можем только то, что можем *сделать* (сконструировать предмет, связи предметов).

Трансцендентальная апперцепция есть *действие* субъекта: в теоретической области она производит действие над данным многообразным, в практической – продуцирует собственные «предметы». Именно поэтому субъект создает собственный объект, положение другого субъекта и мир в целом.²

Действие выводит разум за пределы теоретической области. Деятельная природа разума «побуждает его выйти за пределы своего эмпирического применения, в своем чистом применении отважиться дойти до самых крайних пределов всякого познания посредством одних лишь идей и обрести покой, лишь замкнув круг в некотором самостоятельном существующем систематическом целом».³

Выход в сферу практического – это выход в сферу свободы, ибо практическое есть все то, что возможно благодаря свободе. *Принцип действия* выводит, следовательно, философа к неконструируемому бытию, к бытию самому по себе. Здесь вещь сама по себе может быть взята как целостное бытие, которое человек познает, рядом с которым живет и действует, которое изменяет.⁴

Кант открывает кроме мира необходимости и закономерностей, т. е. природы, мир свободы. Чистая форма действия есть то, что делает какой-либо акт не только действием природы, но и человеческим поступком. Этой формой оказывается *моральный закон*.

Принцип действия, лежащий в основе морального закона является *чистым* трансцендентальным. Сам же моральный закон становится также принципом *a priori* и регулирует сферу практического. От чистоты этих принципов, вообще говоря, зависит и свобода, и

¹ КЧР, АА III, 715; Т. 2(1), С. 875; А 687 / В 715.

² Kaulbach F. Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kant. – S. VII.

³ КЧР, АА III, 825; Т. 2(1), С. 1003; А 797 / В 825.

⁴ Длугач Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. – М.: Наука, 1986. – С. 64.

нравственность, и вся практическая область в целом. Отсюда с неизбежностью следует, что «подлинная и превысшая всякой цены ценность безусловно доброй воли как раз в том и состоит, что принцип действия свободен от всех влияний случайных оснований, которые могут быть даны только опытом».¹

Принцип действия как один из фундаментальных трансцендентальных принципов и следующее из него человеческое действие играют в критической философии чрезвычайно важную, фундирующую роль. Действие в философии Канта, по определению Ф. Герхардта и Ф. Каульбаха, можно классифицировать, *во-первых*, как движение, воздействие, причинение, или *онтологическое действие*; *во-вторых*, как сознание (осознание) действий, или *трансцендентальное действие*; *в-третьих*, как сознание само-деятельности, самодвижения, активности, или *практическое действие*.²

Принцип действия по существу своему является аналогом принципа трансцендентализма (в теории понимания). Действие в этой триединой трактовке предстает как синоним термина «трансцендентальный» или как некий философский эквивалент «трансцендентального метода».

Действительно, *онтологическое действие* нельзя не рассматривать как воздействие на нас предмета. *Трансцендентальное действие* есть познавательная способность отзываться на воздействие и конструировать предмет познания и, наконец, *практическое действие* выступает как рефлексия над познанием, как сознание сознания, или самосознание, как способность предписывать регулятивные принципы познанию и деятельности, как представитель мира свободы.

Все эти этапы рассматривает и анализирует трансцендентальная философия. На трансцендентальном уровне понимания принцип действия требует от субъекта конструктивной, созидательной деятельности, ибо понять мы можем только то, что сами сделали.

Чистый разум обладает двуединым составом: он может познавать природу (находиться в сфере необходимости) и быть основанием свободной воли (существовать в области свободы). Соответственно этому, человек принадлежит миру феноменов (причинный мир явлений) и миру ноуменов (мир свободы и морали). Именно желание ви-

¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. – АА IV, 426; Т. 3, С. 159.

² Gerhardt V., Kaulbach F. Kant. – Darmstadt, 1979. – S. 80.

деть человека не только существом, детерминированным причинно, но и субъектом, свободно определяющим свою волю, побудило Канта обратиться к миру свободы, к практическому разуму.

В этой новой сфере кардинально изменяется понятие *причинности* самого разума (субъекта). Это понятие теперь уже не нужно определять только теоретически (т. е. по необходимости), ибо оно получает смысл помимо сферы познания и природы: «чистый практический разум заполняет теперь это пустое место определенным законом причинности в интеллигибельном мире (через свободу), а именно моральным законом».¹

Этот интеллигибельный мир есть сфера ноуменальная: область нравственности, социальной общительности и самопонимания. Здесь, в самодетерминации субъекта, открывается рациональность иного, нетеоретического плана: например, по типу общения двух личностей, а не отношения познающего субъекта к познаваемому объекту.²

Практическая свобода может быть доказана опытом, – говорит Кант в первой *Критике* и повторяет в последнем параграфе *Критики способности суждения*. «Доказана опытом», – значит при помощи рассудка. Но это невозможно, ибо рассудок не проникает в мир свободы, это не его регион действия.

Анализируя этот тезис Канта, Г. Функе приходит к выводу, что Кант имеет в виду не теоретический, а практический опыт, состоящий из нравственного поступка, социального действия. В поступке и действии человек свободен, он предстает как личность.³

Иначе говоря: активность человека на этом уровне строится как самоконструирование своего поведения по законодательству воли, в основе которой лежит чистый моральный закон. Личность всегда поступает так, что ее действие соотносится с общечеловеческим идеалом. Понимание и самопонимание субъекта как общественного, морального существа выходит на уровень *диалога* с другим субъектом и с самим собой. Это понимание не имеет теоретического характера, в его основе – *социальная общительность* как вид мышления и социального действия. Следовательно, нужно заглянуть в этот мир соци-

¹ Кант И. Критика практического разума. – АА V, 49; Т. 3, С. 397.

² Длугач Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. – С. 78.

³ *Критика чистого разума* Канта и современность. – Рига: Зинатне, 1984. – С. 182-187.

ального действия, и лучше всего это сделать с помощью философа, являющегося неокантианцем по своим истокам.

Социальное (практическое) действие Макс Вебер определял как такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом (лицами) смыслу соотносится с действиями *других* людей и ориентируется на них.¹ Понять себя и другого, можно только рассматривая социальные мотивы (включая сюда и нравственные) поведения. Индивида можно исследовать как объединение клеток или совокупность биохимических реакций. Такой подход даст ценные познавательные данные. Но это – познание человека как феномена; как личность мы его не поймем.

Человек как действующий в мире субъект создает свой собственный мир (как материальный, точнее, объективированный, так и идеальный); и этот мир, поскольку он генетически связан с человеком, несет в себе социальный (или личностный) смысл.

М. Вебер справедливо замечает, что «каждый артефакт, например «машина», может быть истолкован и понят только исходя из того смысла, который действующий человек (ориентированный на самые различные цели) связывает с его изготовлением и применением; без этого соотношения назначение такого артефакта остается совершенно непонятным».²

Здесь, как мы видим, субъект является не только понимающим, но и определенной основой своего же понимания. Его (или кого-то другого) социальные действия становятся теперь центром, к которому необходимо отнести артефакты, чтобы их понять. Человеческие действия (их совокупность) составляют закон ряда, к которому, как к своей функции, относятся артефакты. Именно таким образом, в виде *принципов функционализма и телеологизма*, социальное действие конституирует человеческое понимание. Способность субъекта *понимать* природный и социальный миры зависит от его возможности вообще быть субъектом и свободной личностью.

Таким образом, в число *практических условий понимания* входят свобода личности, ее социальное (практическое) действие, социальная общительность индивида. Более глубокой основой всех этих факторов является *принцип действия* вообще – априорное условие пони-

¹ Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 603.

² Там же. – С. 606.

мания и существования человека, принцип, связывающий воедино истину, добро и красоту и создающий мир человеческой культуры.

§ 7. Понимание как телеологическая способность суждения

В *Критике чистого разума* Кант описал опыт понимания и познания как систему, объединенную трансцендентальными условиями. Практический разум дает нам возможность действовать по принципу свободы, а не необходимости. Иными словами, парадигмой понимания становится правило действия: понять мы можем то, что можем сделать. Понимать и создавать, по существу – одно и то же.

Но свободная деятельность конституирования и систематичность опыта относятся к сфере свободы. Другой же самостоятельный мир – природа – не обладает систематичностью и закономерностью, для нас открытыми, и поэтому не может быть до конца *понят*.

Наши понятийные способности обладают определенной структурой. Следовательно, понять мы можем только то, что «вписывается» в эти структуры, что «совпадает» с ними. Можно сказать так: понять мы можем только тогда, когда накладываем свою понятийную, категориальную сетку (каркас) на изучаемый предмет. Иными словами, систематичность наших познавательных способностей «требует» такой же систематичности от природы. Необходимо «единство» и совпадение структур понимания и природы. Средством, соединяющим нашу возможность понимания и окружающий мир, является открытый Кантом трансцендентальный принцип «*als ob*».

Этот телеологический принцип является *регулятивным* и дает возможность рассматривать мир, *как если бы* он был создан нами самими (или Богом, или высшим разумом, т. е. абсолютизированным человеческим). А ведь именно то, что сделано нами самими, мы и способны *понимать*.

Обоснованию телеологического принципа посвящена *Критика способности суждения*. Исходным пунктом обоснования является «старое знакомое» понятие *способности суждения*. В первой *Критике* способность суждения выступает как способность мыслить особенное в его связи с общим. Иначе говоря, способность суждения – это умение пользоваться, применять правила рассудка в каждом кон-

кретном случае. Это по сути дела – ум, а отсутствие способности Кант называет глупостью.

В третьей *Критике* дело обстоит противоположным образом: *рефлектирующая* способность суждения (опустим за ненадобностью *определяющую* способность) есть способность найти общее, когда дано только особенное. Способность суждения, пишет Кант, есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано только особенное, для которого способность суждения должна найти общее, то эта способность есть рефлектирующая способность суждения.¹ Стоит отметить, что в этом кантовском различении двух разновидностей способности суждения (как умения подводить частное под общее правило и как умения отыскивать это правило при движении от частного к общему) коренится будущее различие *генерализирующего* и *индивидуализирующего* (номотетического и идиографического) методов образования понятий в баденском неокантианстве.

Кант говорит, что в природе существует многообразие различных форм и модификаций, которые остаются неопределенными со стороны априорных законов чистого рассудка. Поэтому рефлектирующая способность суждения, которая восходит от частного в природе к общему (или занята поиском некоего общего, к которому можно отнести имеющееся частное), нуждается в принципе своей деятельности, т. е. правиле, которое помогало бы отыскивать общее.

Поскольку всеобщие законы природы имеют свою основу в нашем рассудке («понятно то, что сделано нами самими»), то *частные* законы природы² надо рассматривать так, как если бы их тоже дал рассудок (рассудок всего человечества, абсолютизированный). Мы не допускаем такой рассудок в действительности. Этот рассудок-закон способность суждения дает себе, для рефлексии над природой, а не самой природе. Такой принцип рефлектирующей деятельности способности суждения Кант называет *принципом формальной целесообразности* (или *целесообразностью формы*) природы, ибо последняя теперь рассматривается так, как если бы некий рассудок содержал в себе единство ее многообразия.

Не будем лукавить: этот «некий рассудок» есть, конечно же, наш, человеческий, рассудок, совокупность наших познавательных

¹ КСС, АА V, 179; Т. 4, С. 99; Введение, п. IV.

² О частных законах природы см.: КЧР, В 165.

способностей, структура понимания. Можно рассматривать этот рассудок и как научное мышление в целом, и как парадигму науки в определенный период времени, и как научную традицию. В любом случае, рассматривая природу телеологически, т. е. по форме нашей структуры понимания, мы как раз и можем понимать и познавать ее.

Принцип целесообразности является априорным. Он не дает возможности сконструировать объективное знание о мире, о природе, ибо представляет собою регулятивный принцип нашей рефлексии. Принцип целесообразности не дает знание, он дает *понимание*.

Трансцендентальный *уровень* понимания, описанный в предыдущем параграфе, с необходимостью включает в себя телеологический *принцип* понимания. Рассудок, действующий на этом уровне, обладает конститутивным характером. Но для того, чтобы понимание могло состояться, рассудку необходим регулятив, роль которого выполняет априорный принцип телеологии. Разум, таким образом, вносит в мир систематическое единство целей. Тем самым мир *как бы* выявляет свою смысловую структуру и делается понимаемым для нас.

Способность суждения выполняет связующую роль между природой и свободой, между законодательством рассудка и законодательством разума. Способность суждения тоже обладает собственным законодательством в виде, как выше указывалось, принципа целесообразности.

Принцип целесообразности, составляющий сущность способности суждения, принадлежит *телеологическому принципу понимания*. Принцип телеологизма (и соответственно, принцип целесообразности) является по своей природе трансцендентальным. Кант говорит, что *трансцендентальный принцип* – это принцип, посредством которого априорно представляется общее условие, единственно допускающее, чтобы вещи могли стать объектом нашего познания.¹ Кант употребляет здесь термин «познание», но речь идет, как мы видим, о возможности вещи в принципе войти в наш рассудок, сделаться *в перспективе* познанной. По сути это еще не познание как таковое (вспомним, что для познания необходимо эмпирическое соотнесение с предметом), а именно понимание как общая и предшествующая знанию способность.

¹ КСС, АА V, 181; Т. 4, С. 103; Введение, п. V.

Кант определяет сущность и роль принципа телеологизма: «Трансцендентальное понятие целесообразности природы не есть ни понятие природы, ни понятие свободы, так как оно ничего не приписывает объекту (природе), а только дает представление о том единственном способе, каким мы должны пользоваться в рефлексии о предметах природы, имея в виду полную связь опыта, следовательно, оно есть субъективный принцип (максима) способности суждения».¹ Таким образом, Кант полагает, что дедуцировал «трансцендентальный принцип познания».²

Трансцендентальная способность суждения указывает на условие подведения под априорное понятие рассудка; это правило рефлексии, ничего не дающее природе (объекту), но связывающее опыт в систематическое единство. Способность суждения предписывать не природе, а самой себе закон рефлексии о природе. Этот закон Канта называет *законом спецификации природы* в отношении ее эмпирических законов. В таком случае говорят, что природа специфицирует в соответствии с принципом целесообразности свои всеобщие законы для нашей способности познания.³

Способность суждения, как связующее звено между природой и свободой, обладает двумя частями: *эстетической* и *телеологической*. Первая судит о формальной (или субъективной) целесообразности на основании чувства удовольствия или неудовольствия, вторая – о реальной (объективной) целесообразности на основании рассудка и разума.⁴ Стало быть, эстетическая способность суждения обращена к субъекту (мир свободы), а телеологическая – к познанию (мир природы).

Принцип телеологизма в концепции и процессе понимания является важнейшим, поэтому для лучшего его осмысления необходимо подробнее рассмотреть основные особенности кантовского определения целесообразности.

Главная особенность целесообразности как трансцендентального принципа состоит в том, что «целесообразными» объекты, душевные состояния или поступки называются даже тогда, когда их воз-

¹ КСС, АА V, 184; Т. 4, С. 111; Введение, п. V.

² Там же.

³ КСС, АА V, 185-186; Т. 4, С. 115; Введение, п. V.

⁴ КСС, АА V, 193; Т. 4, С. 133; Введение, п. VIII.

возможность не обязательно предполагает представление о цели. Но рассматриваются они как целесообразные «просто потому, что и их возможность может быть нами объяснена или понята (*begriffen werden kann*), только если мы полагаем в качестве их основы каузальность согласно целям, то есть волю, которая располагала бы их в данном порядке сообразно представлению о некотором правиле».¹ Следовательно, целесообразность может быть и *без цели*.

Понимать наблюдаемое можно без посредства разума, говорит Кант. «Промежуточное» состояние способности суждения позволяет в целях понимания употреблять рациональность как *теоретического* плана, так и *нетеоретического*, при обязательном, однако, участии принципа телеологизма. Размывание границы между теоретическим и нетеоретическим характерно для способности суждения. Через нее все понимается по принципу «*als ob*», «вследствие чего понятие исчезает в качестве понятия, в каком-то смысле превращаясь в образ, а образ в свою очередь расплывается, нацеливаясь на переход в понятие и т. д. Становится очевидным, что идет процесс развития (формирования) этих особенностей благодаря тому, что каждая выступает как “предмет” для другой (свобода – как предмет для природы, природа – как предмет для свободы, воображение – как предмет для рассудка и т. д.)».²

Познание и суждения, утверждает Кант, должны обладать *всеобщей сообщаемостью* (*интерсубъективностью* – в современных терминах). Поэтому он допускает наличие у всех нас *общего чувства* как необходимого условия всеобщей сообщаемости нашего познания. Под *всеобщим чувством* «надо понимать идею *общего для всех* чувства, т. е. способности выносить суждения, которая в своей рефлексии мысленно (*a priori*) принимает во внимание способ представления каждого другого, дабы собственное суждение *словно бы* считалось с совокупным человеческим разумом и тем самым избегало иллюзии, которая могла бы оказать вредное влияние на суждение ввиду субъективных частных условий, какие легко можно принять за объективные».³ – Для этого свое суждение сопоставляют с суждениями других,

¹ КСС, AA V, 220; Т. 4, С. 193-195; § 10.

² Длугач Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. – С. 86.

³ КСС, AA V, 293; Т. 4, С. 377; § 40.

не столько действительными, сколько возможными, и ставят себя на место другого (будущая *эмпатия* В. Дильтея).

Кант выдвигает необходимые *максимы человеческого взаимопонимания*: 1. мыслить самостоятельно; 2. мысля, ставить себя на место другого; 3. всегда мыслить в согласии с собой.¹

Первая максима – это максима свободного от предрассудков и суеверий разума, который никогда не бывает пассивным. Вторая максима предписывает мыслить *широко*. Широта мышления подразумевает, что человек способен выйти за пределы субъективных частных условий суждения и встать на общую точку зрения. Третья максима последовательного по своему характеру мышления реализуется труднее всего и достигается путем соединения двух первых максим.

А. Хеллер в своем изящном эссе пишет, что первая максима – это требование автономности мышления, вторая – его плюралистичности, третья – непротиворечивости. Для взаимного понимания необходимы автономность, плюрализм и либерализм ума.²

Все эти максимы, принадлежащие собственно рассудку, способности суждения и разуму, придают нашим знаниям, представлениям и чувствам *всеобщую сообщаемость*, возможную даже без опосредствования понятием.

Максимы Канта суть не только *практические условия* взаимопонимания, но и принципы понимания вообще. Наиболее отчетливо в максимах просматриваются принципы *конститутивности* (конструктивности, автономности понимания), *телеологизма* и *функционализма* (встать на точку зрения другого в поисках общего правила). Необходимость всеобщей сообщаемости лишь подтверждает тот факт, что способность суждения (и как эстетическая, и как телеологическая) может существовать только в обществе, только при наличии социальной общительности.

Способность суждения, связывающая природу и свободу, строит свой собственный, «третий мир», в котором объединяются познание и нравственность. В узком смысле – это искусство, в широком – Культура (способность человека ставить перед собой любые цели вообще),

¹ КСС, AA V, 293; Т. 4, С. 377; § 40.

² Хеллер А. Иммануил Кант приглашает на обед // Вопросы философии. – 1992, № 11. – С. 133-134.

причем, в первую очередь, – *культура воспитания*, а лишь затем – *культура умения*.

Этот третий мир, соединяющий в себе природу и свободу, выполняет *функцию репрезентации*. Предмет в этом мире становится «двузначным»: он показывает и себя и нечто другое. Кант эту способность и результат называет *символической гипотипозой*. Главная черта третьего мира (искусства и культуры в целом) – его *символичность*. Но поскольку этот «средний» мир объединяет природу и свободу, постольку и познание и область нравственности, действия вообще неизбежно приобретают символическую окраску. Именно здесь, в *Критике способности суждения*, Кант обосновывает символизм познания и символизм всей человеческой Культуры. Эрнст Кассирер, как символист (и в *Субстанции и функции* и в *Философии символических форм*), – прямой наследник и продолжатель Канта.

Вся *гипотипоза* (наглядное изображение понятия) двояка: она либо *схематична*, если рассудочному понятию дается созерцание, либо *символична*, если под рассудочное понятие подводится такое созерцание, при котором действия способности суждения лишь по аналогии совпадают с тем, что она наблюдает при схематизации, т. е. совпадают по правилу этих действий, по форме рефлексии.¹

Кант утверждает, что символическое есть разновидность интуитивного (которое противопоставляется дискурсивному). По поводу этого противопоставления можно поспорить, ибо оно вряд ли справедливо. Интуитивный способ представления делится опять же на схематический и символический способы, обозначающие понятия посредством сопутствующих чувственных знаков, служащих средством репродуцирования (Канту нужно было бы сказать: *репрезентации*) по закону ассоциации. Таким образом, все созерцания, которые подводятся под понятия, – либо *схемы*, либо *символы*. Символы действуют посредством *анalogии*, в которой способность суждения выполняет две функции: применяет понятие к предмету чувственного созерцания, а правило рефлексии об этом созерцании – к другому предмету, для которого первый только символ. Как видим, Кант описывает механизм действия *репрезентации*. *Символизм и принцип репрезентации* в целом являются необходимыми условиями любого *понимания*. Кант говорит, что все наше познание Бога символично, т. е. мы его *пони-*

¹ КСС, АА V, 351; Т. 4, С. 513; § 59.

ем, а не знаем. Тот, кто пытается воспринимать Бога схематически, впадает в антропоморфизм или деизм, т. е. не получает ни знания, ни понимания.

«Прекрасное есть символ нравственно доброго».¹ – Этот знаменитый афоризм Канта интерпретировали неоднократно. Один из со-редакторов Кембриджского издания сочинений Канта, американский философ Пол Гайер рассматривает это кантовское высказывание в таком ключе. – «В кантовской теории символизма не существует внутренней связи между символом и тем, что за ним стоит, или не существует пути, на котором содержание одного представления было бы сущностно связано с другим. Одна вещь может служить символом другой, только если структуры рефлексии подобны в обоих случаях. Но если в этом состоит природа символизма, то тезис о том, что прекрасное есть символ нравственно доброго, не может сильно отличаться от аналогии между эстетическими и моральными суждениями, которую Кант уже показал в § 42. Тезис не будет означать, что представление (representation) прекрасного объекта включает какое-либо нравственное содержание или является схемой для морального действия. Прекрасное не нуждается в содержании или какой-либо отсылке к понятию, принадлежащему нравственности. Взамен того, что предлагает тезис, установим, что существует аналогия между “правилами рефлексии” прекрасного и нравственно доброго, или между “формами суждения”, имеющими дело с прекрасным и моральным. Но это, кажется, означает всего лишь, что существуют структурные подобия между эстетическим и моральным суждением, поскольку они являются нашими формами суждения относительно прекрасного и нравственно доброго. Прекрасное есть символ нравственно доброго только потому, что существует аналогия между эстетическим и моральным суждением».²

Однако вернемся к пониманию. В *Критике телеологической способности суждения* (вторая часть *Критики способности суждения*) термин *понимание* становится одним из ведущих.

Кант считает, что есть все основания предположить наличие субъективной целесообразности природы в ее частных законах для

¹ KCC, AA V, 353; T. 4, C. 517; § 59.

² Guyer Paul Kant and the Claims of Taste. – Cambridge (Mass.) and London (Engl.): Harvard Un. Press, 1979. – P. 376.

постижения человеческой способностью суждения и возможности соединить отдельные опыты в систему. Представление о вещах можно априорно мыслить как пригодное и приспособленное к созданию внутренне целесообразной настроенности наших познавательных способностей. Опыту должно предшествовать некое *мудрствование* (понимание), которое привносит понятие цели в природу вещей, но берет его не из объектов и из их опытного познания, а пользуется этим понятием по аналогии с субъективным основанием связи представлений в нас.¹

Интеллектуальная целесообразность доступна пониманию как чисто формальная. Например, фигура круга – это созерцание, построенное по правилам; единство этого правила «делает понятным» созерцание, ибо мы рассматриваем фигуру по ее форме, по принципу формы. – Ибо «полностью понятно только то, что можно в соответствии с понятиями сделать и осуществить самим».²

Телеология доказывает, что в соответствии со свойствами наших познавательных способностей, мы можем прийти к понятию о возможности предмета только мысля его преднамеренно действующую причину. В этом допущении лежит основа нашего понимания природы. Иными словами, разум должен принять идею безусловной необходимости. Эта идея безусловной необходимости (каузальности) существует как в теоретическом познании, так и в нравственной сфере, где моральные законы следует понимать как веления. Но разум выражает эту необходимость не посредством *бытия*, а посредством *долженствования бытия*.³ Таким образом, идеи умопостигаемого мира и свободы, как *регулятивные принципы* разума, устраняют различие между долженствованием и действием, между практическим и теоретическим законом.

Последовательно рассмотрев *телеологизм как принцип понимания*, Кант приходит к выводу, что в его основе, возможно, должна лежать идея другого возможного рассудка.⁴

Наш рассудок, который следует от особенного к общему, должен отличаться от *других* возможных рассудков. Можно мыслить и

¹ КСС, АА V, 359-360; Т. 4, С. 529-531; § 61.

² Кант И. Сочинения: в 8 т. – Т.5. – С. 225; § 68.

³ Там же. – С. 245; § 76.

⁴ КСС, АА V, 405; Т. 4, С. 635; §77.

интуитивный (а не дискурсивный) рассудок, для которого не существует случайности в познании. Такой интуитивный (прообразный) рассудок, называемый Кантом «*intellectus archetypus*» («рассудок-прообраз»), весьма отличается от дискурсивного рассудка-слепка («*intellectus ectypus*»). «*Intellectus archetypus*» подобен Божественному интеллекту-архетипу, творящему мир: все, что он мыслит, становится реальным. Сам процесс мышления есть по существу акт творения. Таким образом, Кант снова указывает на возможность новой рациональности, рациональности нетеоретического характера.

Кант рассматривает два принципа познания: принцип механического выведения, который объясняет (экспликация), и принцип телеологического выведения, который понимает (экспозиция), и приходит к выводу, что необходим *общий* принцип, который мы должны положить в основу природы как явления.¹ Этот общий принцип находит свою основу вне двух предыдущих принципов. Его новая основа – сверхчувственная. Но до тех пор, пока это новый общий тип не выведен, следует пользоваться телеологическим подходом.

Кант полагает: для того, чтобы естествоиспытатель не работал впустую, он должен обязательно закладывать в основу изучения телеологический метод, ибо, конечно, похвально заниматься частным исследованием, но «малодушно отказываться от всякого притязания на *понимание природы (Natureinsicht)* в этой области».²

§ 8. Трансцендентальные принципы понимания

Неизменная и вечная истина: понять мы можем только то, что создали сами по собственному плану.

Коль скоро понимание конституируется априорными принципами трансцендентального метода, – конститутивными принципами рассудка и регулятивными принципами разума, – то и трансцендентальные *принципы понимания* с неизбежностью и необходимостью будут не только базироваться на первых, но и совпадать с ними, обладая, безусловно, своей *спецификацией*.

¹ КСС, АА V, 412; Т. 4, С. 653; § 78.

² КСС, АА V, 418; Т. 4, С. 667-669; § 80.

Экспликация, надеюсь, показала, что в философии Канта можно выделить, во-первых, *трансцендентальный уровень* понимания, на котором конституируется и обретает смысл предмет познания; во-вторых, более «высокие» уровни в «пирамиде понимания»: эстетический, исторический, «практический» (уровень социального действия вообще). В формулировке принципов понимания – конститутивных и регулятивных – приоритет принадлежит Канту.

Среди сквозных, т. е. пронизывающих все уровни понимания, принципов можно выделить следующие основные: *принцип конститутивности, телеологизма, репрезентативности и функционализма*.

Принципы понимания «присутствуют» и «действуют» везде, где осуществляется какой-либо конкретный акт понимания. Они не являются операциональными процедурами или техническими средствами достижения понимания, как это может быть, допустим, в лингвистике или юриспруденции. Принципы представляют собою общие фундаментальные условия понимания, его наиболее глубокие основы.

Принцип конститутивности «указывает» на человеческую природу нашего знания, на фундирующую понимание роль априорных структур в формировании предмета опыта.

Суть принципа конститутивности можно коротко выразить известным высказыванием Канта: не наши знания должны сообразовываться с предметами, а наоборот, предметы должны сообразовываться с нашим познанием. Это условие удовлетворяет требованию априорности, т. е. возможности установить нечто о предметах раньше, чем они нам даны. Другими словами, мы понимаем в вещах лишь то, что вложено в них нами самими. Кант, как философ, не желает выходить за пределы возможного опыта и ограничивает притязания разума на познание трансцендентных вещей. Наше познание есть познание с точки зрения человека, а не Бога.

Принцип конститутивности создает понимание как человеческое. При этом преодолевается опасность «дурного» антропоморфизма через очищение (критику) разума, через выяснение его познавательной структуры. Антропоморфизм элиминируется применением символизма: мы не приписываем, говорит Кант, высшей сущности самой по себе свойств, мыслимых рассудком, и тем самым избегаем догматического антропоморфизма. – Но, тем не менее, мы приписываем эти свойства отношению высшей сущности к миру и допускаем

символический антропоморфизм, который на деле касается лишь языка, а не самого объекта.¹

Принцип репрезентативности «подразумевает», что понять нечто новое мы можем только через что-то, уже нам известное, через соотнесенность с известным и понятным. Репрезентативность подчеркивает опосредствованную природу понимания. Предмет есть представленность. Агентами такой репрезентации могут быть символ, ценность, метафора, понятие, художественный образ и т. д. Но, в первую очередь, – язык.

Способы представленности, по Канту, могут быть либо *схематическими*, либо *символическими*. При схематической репрезентации понятию дается априорное созерцание. Это – *демонстративное* познание.

При символической представленности под понятие, которое мыслится только разумом и которому не соответствует никакое чувственное созерцание, «подводится такое созерцание, при коем образ действия способности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии, т. е. согласуется с ним только по правилам этого образа действий, а не по самому созерцанию, стало быть, только по форме, а не по содержанию рефлексии».² Это – *символическое понимание по аналогии*.

Монархическое государство, говорит Кант, можно представить как *ручную мельницу*, которая управляется абсолютной волей. И хотя между деспотическим государством и ручной мельницей нет никакого сходства, есть сходство между правилами рефлексии о них и об их каузальности. Язык полон слов, созданных по аналогии: «основание» (опора, базис), «зависеть» (быть поддерживаемым сверху), «вытекать» (вместо «следовать»), «субстанция» (как носитель акциденций) и др. Все эти слова суть *символические гипотипозы*.³ – Ибо представляют собою опосредованные изображения по аналогии, вследствие чего выражение содержит не подлинную схему для понятия, а лишь символ для рефлексии.

Репрезентация, утверждает Кант, – это не *принцип теоретического определения* предмета, т. е. того, что он есть сам по себе, а

¹ Кант И. Пролегомены. – С. 122; §57.

² КСС, АА V, 351; Т. 4, С. 513; § 59.

³ КСС, АА V, 352; Т. 4, С. 515-517; § 59.

принцип *практического определения* того, чем должна стать его идея для нас и для целесообразного ее применения.¹ В наших терминах это будет звучать так: репрезентация не определяет предмет прямо и непосредственно, через его неотъемлемую сущность, а указывает, как использовать или получить понятие предмета через *что-то другое*, через *соотнесенность с чем-то* (целесообразность). – Но это «*что-то другое*» должно быть уже *понятым, осмысленным, привычным* (профанным). Таким образом, мы можем *если не познать* предмет, то *понять*, что он собою представляет и на что похож.

Принцип телеологизма обсуждался в предыдущем параграфе в связи с рефлектирующей способностью суждения.

Согласно телеологии, чтобы *понять* предмет, необходимо представить его так, *как если бы* он был сконструирован нами самими. Кант пишет: «Когда я говорю: мы вынуждены смотреть на мир так, *как если бы* он был творением некоего высшего разума и высшей воли, – я говорю действительно только следующее: так же как часы относятся к мастеру, корабль – к строителю, правление – к властителю, так чувственно воспринимаемый мир (или все то, что составляет основу этой совокупности явлений) относится к неизвестному, которое я хотя и не познаю таким, каково оно есть само по себе, но познаю таким, каково оно для меня, а именно по отношению к миру, часть которого я составляю».²

Регулятивный принцип телеологизма, «требуя» конституировать мир по закону «*als ob*», побуждает к деятельности, кроме того, принцип конститутивности.

Наконец, еще одним основным инструментом достижения понимания является *принцип функционализма*, гласящий, что понять нечто новое, произведенное в опыте, мы можем только в *общем ряду, в связи, в отношении* к чему-то, что уже осмысленно и понято нами. То, что нам предстоит понять, должно рассматриваться как элемент какого-то функционального ряда. Функциональные отношения существуют как основа связи чувственно воспринимаемого и интеллигибельного миров. Этот способ связи и делает возможным понимание, т. е. функциональное соединение чувственных данных с априорными структурами рассудка. – «Все, что в нашем познании принадлежит к

¹ КСС, АА V, 353; Т. 4, С. 517; § 59.

² Кант И. Пролегомены. – С. 122; § 57.

созерцанию, – говорит Кант, – содержит одни лишь отношения, а именно отношения места в созерцании (протяжение), отношения перемены места (движение) и законы, по которым определяется эта перемена (движущие силы)». ¹ Но представлять все в отношении друг к другу, добавляет Кант, есть свойство нашего познания (понимания), а не свойство, внутренне присущее самим объектам.

Общая теория понимания, имплицитно содержащаяся в философии И. Канта, может быть представлена в виде условной схемы, состоящей из горизонтальных *уровней понимания* (трансцендентальный, практический, эстетический и т. п.), которые по вертикали насквозь пронизываются конститутивными и регулятивными *принципами понимания* (конститутивности, репрезентативности, телеологизма, функционализма). Эта схема выражает априорное условие возможности понимания вообще. Вместе с тем она может быть понята как структура *онтологии* понимания, а значит – онтологии Культуры.

Тема построения и обоснования культуры будет подхвачена продолжателями Канта, которые распространят критический (трансцендентальный) метод и на современные им математику и естествознание, и на историю и, наконец, на культуру в целом. Начавшийся в конце XX в. «неокантианский ренессанс» подтверждает, что, во-первых, методологически грамотная философия, несмотря на постоянно возникающие преходящие философские моды, всегда будет ценна и востребована. ² – Причем очень часто – в качестве «лекарства» именно от полученного модного «вируса». Во-вторых, тематизация любого вида знания и культуры как человеческого творения всегда была и остается приоритетной философской задачей, вечной философской интенцией.

Наконец, пожалуй, никакое философское направление, никакая школа не разрабатывала проблемы сознания настолько глубоко и фундаментально, не «оступаясь» при этом в какую-нибудь другую сферу знания, которая также изучает сущность, структуры и механизмы действия человеческого сознания.

¹ КЧР, АА III, 66-67; Т. 2(1), С. 129; В 66 – В 67.

² О характере и формах неокантианского «возрождения» см.: Дмитриева Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 10-20 (Введение).

Глава вторая

Реконструкция проблемы понимания в неотрансцендентализме Э. Кассирера

§ 9. Трансцендентальный метод и проблема конституирования предмета познания

Поставив цель реконструировать и актуализировать проблему понимания в философии Э. Кассирера, необходимо, как и в случае с И. Кантом, начать с первоначального уровня – трансцендентального понимания.

Сущность трансцендентального понимания состоит в предметном расчленении потока ощущений посредством чистых форм созерцания и дальнейшем (и это самое главное) оформлении опыта категориями рассудка.

Как уже было показано, на этом уровне возникает не знание как таковое, – ибо знание требует соотнесения с эмпирическими созерцаниями, – а чистая структура *понимания*, т. е. возможность конституировать пред-стоящее (Gegenstand) как «свое собственное». Исследование понимания на трансцендентальном уровне предстает как выяснение возможности и структур конституирования предметности, придания ей смысла и значения, вхождения предметности в мир науки и культуры.

С самого начала марбургское неокантианство (как и все последователи Канта) стремилось избежать «дуализма» учителя и придать его доктрине более строгий и логически непротиворечивый вид. Противоречие, по мысли марбургцев, заключалось в следующем: познавать мы можем только то, что сами сконструировали, но исходный материал, – многообразное опыта (хотя и обработанное априорными формами созерцания), – дается недоступным и непознаваемым первоначалом – «вещью самой по себе». Рассудок использует чистые формы мысли для синтезирования чувственного многообразия в понимаемое единство, придает ощущениям приемлемую и понятную

для человеческого мышления форму. В то же время само многообразное генетически для нас непонятно и необъяснимо, т. е. представляет собою тот элемент в познании (который всегда = x), от которого мы полностью зависим, но природу которого изучить принципиально не можем в силу его абсолютной недоступности.

«Корректируя» «дуализм» И. Канта, Г. Коген, как известно, выдвигает один-единственный источник мышления и, соответственно, научного знания – понятие *Ursprung*: «Если, следовательно, познание равнозначно (*gleich*) принципу, то отныне оно обусловлено первоначалом. И если мышление – это мышление познания, то оно имеет своим истоком и причиной мышление первоначала. Насколько долго порожденное (*Erzeugen*) не постигалось во всей своей точности как порожденное первоначалом, настолько же долго мышление, как порожденное, не могло достичь ясного методического определения. В нем сохранялась иллюзия подобности (*Gleichnisses*) [вещам]. Теперь мы можем позволить себе полностью отбросить образное выражение. *Мышление есть мышление первоначала*. Ничто не может быть дано первоначалу. Этот принцип является основоположением в буквальном смысле. [...] Только как мышление первоначала, чистое мышление станет истинным. *Все чистое познание должно состоять из видоизменений принципа первоначала*».¹

Предложенное Когеном *первоначало* полностью функционально. Можно даже сказать определеннее: первоначало есть *чистая функция*, чистая функциональная деятельность, поскольку фундаментальной задачей *Ursprung* является тотальное установление всевозможных связей и отношений в самом *начале* сознания и создание тем самым мышления как функционально-систематического единства науки.

Единство всего, как указывает П. Наторп, есть единство через корреляцию. Одновременное сочетание отношения и соотношения проясняет смысл кантовского «синтетического единства». Таким образом, «первоначало [происхождение] разнообразия видится в единстве; первоначало есть не что иное как требуемое окончательное

¹ *Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. – В.: Bruno Cassirer Verlag, 1922. – S. 36.*

единство, а именно – связное единство (*Zusammenhangs-Einheit*)».¹ Законом мышления в таком случае оказывается «связь, двойственное направление мышления на объединение различного и разделение объединенного, которое и в различии все же сохраняется как единство».² Это первоначало выступает у Когена как бесконечно-малая величина, как исчисление бесконечно-малой (*Infinitesimal-Rechnung*) и понимается в качестве исходной точки, «первокирпичика» мышления. Другими словами, бесконечно-малая – это *бесконечное функциональное действие* мышления. Принцип *Инфинитезимальа*, убежден Коген, есть «показательный пример триумфа чистого мышления»; а необходимое и незаменимое значение мышления, как порождения, нужно извлекать из анализа бесконечного.³

При таком подходе к основам мышления предмет познания уже не является синтезом чувственности и рассудка, как это было у Канта, но оказывается *потенциальным* средоточием, точкой соединения многообразных *отношений* мышления, синтезом *отношений*, иначе говоря – *функциональным центром*. – Познание и предмет коррелятивны друг другу, а именно: они соотносятся как путь и цель. Критицизм подчеркивает, что «предмет – это *только x*, предмет – это *только проблема*, но *никогда не данное*; проблема, целостный смысл которой определен только в отношении к известным величинам уравнения, а именно – нашим фундаментальным понятиям, представляющим собою только основные *функции* познания, законы их *действия*, и в которых заключается само познание. Это, скорее, их можно назвать “данными” в познании, поскольку они вообще и делают познание возможным. Но сам предмет не дан, а, скорее, задан; всякое понятие о предмете, который должен иметь значение для нашего познания, с необходимостью должно основываться, исходя из основных факторов самого познания, вплоть до самых фундаментальных».⁴

¹ Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. – Leipzig u. Berlin: Druck u. Verlag v. B.G. Teißner, 1910. – S. 26-27.

² Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften. – S. 26.

³ Cohen H. Logik der reinen Erkenntnis. – S. 35.

⁴ Natorp P. Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus. – Leipzig: Verlag der Dürr'schen Buchhandlung, 1903. – S. 367.

Кант, по мнению Э. Кассирера, совершил крупную ошибку в трансцендентальной эстетике, узаконив чувственное созерцание; но совершил «прорыв» в трансцендентальной аналитике, ибо понятия рассудка имеют свое значение независимо от созерцания. Такова позиция и других марбургцев. Чувственное созерцание у Канта как раз и есть результат воздействия (аффицирования) вещи самой по себе на нас. Именно эта функция и смысл вещи самой по себе (остальные, в том числе и *положительные*, мы не рассматриваем) – быть источником чувственных ощущений – не удовлетворяла марбургцев. Поэтому процесс конституирования предмета познания у них выглядит иначе, чем у Канта.

Как наиболее ценное в философии Канта, марбургцы выделяли *трансцендентальный метод*. Критическая философия отождествлялась ими с трансцендентальным методом.

Метод этот требует, во-первых, ориентировки на факт науки, этики, искусства, ибо философия не может дышать в «безвоздушном пространстве». Второе требование метода к философии – постоянная творческая работа созидания объектов разного рода на основе закона (логоса, разума). Как метод имманентный, он может отыскивать закон формирования объектов только в самом этом формировании, в непрерывном творчестве культурной жизни человечества.¹

Следовательно, мышление должно быть безусловно автономным: с логической точки зрения чувственное многообразие должно быть дано мышлению в том же смысле, в каком и категориальное единство – в смысле *заданности* или *проблемы*. Иными словами, для мышления не существует независимых от него самого источников чувственного многообразия. Единственный источник всего содержания мышления – само мышление. Только в этом случае оно способно строить знание как систематическое единство, обосновать самостоятельную систему наук.²

С чего же начинается мышление? Г. Коген, как было сказано, выдвинул идею (понятие) «*первоначала*» («*Ursprung*»), понимая под ним принцип чистой мысли, строящий предмет знания внутри мыш-

¹ *Наторп Пауль* Кант и Марбургская школа / Пауль Наторп Избранные работы / Сост. В.А.Куренной. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 124.

² *Сеземан В.Э.* Теоретическая философия Марбургской школы / Новые идеи в философии. – 1913, Сб. 5. – С. 10.

ления, без участия чувственности. Чувственность исключается из мышления, а пространство и время из форм чувственности превращаются в категории. Отвергая созидательную роль чувственности, марбуржцы переосмысливают и сущность трансцендентальной апперцепции. У них она не обладает двусоставностью практического и теоретического начал, а превращается в чистое мышление наподобие гегелевского. Проблема синтеза, таким образом, уже не возникает. Кантовский схематизм устраняется, его место занимает символизм принципов. Чистое мышление, объединяя в себе и априорные формы рассудка, и идеи разума, автономно строит свой предмет. Что же представляет собою предмет?

В первом издании *Критики чистого разума* Кант говорит, что предмет должно мыслить только как нечто вообще = x , поскольку мы имеем дело с многообразным содержанием представлений, а предмет (x) должен от них чем-то отличаться. Предмет у Канта по сути выступает как *задача* или *проблема*, ибо он «есть не более как нечто, понятие чего выражает такую необходимость синтеза». Трансцендентальный предмет выступает как требование синтеза (или задача синтеза) созерцаний чувственности.¹

Марбуржцы занимают философскую позицию, более близкую к точке зрения Канта в первом издании *Критики*. Но они устранили уже чувственность и ее интуиции, оставив только предмет = x . Предмет становится *задачей* построения предмета из чистого мышления. Конкретный предмет может быть построен, но предмет науки как таковой, учитывая бесконечность познания, навсегда остается бесконечной задачей.

Познание предмета на основе восприятия не выдерживает критики, говорит П. Наторп. Первоначально для познания даны *изменения* и *отношения*. В них наука старается впервые найти устойчивое, которое она не получила в какой-либо другой *неизменной* системе вещей. Лишь на основе закономерности отношений и изменений наука определяет их субъекты (т. е. предметы познания), подобно тому, как механика, опираясь на какой-нибудь постоянный фактор, обусловливающий движение (например, массу), старается выразить то, что движется (материю). Таким образом, глубоко проникающее научное познание всегда направлено на относительные величины и на

¹ КЧР, АА IV, 104-110; Т.2(2), С. 153-161; А 104 – А 110.

бесконечность отношений. Наука должна преобразовать свои понятия и методы с целью логической унификации, что дает возможность заранее конструктивно наметить основные формы естественного процесса (расставить предварительные логические вешки), т. е. антиципировать законы природы; через что «только и может быть достигнуто действительное ее понимание, вместо простого неосмысленного наблюдения течения ее явлений».¹

Предмет означает только *задачу*, которую познание само себе ставит. Если предмет представляет собой как бы x в уравнении познания, то смысл этого x должен быть понят из самой природы уравнения. В этом состоит суть трансцендентального метода, который не ставит себе задачу расширения познания о предметах за границы науки, установленные для нее ее же собственным методом, а, наоборот, изучает эти границы с точки зрения присущего познанию основного закона.²

Предмет познания, таким образом, *не дан*, а «*требуется*» мышлением. Мыслить – значит определять; для познания же определено только то, что определено им самим; здесь требуется определение само в себе, без всякого ограничения, т. е. определение, ничего не оставляющее неопределенным.³ Наторп, как было показано, отвергает «данность» предмета, ибо это логическая бессмыслица: если он дан, то, кем дан, и зачем его тогда конструировать и познавать?

Молодой Н. Гартман, пока еще марбуржец, считает, что предмет для познания предстает как непонятный и лишенный определенности, как загадка и проблема. Разум приступает к нему со своими принципами и старается понять. Принципы познания и предмет находятся в *функциональном отношении*: принцип – обуславливающее, а предмет – обусловленное. Принципы суть необходимые предпосылки предмета: предметы существуют «через» принципы, принципы существуют «для» предметов.⁴

Итак, предмет «задан» как проблема, как некий x . С.Л. Франк, анализируя гносеологию марбуржцев, замечает, что своеобразие

¹ *Наторп П.* Философская пропедевтика / Пауль Наторп Избранные работы. – Сост. В.А.Куренной. – М.: Территория будущего, 2006. – С. 62.

² *Там же.* – С. 64.

³ *Наторп П.* Кант и Марбургская школа. – С. 129.

⁴ *Гартман Н.* Систематический метод. – С. 6-8.

предмета, выраженного символом x , состоит в том, что он в известном смысле соединяет в себе совершенную неопределенность с абсолютной определенностью. Предмет не сам по себе, а лишь для нас, для нашего знания о нем, есть неизвестное и неопределенное, хаос. Под предметом подразумеваем неопределенную для нас и подлежащую определению полноту определенности в себе. Обозначая предмет как x , мы характеризуем не его собственную внутреннюю природу, а лишь его функциональное место в составе нашего знания.¹

Здесь С.Л. Франк и прав, и неправ. В действительности, у марбургцев речь идет не о предмете как таковом, не о предмете обыденной жизни, который действительно, быть может, определен. Речь идет о *предмете науки*, который должен быть определен, чтобы занять свое место в систематическом единстве знания.

Можно согласиться с С.Н. Булгаковым: жизнь не трансцендентна для *живого существа* в его целостном жизненном опыте, но она трансцендентна для него как для *познающего, рефлектирующего, мыслящего*.² Но у С.Л. Франка в этом суждении проглядывает и вторая сторона – вещь сама по себе, которую неокантианство переосмысливает и наделяет другими, не-кантовскими, функциями. Ни один неокантианец, как существующий человек, не отрицает определенности предмета и, возможно, даже вещи самой по себе. Но *философская* позиция не разрешает принимать на веру положения или объекты, правильность и существование которых не доказана *внутри* этой философской системы.

С.Л. Франк замечает определенное противоречие в представлении о предмете как о заданном. Совершенно справедливо, считает он, что предмет не дан, а «задан» и что в этой «заданности» и заключается функция предмета для знания. Но знание имеет эту «заданность» своим условием, которое само есть для него нечто *данное*, логически ему предшествующее. Сама «заданность» не может быть в свою очередь «задана»: задан не сам предмет как x , подлежащий определению, – «задано» лишь это определение его – тогда как сам x стоит перед знанием, как наперед данное его условие.³

¹ Франк С.Л. Предмет знания. – С. 26.

² Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. – С. 71.

³ Франк С.Л. Указ. соч. – С. 73.

Здесь отмечена реальная противоречивость концепции марбуржцев: предмет можно назвать проблемой, но как быть с уже полученным знанием, знанием как результатом познания, отложившимся в научной системе. Марбуржцы сказали бы, что окончательное знание (предмет) невозможно, за ответом следует новый вопрос. В определенном смысле это верно, но наше познание, в таком случае, втягивается в череду дурной бесконечности. Именно на эту дурную бесконечность познания, на *возможность* ее, указывает С.Л. Франк.

Обратимся к Э. Кассиреру: как же он решает «школьную» проблему конституирования предмета?

Кассирер считает, что прогресс науки состоит в вытеснении из понятий чувственного содержания, поскольку ощущения, во-первых, обладают антропоморфным характером (зависят от органов чувств), во-вторых, сами по себе, не включенные еще в систему знания, ощущения могут быть только частными и случайными. Отказываясь от богатства и пестрого многообразия ощущений, наука выигрывает в систематическом единстве, которое является у неокантианцев синонимом объективности и истинности знания.¹

Приводя в пример астрономические законы, Кассирер утверждает, что ощущения дают нам лишь множество светящихся точек на небе; и лишь математическое понятие об эллипсе, которое должно быть предварительно составлено, преобразует этот прерывистый агрегат в непрерывную систему. Ощущения не могут дать нам понятия об орбите движущегося тела, ибо это тело занимает бесконечное количество местоположений, которое принципиально не воспринимается органами чувств. Но бесконечное движение можно синтезировать мышлением, которое способно охватить всю совокупность конструктивно-создаваемых пунктов пространства и времени и создать понятие орбиты движения планеты. При этом многообразие как таковое не уничтожается: на месте чувственного (смутного и случайного) многообразия приходит математическое (научное) многообразие, совместимое с систематическим единством.²

Как видим, Кассирер (как и все неокантианцы) не отрицает существование чувственных ощущений, их роль в *жизни* человека. Но

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. Понятие о субстанции и понятие о функции. – СПб.: Шиповник, 1912. – С. 397-398.

² Там же. – С. 420.

для *научного* познания, для *научного* мышления чувственность малоценна. Понятие движения нельзя создать на основе ощущений, ибо они дадут разрозненную совокупность перемен в местоположении. Кассирер исходит из реального положения дел в реальной науке.

Изменение ситуации в науке (элиминация чувственных понятий) хорошо продемонстрировано П. Тейяром де Шарденом: в силу наивности, неизбежной в первый период, наука вначале воображала, что она может наблюдать явления такими, какими они протекают независимо от нас. Инстинктивно физики и натуралисты вначале действовали так, как будто их взгляд сверху падает на мир, а их сознание проникает в него, не подвергаясь его воздействию и не изменяя его. Теперь они начинают сознавать, что даже самые объективные их наблюдения целиком пропитаны принятыми исходными посылками, а также формами или навыками мышления, выработанными в ходе исторического развития научного исследования.¹

Предмет науки требует, наряду с различием, также и единства, наряду с изменением – тождества, и эти единство и тождество никогда не даны через простое наблюдение, но представляют собою продукт деятельности мышления, логическую конструкцию. Предмет мыслится как *непрерывное* бытие, дальнейшее существование которого в каждой точке непрерывного ряда моментов времени постулируется как *необходимое*. Непосредственное же восприятие дает нам изолированные, прерывные величины, не составляющие целого. Понятие предмета требует совершенного заполнения временного ряда и предполагает бесконечную совокупность элементов.²

Предмет достигается и познается не путем перехода от эмпирических определений к неэмпиричному, абсолютному и трансцендентному, а путем объединения в систематическое замкнутое целое всей совокупности наблюдений и данных опыта, причем такое объединение происходит на основе логического закона, логической конструкции. Созданные таким образом понятия получают свою общезначимость и истинность не благодаря тому, что они являются отображением существенных реальностей, а потому, что они выражают идеальные порядки, устанавливающие и гарантирующие связи опытов. Идеальные порядки сами, в свою очередь, познаются как средства стро-

¹ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: Наука, 1987. – С. 37.

² Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 356.

гой связи.¹ Таким образом, «предмет является не абсолютным оригиналом, которому наши чувственные представления в качестве его копий более или менее соответствуют», а понятием, в отношении к которому представления приобретают систематическое единство.²

Небезынтересно по этому поводу послушать Альберта Эйнштейна: «В нашем стремлении понять реальность мы отчасти подобны человеку, который хочет понять механизм закрытых часов. Он видит циферблат и движущиеся стрелки, даже слышит тиканье, но он не может быть вполне уверен в том, что его картина единственная, которая могла бы объяснить его наблюдения. Он никогда не будет в состоянии сравнить свою картину с реальным механизмом, и он не может представить себе даже возможность или смысл такого сравнения. Но он, конечно, уверен в том, что по мере того, как возрастает его знание, его картина реальности становится все проще и проще и будет объяснять все более широкий ряд его чувственных восприятий. Он может также верить в существование идеального предела знаний и в то, что человеческий разум приближает этот предел. Этот идеальный предел он может назвать объективной истиной».³

Не будет выглядеть натяжкой, если сказать, что требование *систематического единства* выступает как одно из основных условий *понимания*. Трансцендентальный метод как раз и предполагает, что «творческая работа созидания объектов всякого рода» будет строиться по закону разума и логоса. Это исключает из опыта не только некритические метафизические преувеличения или психологизм (неуместный на философско-методологическом уровне), но и попросту неряшливые, несистематические и случайные суждения. Строго наблюдая за логичностью, функциональностью и законосообразностью мышления, трансцендентальный метод оказывается регулятивным и конститутивным принципом понимания: *понять мы можем не то, что сделали вообще, а то, что сделали в соответствии с законом построения научной системы.* – В данном случае – с законом понимания. Систематичность гарантирует понимание вновь произведенного, ибо, если последнее соответствует закону опыта (мышления), то с не-

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 413.

² Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. – Пг., 1922. – С. 59.

³ Эйнштейн А., Инфельд Л. Эволюция физики. – М.: Наука, 1965. – С. 30.

обходимостью и легкостью «укладывается» в существующую *парадигму понимания*.

Конститутивный (трансцендентальный) принцип понимания, существующий у марбуржцев, предъявляет требование не просто произвести знания самостоятельно, внутри мышления, без участия трансцендентных источников, но и произвести *правильно*, по определенному алгоритму, для того чтобы оно могло занять свое место в *системе, функциональном ряду* и только через это стать *понятным*.

Требование систематического единства предъявляют знанию, – с той целью, чтобы оно стало intersubjectивным и понятным, – не только трансцендентальный метод в целом и конститутивный принцип в частности, но и принцип функционализма, занимающий в философии Э. Кассирера, пожалуй, центральное место.

§ 10. Функциональная основа понимания

В *Понятии о субстанции и понятии о функции* Э. Кассирер (притворно) сетует: «Со сколькими многообразными и новыми отношениями «явлений» нас не познакомит научный опыт, все же кажется, что подлинные предметы не столько раскрываются в них, сколько все глубже и глубже скрываются». ¹ Однако тут же сам находит объяснение этому «загадочному» феномену: «Но все эти сомнения тотчас же исчезают, как только мы вспомним, что именно то, что здесь представляется непонятным *остатком* познания, в действительности входит, как неотъемлемый *фактор* и необходимое условие, во всякое познание». ²

Это происходит также потому, что знание не связано в систему, разобщено и потому – непонятно. Предмет научного познания должен выступать как конструктивная модель возможного опыта, ибо только система, с которой может быть осуществлено взаимодействие, познаваема, и тем самым может стать объектом. Предмет в процессе познания есть всего лишь результат способности мышления связывать вместе различные стороны и элементы познания, относить их к единому центру, к логическому единству, называемому предметом.

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 392.

² Там же.

Познать содержание, говорит Кассирер, значит превратить его в *объект*, выделяя его из стадии только данности и сообщая ему определенное логическое постоянство и необходимость. И далее следует знаменитый вывод, почти афоризм: «Мы, таким образом, познаем не “предметы” – это означало бы, что они раньше и независимо *определены* и даны как *предметы*, – а *предметно*, создавая внутри равномерного течения содержаний опыта определенные разграничения и фиксируя постоянные элементы и связи».¹ – Понятие предмета уже не представляет собою последней границы знания, результата познания, а, наоборот, становится его основным средством, пользуясь которым знание обеспечивает свою *понимаемость*. Ибо «вещь» больше не является неизвестным, лежащим перед нами, а предстает как «выражение формы и модуса самого постижения».²

Что это за понятие предмета как средства знания, и к какому центру относятся заданные элементы познания, мы рассмотрим чуть ниже. А сейчас вот на какое обстоятельство хотелось бы обратить внимание.

Говоря о том, что мы познаем не предметы, а «предметно», Кассирер имеет в виду, что все содержание опыта, хотя и «заданное», но пока еще неизвестное, – все «лепечущие» ощущения, результаты экспериментов, измерений и т. п., – все это должно принять «форму и модус самого постижения». Что это за «постижение»? Это, конечно же, логическая структура мышления, конституирующая предмет. «Познаем предметно» – это означает, что сознание наше интенционально (способно к пониманию, «*verständlich*», «*understandable*»); оно, как ищущий радиолокатор, постоянно работает на прием нового содержания опыта и, обработав его своими инструментами, определив ему место в системе знания, отношений, делает его тем самым *понятным*. Таким образом, сознание и его предметность формируют мир знания, мир человеческой Культуры. – «Сообразно с тем, как единая по своей цели и сущности *функция* предметности наполняется различным эмпирическим материалом, возникают различные понятия физической реальности...».³ «Функция предметности» (позже она станет «символической функцией»), которая постоянно наполняется

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 392-393.

² Там же. – С. 393.

³ Там же.

чувственным материалом, обрабатывает его, придает форму, модус, включает в систему знания и вновь наполняется, есть не что иное, как *функция понимания*. Без ее обработки чувственный материал не может быть понят, а затем включен в систему науки.

Систематическое единство понятий выступает теперь в роли *каркаса понимания*. Именно *система* понятий позволяет *понимать* эмпирическую действительность: «Чувственная непосредственность и чувственная обособленность отдельных качеств исключается; но само это исключение возможно лишь при помощи понятий пространства и времени, числа и величины. В них физика определяет самое общее содержание действительности, поскольку ими характеризуется направление физического *понимания* как такового, характеризуется как бы форма изначальной физической апперцепции».¹ Более отчетливого описания трансцендентального понимания (понимания на трансцендентальном уровне) трудно желать.

Если существует объективное познание природы, – замечает Кассирер, – то оно должно дать нам временно-пространственный рас-порядок Вселенной не только в том виде, в каком он является ощущаемому индивиду, но некоторым общезначимым образом. Общезначимость и необходимость может дать только чистое функциональное понятие.² Соответственно, в научных дефинициях не столько передается мир чувственных вещей, сколько преобразуется и заменяется другим миром. Чтобы понять этот мир, необходим *принцип понимания*. Таким принципом становится понятие *функции*.

Кассирер критикует традиционную аристотелевскую теорию абстракции за то, что понятие, обладающее бóльшей степенью общности, гораздо беднее понятия с мёньшей степенью. Принцип образования такого рода понятий – выделение из многообразия общих черт и составление из них «экстракта» – не годится для научного познания. – Ибо такие понятия суть совокупность остатков воспоминаний от восприятия действительных вещей. Определение понятий через род и вид обусловлено аристотелевским пониманием бытия, его метафизикой. (Заметим, что здесь Кассирер связывает определенным образом парадигму понимания и принципы построения научного знания). Определение понятия через его ближайший высший род и через отличи-

¹ Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. – С. 124.

² Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 224.

тельный признак отображает то поступательное движение, путем которого реальная субстанция развертывает последовательно свои частные формы бытия.¹ Аристотелевское понятие основано на представлениях о субстанции, на определенном понимании науки; это – родовое понятие *описательного* и *классифицирующего* естествознания.

Субстанциональное понятие базируется на убеждении, что научные категории описывают реальные («вещные») объекты и процессы и что категориям соответствуют определенные референты в «действительной» жизни. Кассирер же совершенно справедливо полагает, что процесс науки состоит в вытеснении из понятий чувственного содержания.

Если принять аристотелевскую теорию абстракции, то, восходя мышлением от частного к общему, мы получаем парадоксальный результат: поднимаясь от низшего к высшему, мышление все время движется в области одних лишь отрицаний: мы опускаем некоторые свойства, отвлекаемся от них, исключаем – отрицаем как ненужные.² Добравшись до вершины пирамиды понятий, мы, естественно, обнаружим там понятие «*ничто*», абсолютно пустое и отрицательное.

Такая теория не устраивает Кассирера. Вообще говоря, такая теория, на современном уровне развития науки, не может устроить никого. Вместо *субстанциональной* концепции образования понятий он выдвигает *функциональную*.

Согласно этой теории, понятие не есть результат отвлечения от «несущественных» признаков предмета и закрепления «существенных». *Понятие есть функция*. И эта функция сообщает единство многообразию. В итоге функциональное понятие дает универсальное правило для связывания особенного. Имея понятие (формулу) кривых второго порядка мы можем построить частные геометрические образы круга, эллипса и т. д. Общее понятие оказывается здесь более богатым по содержанию, чем частные. Кто владеет им, тот может вывести из него все отношения, наблюдаемые в частных случаях, не изолируя в то же время частный случай, но рассматривая его в непрерывной связи с другими случаями.³ Это происходит потому, что

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 17.

² Там же. – С. 30.

³ Там же. – С. 32-33.

функциональное понятие содержит в себе всеобщую схему и образец, по которому создаются все современные понятия.

Отношение между общим и единичным теперь перестает быть отношением между родом и видом и становится отношением между законом (формой, принципом) ряда и членом ряда. Связь элементов *a*, *b*, *c*... создается не благодаря некоторому новому элементу, который как бы спаян с ними вечным образом, но благодаря правилу следования перехода от одного члена ряда к другому. *Понятие есть закон построения ряда* (т. е. функция). Наука не касается более «вещей», она изучает отношения.

Понятие связано с определенной формой образования ряда. Чувственное многообразие логически постигнуто, когда члены его не находятся без всяких отношений, но располагаются в определенном порядке согласно некоторому творческому основному отношению – правилу ряда. Понятие не является больше копией действительных отношений чувственного восприятия, но становится *требованием*, благодаря которому мы складываем сырой материал чувственных впечатлений и тем самым делаем пригодным для научного изучения.¹ Абстракция обозначает разумное исполнение самостоятельных актов мысли, каждый из которых заключает в себе особый вид *истолкования* содержания.²

Наука отказывается от богатства и пестрого многообразия непосредственного ощущения с тем, чтобы ранее неопределенные и несопоставимые друг с другом ощущения *понять* как находящиеся во взаимной связи члены одного и того же ряда.³ Но это уже не те, старые, ощущения. Они суть отношения. Мы можем довести наши «ощущения» до полной и строгой *понятности* лишь тогда, когда внесем в них логический порядок функционального ряда, ибо частное является дифференциалом, не вполне определенным и понятным без указания на его интеграл. «Условием понятности явлений» можно назвать в таком случае следующее положение: мы никогда не познаем вещи сами по себе (не в кантовском, конечно, смысле, а как отдельные, изолированные вещи), а всегда познаем их лишь в их взаимоотношениях.

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 139.

² Там же, С. 39-40.

³ Там же, С. 398.

Соответственно, чем более понятие отказывается от всякого самостоятельного воспринимаемого содержания, чем более оно сбрасывает с себя все образное, тем резче выступает его логически-систематическая функция. То, что теряет вещь в свойствах, то она приобретает в отношениях, ибо теперь она уже не изолирована и не опирается на одну лишь себя, но неразрывно связана с совокупностью опыта с помощью логических нитей, с помощью которых мы координируем действительные переживания и связываем возможные будущие.¹

Новое – функциональное – понятие лишено недостатков старого. Субстанциональное понятие Аристотеля все более обеднялось по мере возрастания степени общности. Новое понятие прямо противоположно: здесь высшее понятие делает низшее *понятным*, ибо содержит в себе основание для низшего. Оно стало более богатым по содержанию. Кто владеет им, тот может вывести из него все отношения, наблюдаемые в каком-нибудь частном случае, не изолируя в то же время этот частный случай, но рассматривая его в непрерывной связи с другими случаями. В отличие от аристотелевского понятия, характерной чертой функционального понятия является не «общность» образа представления, а общезначимость некоторого принципа (закона) ряда.²

Таким образом, против логики родового понятия, стоящей под знаком и господством понятия о субстанции, выдвигается логика математического понятия о функции. Но область применения этой формы логики, считает Кассирер, можно искать не в одной лишь сфере математики. Можно утверждать, что проблема переходит и в область познания природы, а далее – в регион Культуры, ибо понятие о функции содержит в себе всеобщую схему и образец понимания.

Функциональная теория абстракции Э. Кассирера позволяет решить в математике ряд проблем, считает Б.С. Грязнов. – Уже применительно к рациональным числам совершенно ясно, что они выражают не вещи, а отношения. Что же касается иррациональных чисел, то *эмпиризм* в принципе не в силах интерпретировать их. Однако это может сделать *функционализм*. Такое иррациональное число, как π , не может быть представлено *рядом*, но мы можем задать *закон* (число π

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 218.

² Там же. – С. 33.

– отношение длины окружности к диаметру). Хорошо работает функционалистская теория Кассирера и применительно к мнимым числам, не имеющим коррелята в чувственном, вещном мире.¹

Естественно, теория Кассирера пригодна в науке не только для объектов, не имеющих референта в действительности, но и вообще для всех абстрактных объектов. Для физики картина электромагнитной волны, распространяющейся с определенной скоростью в пространстве и изменяющейся со временем, вытекает из уравнений Максвелла только потому, что они описывают структуру электромагнитного поля в любой точке пространства и для любого момента времени. Уравнения Максвелла суть законы ряда, создающие физическую картину мира по своим принципам и, следовательно, позволяющие ее понимать. Более того, эти уравнения, коль скоро они – законы ряда, дают возможность предвидеть, что случится позже во времени, если мы знаем, что происходит здесь и теперь.²

Если в результате всех вышеприведенных рассуждений и примеров сложилось впечатление, что функциональная концепция пригодна только для математики и математического естествознания, то это впечатление неверное. Вот, например, что пишет в работе *Вещь и имя* А.Ф. Лосев: «Понять вещь значит соотнести ее с тем или другим ее окружением и представить ее себе не просто как ее саму, но в свете того или другого окружения. [...] Итак, чтобы осуществилось понимание вещи, необходимо, чтобы: 1) вещь имела смысл, 2) смысл ее был сравниваем с другими вещами и их смыслами, т. е. со своим инобытием, и 3) это сравнение со своим инобытием было *отождествлением с ним*».³ Конечно же, это не отточенные формулировки профессионала-методолога, но невозможно не видеть, что речь идет именно о принципе функционализма в понимании: понять вещь мы можем только в ее отношениях с другими вещами, только через совокупность ее отношений. Функционализм есть всеобщий априорный принцип понимания вообще (т. е. абсолютно любого), и теория абстракции Э. Кассирера имеет непосредственное отношение к проблеме понимания постольку, поскольку теория основана на принципе функционализма.

¹Грязнов Б.С. Логика. Рациональность. Творчество. – М.: Наука, 1982. – С. 127.

²Эйнштейн А., Инфельд Л. Указ. соч. – С.120-122.

³Лосев А.Ф. Бытие. Имя. Космос. – М.: Мысль, 1993. – С. 823-824.

Как мы видим, в теории познания Э. Кассирера принцип функционализма занимает основополагающее место, ибо обосновывает существование и функционирование науки. Вместе с тем, функционализм – неотъемлемая черта процесса (и теории) понимания. Если взять, к примеру, такую конкретную процедуру понимания, как соотношение текста и контекста употребления, то на трансцендентальном уровне эта проблема выглядит как функциональное отношение. Соотношение (сравнение, сопоставление) текста и контекста и приобретение в результате этого *понимания* есть не что иное, как соотношение между членами ряда и извлечение на основе исследования их отношения *закона этого ряда*, т. е. *понимания*.

Функциональные формы, таким образом, создают весьма сплоченную систему условий, благодаря которой получают разумный (понимаемый) смысл все высказывания о предмете, о «Я», об объекте и субъекте.¹

Отказавшись дать прямое чувственное отображение действительности, наука только потому и способна изобразить саму эту действительность в виде необходимой связи оснований и следствий. Но вместо того, чтобы сочинять новый мир позади мира восприятий, познание просто набрасывает общие логические схемы, с помощью которых можно понять отношения и связи восприятий.²

Научные понятия суть логические инструменты познания, создаваемые мыслью с целью *понять* хаос явлений. Теперь, отмечает Кассирер, даже в психологии при эмпирико-экспериментальном рассмотрении душевных явлений стремятся не просто к фактам чувственного восприятия, но ставят целью исследовать «сложные процессы логического *понимания*».³ При этом становится ясно, что носителями этого понимания являются не конкретные представления о вещах и не прямые образы восприятия. Понимание простейшего предложения, как логически-грамматической структуры, требует элементов, которые не поддаются вовсе конкретному изображению. – «Следовательно, те связи понятий, в которых заключено это значение, должны быть представлены для сознания в особенных категориальных актах, которые следует признать в качестве самостоятельных, несводимых

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 401.

² Там же. – С. 216.

³ Там же. – С. 446.

далее, факторов любого духовного постижения».¹ Это интересное рассуждение Кассирера можно рассматривать как неявную попытку постановки вопроса об общих универсальных структурах («категориальных актах») и принципах («факторах») человеческого *понимания* («духовного постижения»).

§ 11. Теория репрезентации: понимание и символ

Установив примат функции над предметом, Кассирер обращается к понятию действительности. Каковы взаимоотношения между функциональными формами и действительностью?

Если речь идет о науке, то здесь все ясно: функция конституирует научное познание. Общий принцип построения научного знания и взаимосвязи его частей – это принцип функционализма. Каково же отношение между научным знанием, мышлением и действительностью? Ясно, что научные теории, понятия и даже факты не являются «отражением» реального мира. По этой причине нельзя говорить, что научному понятию соответствует в действительности какой-то референт. Что же представляет собою функционально организованная система научного знания по отношению к действительности?

Когда Декарт выдвинул в качестве правила рационального познания требование расчленения знания с тем, чтобы все его элементы представляли единый, замкнутый в себе ряд, внутри которого нет ни одного необоснованного перехода, а каждый член этого ряда вытекал из предыдущих по определенному закону, – то этим он установил «новый идеал *понимания*».² (В подлиннике: «...ein neues Ideal *des Begreifens*»³). Этот идеал заключался в требовании превращения пространственных понятий в понятие о рядах. Понятие функции, введенное в геометрию (а это понятие по сути дела есть парадигма, или идеал понимания), изменило структуру и принципы науки. Следовательно, самопонимание науки и ее организация не зависят от действительности (по крайней мере, непосредственно). Может быть, даже наоборот – наше понимание научного знания определяет картину мира.

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 446-447.

² Там же. – С. 97-101.

³ Cassirer E. Substanzbegriff und Funktionbegriff. Berlin, 1923. – S. 96.

В любом случае, конструктивные принципы науки влияют на наше понимание действительности. Значит, между человеком (мышлением) и действительностью находится нечто такое, что оформляет и конституирует наше представление о мире, позволяет его понимать. Таким образом, не существует прямой зависимости (если она вообще есть) мышления от действительности. Их взаимоотношения носят иной, неподчиненный, а коррелятивный характер.

Итак, отношение между действительностью и мышлением коррелятивно. В непосредственном опыте, утверждает Кассирер, не существует разделения на субъективное и объективное. «Раздвоение» вносит рефлексия.¹ Корреляция же состоит в том, что понятие *репрезентирует* действительность.

В старых метафизических системах репрезентация означала, что некий знак указывает на стоящий за ним предмет. Таким образом, знак и обозначаемое были разной природы, принадлежали к разным областям бытия. Представление было представлением «о чем-то».

Кассирер предлагает новое значение понятия репрезентации. Каждый отдельный фазис опыта, каждое понятие обладает репрезентативным характером, ибо указывает на другой опыт и другое понятие и ведет, в конце концов, к совокупности опыта и понятий. Указание это относится лишь к *переходу* от единичного члена к целокупности, к общему правилу, закону ряда. Репрезентация как связывание частного с общим есть конститутивное условие всякого опыта.² Представление теперь – это представление «чего-то».

Каждый отдельный член опыта обладает символическим характером, т. к. в нем подразумевается общий закон ряда.

Таким образом, и познание наше носит символический, опосредованный характер. Но эта опосредованность не означает, что за символом стоит какая-нибудь трансцендентная вещь в себе, а является подтверждением того факта, что посредством понятия-символа мы в то же время имеем отношение по всему целому («в капле – солнце»).

Хаос впечатлений, говорит Кассирер, преобразуется в систему чисел, но числа получают свое наименование и специфическое значение лишь от содержания основных понятий, установленных теоретически, как общезначимые масштабы. Лишь в этой логической связи

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 350.

² Там же. – С. 366-367.

становится понятным объективное значение, присущее преобразованию впечатлений в математический символ.

В символическом обозначении устранены особые свойства чувственного впечатления, но удержано и выделено все то, что отмечает его как члена системы. Символ имеет свой полный коррелят не в каких-нибудь составных частях самого восприятия, но в закономерной связи, существующей между отдельными членами его; и эта связь как раз и представляет собой подлинное ядро эмпирической «действительности».¹

Мы не в состоянии понять единичный и абсолютно изолированный факт. Лишь тогда, когда этот «сырой» факт будет изображен в виде символа, начнется «умственная работа понимания, связывающая его систематически со всей совокупностью явлений».² Конечная цель науки, таким образом, – превращение фактов в символы. Следовательно, ученые работают не с непосредственной реальностью феномена – они анализируют символы и связи символов, в которых воплощены повторяющиеся отношения и научные сущности. Эти последние, собственно, и существуют для ученых только в системах символов.

Действительно, нельзя же представлять научные теории непосредственно соотносимыми с реальностью. Результатом подобной ошибки стало бы уничтожение самой науки. Так, например, галилеевский принцип движения материальной точки по прямой линии без вмешательства и воздействия требует некоего «тела альфа» как системы координат, точки отсчета прямолинейности. Но ведь это чисто онтологический подход: требование *логической* точки отсчета превращается в утверждение некоторого эмпирически непознанного *существования*. Представим теперь, что «тело альфа» уничтожено: тогда теоремы механики должны перестать быть не только применимыми, но даже и *понятными* для нас.³

Следовательно, также и система координат устанавливается логически, через понятие, а не чувственно, ибо она – инструмент познания. Научные понятия, считавшиеся в прежнем естествознании настоящим типом объективного, превращаются в простые абстракции,

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 197.

² Там же. – С. 195.

³ Там же. – С. 236.

символы. Они суть отвлеченные знаки, этикетки, которые мы наклеиваем на наши впечатления, но которые никогда нельзя сравнивать по их реальному значению с непосредственными ощущениями.¹

Атом, к примеру, есть не что иное, как мысленный логический центр координатной системы, служащей для упорядочения наших суждений о группах химических свойств. Понятие атома носит формальный характер: в зависимости от состояния нашего опыта оно может наполняться разнообразным конкретным содержанием. Это чистое априорное понятие рассудка, по кантовской терминологии. Поэтому, только подобное понимание, а именно понимание *формы связи* поднимает наше познание природы.²

Итогом развития науки становится раскол между системой наших понятий и системой действительности: «ведь всякая “действительность” раскрывается перед нами в индивидуальном виде и форме и, значит, с необозримым множеством отдельных черт, между тем как всякое *понимание*, согласно основной своей функции, состоит в отращении от этой конкретной полноты отдельных черт».³

Конечно же, здесь Кассирер говорит о *научном понимании*, точнее даже – об *одном* из видов научного понимания, а именно – о понимании через понятия (*Begreifen*). Но существуют и иные виды понимания, нетеоретического характера. Тем не менее, все типы понимания в основе своей строятся на одних и тех же принципах.

Исходя из критерия физической реальности М. Планка (предмет физики есть то, что доступно измерению), Кассирер подчеркивает, что этот критерий непригоден для гносеологии, ибо отсутствуют основные условия измеримости. Самое простое измерение опирается на теоретические предпосылки, принципы, гипотезы, аксиомы, которые не берутся из мира ощущений, но привносятся в него в качестве постулатов мышления. И в этом смысле действительность физики по сравнению с действительностью непосредственного восприятия оказывается опосредствованной: она сводится не к совокупности существующих вещей или свойств, но к абстрактным мыслительным символам, которые в качестве выражения для определенных соотноше-

¹ Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 246.

² Там же. – С. 284.

³ Там же. – С. 286.

ний меры и величины служат для установления определенной функциональной подчиненности и зависимости между явлениями.¹

Понятия числа, пространства, времени, величины суть не более, чем научные инструменты. С их помощью физика, повторяюсь, определяет самое общее содержание действительности, поскольку ими характеризуется направление физического *понимания* как такового, характеризуется форма изначальной физической апперцепции. Превратив все чувственное, счисляемое в число, всякое качество – в количество, всякий образ – в схему порядка, математическая физика может впервые научно «*понять*» свой предмет. Задача же философии, напротив, состоит в том, чтобы при полном признании логического значения научного понятия объекта, *понимать* это его значение в то же время как его логическую *обусловленность*. Эта «логическая обусловленность» есть не что иное, как прообраз будущего «*индекса модальности*».

Итак, понятия суть репрезентанты реальности, формальные способы связи чувственного многообразия, символы. Репрезентация и символ предстают как синонимы. Можно сказать, что репрезентация символична, а символ репрезентативен, если использовать гегелевскую форму выражения.

Символ, замечает Г.-Г. Гадамер, не только указывает на значение, но и актуализирует его – он репрезентирует значение. Понятие репрезентации следует при этом осмыслить в том же духе, в каком понятие репрезентации, представительства отражено в церковном и государственном праве. В этих областях человеческой деятельности репрезентация не означает замещения, несобственного или непрямого представительства, какой-либо замены или суррогата. Все дело в том, что само репрезентируемое присутствует в том качестве, в каком оно вообще может присутствовать.²

Еще раз обратимся к этому философу. Символ – это возможность *рекогниции*. Но «узнать» – не значит увидеть еще раз. Это не ряд встреч; узнавание – это опознание уже знакомого. Узнавание всегда сопряжено с более глубоким *пониманием*, чем это было возможно при первой встрече. Узнавание позволяет вычленив в проходящем

¹Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. – С. 13.

²Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – М.: Искусство, 1991. – С. 301-302.

устойчивое. Истинная функция символа и символического содержания заключается в завершении этого процесса.¹

Иначе говоря, понятие как символ и репрезентация не только представляет реальность в научном мышлении, но и – что самое важное – позволяют понять ее глубже, точнее, систематичнее, чем мы ее понимаем в обыденной, эмпирической жизни. Нам известно, что тела обладают массой, однако, встретившись с *понятием* массы, мы, тем не менее, совершаем «открытие». Оказывается, что это понятие не только вмещает в себя самое разнообразное содержание, о котором мы раньше и не представляли, но и тесно связано с другими понятиями, такими, например, как скорость, сила, энергия... Эта взаимосвязь понятий совершенно по-новому, более богато, более ярко и содержательно раскрывает для нас понятие массы. Мы снова встречаемся с имеющимся у нас на обыденном уровне понятием, но оно предстает перед нами в новом свете.

То, что обращение к «сухой» научной абстракции и познание ее делает наш обыденный мир более красочным, нет ничего удивительного. Такова уж опосредствованная сущность понимания. «Как это ни странно и ни парадоксально, – утверждает А.Ф. Лосев, – но, чтобы *понять* действительность и в особенности заниматься этим пониманием в чистом виде, надо *отойти* от действительности, *отрешиться* от нее, дать ее *отвлеченную* картину». Трансцендентальный метод (как и феноменологический) «отрешен» от действительности и представляет собою чисто смысловой метод, оперирующий чистыми «идеями». Эти «идеи» совершенно одинаково противостоят чувственным и иным вещам.²

Символ А.Ф. Лосев называет трансцендентальным принципом, выделяя его порождающее смысл начало и характерное для трансцендентализма средство – толковать одно в сфере другого. (Это – указание на принципы функционализма и репрезентативности). Такое разделение является сутью символа и репрезентации. Но оно неизбежно. Только дилетант воспринимает вещи *цельно* и непосредственно жизненно. Анализирующий ум предпочитает менее *цельно* воспринимать

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – С. 316.

² Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. – С. 476-477.

жизнь, чем быть убогим в понимании. Кто боится абстракции, считает А.Ф. Лосев, тот напрасно философствует.¹

Символ есть *априорный принцип связи*, ибо имеет свой полный коррелят не в восприятии, но в законе, соединяющем отдельные члены ряда. Символ – «априорный логический инвариант», конституирующий опыт. Кассирер предупреждает: «Познание называется априорным не потому, что оно в каком бы то ни было смысле существует *раньше* опыта, а лишь потому и поскольку оно содержится, как необходимая предпосылка, в каждом значимом суждении о фактах».² Иначе: *понять* мы можем только в том случае, если предложенный опытом для понимания факт опосредуется символом, т. е. соотносится с системой нашего мышления, с чем-то *уже* понятым. Этот принцип репрезентативности понимания, опосредствованного отношения к действительности появляется у Кассирера уже в *Субстанции и функции*.

Понимание действительности предполагает введение форм модальности: определить понятие «действительности» означает – отыскать *мотив дифференцирования*, позволяющий расположить сначала однородную совокупность опытов на группы различного значения и содержания.³ Введение в физику символизма позволяет ей «впервые научно понять» свой предмет. Но за пределами физики понятия меняют свою «модальность», давая жизнь другим способам мышления и понимания мира.

Символ, подчеркивает Кассирер, не чувственный коррелят, а принцип организации познания. До тех пор пока символ не будет понят именно таким образом, «не может быть достигнуто истинно философское понимание целого».⁴

В этой связи задача систематической философии – «охватить *целое* тех символических форм, из применения которых для нас возникает понятие расчлененной в себе действительности. [...] Если представить себе эту задачу разрешенной, то этим только и было бы обеспечено право и очерчены границы как частных форм понятия,

¹ Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. – С. 372.

² Кассирер Эрнст Познание и действительность. – С. 347.

³ Там же. – С. 372.

⁴ Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. – С. 136.

так и общих форм теоретического, этического, эстетического и религиозного понимания мира».¹

§ 12. Символические формы понимания

Философия (или феноменология) символических форм, созданная Кассирером, представляет собою трансцендентальное обоснование возможности человеческой культуры.

Вопрос «Как возможна культура?» – традиционный для Канта и всех неокантианских школ. Еще сам Кант, обосновав возможность познания, перешел в область чистого действия – мораль и в сферу художественного мышления, очерчивая круг человеческой культуры, занимаясь по пути проблемами религии, истории, политики, антропологии. Когда говорят, что Кассирер ушел в нетипичную для неокантианца сферу исследования, «сошел» с факта науки и углубился в нерелефлексированный «лес» языка, мифа, искусства, истории, – то это, право, всегда вызывает удивление. В *Философии символических форм* Э. Кассирер не исследовал почти ничего такого, чего раньше не коснулся И. Кант.

Свою приверженность исследованию и обоснованию культуры декларировали все без исключения неокантианцы – и марбургские, и баденские. П. Наторп требует обратиться к фактам науки, этики, искусства, религии и связать себя крепкими узами со всей творческой работой культуры. – Ибо «в начале было дело», творческая работа создания объектов всякого рода, в которой человек строит самого себя, свою человеческую сущность и, объективируя себя в ней, накладывает глубокую единую печать своего духа на свой мир, или, скорее, на целый мир таких миров, которые он может считать своими. Нужно показать закон разума, логос, действующий в сфере культуры и строящий ее.²

Кассирер исходит из идеи Канта о том, что культура – это способность человека свободно ставить любые цели вообще. Соединенная с трансцендентальным принципом конституирования, эта идея открывает широкий горизонт для человеческой деятельности. Актив-

¹ Кассирер Э. Теория относительности Эйнштейна. – С. 126.

² Наторп П. Кант и Марбургская школа. – С. 98-99.

ность человека, сущность его бытия выступают теперь как процесс свободного построения форм культурной жизни. В этом процессе феномен понимания поворачивается к нам своей *als ob* «онтологической» стороной. Культура, построенная человеком (еще точнее: «понято-построенная», если можно так выразиться), есть онтология, способ и сфера существования понимания.

Уже в *Понятии о субстанции и понятии о функции* и позже – в *Теории относительности Эйнштейна* – Кассирер поставил задачу для систематической философии – охватить *целое* символических форм, которые исчерпывают собою действительность. «Наша задача, – говорит Кассирер в *Опыте о человеке*, – феноменология человеческой культуры». ¹ Философия, по Кассиреру, имеет обязанность перед обществом, а именно – сохранить и наиболее глубоко понять те идеалы, на которых основана человеческая жизнь и цивилизация. ²

«То, что мы называем человеческой культурой, – считает Кассирер, – может быть определено как возрастающая объективация нашего человеческого опыта, как объективация наших чувств, эмоций, желаний, впечатлений, созерцаний, мыслей и идей». ³ Как же происходит эта объективация? Как строится человеческая культура? Как возможна культура?

В своей книге *Понятие о субстанции и понятие о функции*, – говорит Кассирер, – я исходил из предпосылки, что основной конститутивный закон познания может быть наиболее ясно продемонстрирован там, где знание достигает самого высокого уровня необходимости и всеобщности. Такой закон был найден в сфере математики и точных наук, в основании математической и физической объективности. Поэтому форма знания в своем определении совпала с формой точных наук. И в содержании и в методе *Философия символических форм* вышла за рамки исходной формулировки проблемы. Это расширение понятия теории было призвано показать, что существуют формообразующие принципы подлинно теоретического характера, которые строят не только научную картину мира, но и естественную.

¹ Cassirer E. *An Essay on Man*. – New-Haven, 1945, P. 52.

² Verene D.P. Introduction // Cassirer E. *Symbol, myth, and culture*. – New-Haven – London, 1979. – P. 10.

³ Cassirer E. *Symbol, myth, and culture*. – New-Haven – London, 1979. – P. 167.

Наконец, *ФСФ* была доведена до мифического мира.¹ «*ФСФ* не интересуется исключительно или в первую очередь чисто научным, строго сформулированным миром: она интересуется всеми формами, созданными человеческим пониманием мира».² Таким образом, переход к феноменологии культуры представляет собой распространение критического метода на новое поле исследования. (Так считал сам Кассирер, хотя многие исследователи с этим не согласны).

Вопрос о возможности культуры предполагает выяснение ее условий и конститутивных принципов. Критика разума становится критикой культуры.³ Философия культуры начинается с предпосылки, устанавливающей тот факт, что человеческая культура – это не просто соединение разрозненных фактов. Философия стремится понять эти факты как систему, как органически целое.⁴

Конституирующим принципом культуры является *символическая функция*. Существует несколько символических функций; различаются они между собой по индексу модальности и конструируют различные символические формы. *Символические формы* – не просто зеркала человеческого опыта; каждое из них обладает своим собственным углом отражения. Философия же, как высший и наиболее *всесторонний* («*понятливый*», «*comprehensive*») вид рефлексии, старается понять их.⁵ Среди символических форм Кассирер выделяет основные: миф, язык, наука, искусство, история, религия. Совокупность этих форм составляет мир культуры и, следовательно, сферу человеческого бытия.

Карл Хамбург выделяет три значения понятия «символическая форма», которые встречаются в работах Э. Кассирера:

1. «Символической формой» обозначается «символ», «символическая функция» и просто предикат «символический».

2. Под «символической формой» понимаются различные культурные формы (миф, религия, язык, наука и т.д.), являющиеся сферой применения символа.

¹ Cassirer E. The Philosophy of Symbolic Forms: 3 Vol., New-Haven – London, 1955-1957. – Vol. 3. – P. XIII. (further cit. as: *PSF*)

² *PSF*, Vol. 3. – P. 13.

³ *PSF*, Vol. 1. – P. 80.

⁴ Cassirer E. An Essay on Man. – P. 222.

⁵ Cassirer E. Symbol, myth, and culture. – P. 194.

3. Это понятие применяется к пространству, времени, причине, числу и т. д. как к наиболее распространенным символическим отношениям, входящим в сферу культурных форм. Но наиболее распространенным является понятие символической формы как культурной формы (второе значение).¹

По мнению Д. Бидни, символические формы суть не просто искусственные создания, имитации, но *органы реальности*. Существует ограниченное число таких «*праобразных*» (в кантовском смысле) культурных феноменов, которые создают главные категории культурной жизни.²

В основе форм, как уже говорилось, лежат символические функции. Под *символической функцией* Кассирер понимает способ, благодаря которому ощущения чувственного опыта получает нечувственное значение, и который их непосредственно, реально представляет.³ Сущность и назначение символической функции состоит в приведении к единству всего многообразия культурных феноменов.

Все культурные формы представляют собой целостность. Создание этой целостности и есть главная задача символической функции. Кассирер считает, что человеческий дух (творчество) богаче, чем познание. Познание – одна из форм понимания мира. У каждой культурной формы есть собственный априорный принцип самосозидания, т. е. символическая функция. Функция не заключается в пассивном выражении наличного; она несет в себе самостоятельную духовную энергию, благодаря которой наличное впервые получает «значение».⁴

Символическая функция, если ее рассмотреть через призму философии Канта, представляет собой соединение априорных форм рассудка и идей разума. Каждый отдельный культурный феномен конституируется, осмысливается и получает свое значение через символическую функцию, которая помещает его в функциональную систему символической формы, где он (феномен) как раз и становится значимым как элемент этой системы.

¹ *Hamburg C.H.* Symbol and Reality. Studies in the Philosophy of Ernst Cassirer. – The Hague, 1956, P. 58.

² *Bidney D.* On the philosophical anthropology of Ernst Cassirer and its relation to the history of anthropological thought // *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Ed. by P.A. Schilpp, Evanston (Illinois), 1949. – P. 497. (further cit. as: PEC)

³ *PSF*, Vol. 3. – P. 202.

⁴ Свасьян К.А. Философия символических форм Э. Кассирера. – Ереван, 1989. – С. 71.

Иными словами: понимание любого культурного феномена возможно, если видеть в нем *репрезентанта* системы.

Человек не может не творить – это его главная специфическая черта. Мир культуры, – на это указывал еще И. Кант, – есть результат прорыва из мира природы в мир свободы. Человек создает словесные и религиозные символы, мифические и эстетические образы, и только через единство и систему этих символов и образов он может общаться с другими людьми и понимать их.¹ Таким образом, человеческая культура, взятая в целом, может быть определена как процесс человеческого самоосвобождения. Язык, искусство, религия, наука суть различные ступени этого процесса. В них человек открывает и испытывает новую способность – способность строить свой собственный мир, «идеальный» мир.² Именно поэтому человек и культура связаны *функционально*.

Все чувственные, пассивные ощущения символическая функция формирует в культурную форму. Но отбирает данные – с учетом своей модальности. «*Индекс модальности*» обозначает особенности и специфику каждой формы, своеобразие отношений внутри формы. В *Теории относительности Эйнштейна* Кассирер говорит, что в тот момент, когда мы выходим за пределы физики, т. е. меняем не средства, а цель познания, все отдельные понятия получают иную концепцию и иное оформление. Каждое из понятий обозначает разное понимание в зависимости от общей модальности сознания и познания. Миф и научное познание, логическое и эстетическое сознание являются примерами различия модальностей. Категория времени, к примеру, существует и в философии, и в физике, и в истории. Но в каждой отдельной сфере время понимается по-своему. Время историка не тождественно времени физика или философа.

Анализируя миф, Кассирер говорит, что «в противоположность *функциональному* пространству чистой математики пространство мифа оказывается *структурным*. Здесь целое не возникает как объединение элементов по определенному закону; мы находим скорее чисто статическое отношение неделимости».³ Если сущностью символической функции мифа является понятие «*сакрального*», то «индекс мо-

¹ Cassirer E. Symbol, myth, and culture. – P. 137.

² Cassirer E. An Essay on Man. – P. 228.

³ PSF, Vol. 2. – P. 88.

дальности» мифа будет тем критерием, на основе которого конституируется содержание мифомышления: «отбираться» будет то многообразное, которое обладает «сакральным» характером.

«Индекс модальности» по сути дела является *парадигмой понимания*, принятой в конкретной символической форме. Не зная этой парадигмы, мы не сможем понять символическую форму и культуру в целом. Обладая различным «индексом модальности», символические формы тем самым приобретают независимость друг от друга и самостоятельность. Каждая символическая форма самоценна: наука ничуть не лучше и не хуже мифа или религии; они – разные, хотя в рамках культуры существуют совместно.

Понятие символа, введенное Кассирером в *Субстанции и функции*, в *Философии символических форм* приобрело решающее значение. Символ – сосредоточение принципов функционализма и репрезентации. Он не обладает реальным существованием как часть физического мира, он «*значит*». ¹ Именно поэтому для символического мышления различие между действительностью и возможностью становится неопределенным. ²

Этим, как считает Кассирер, снимается кантовская проблема различения возможности и действительности вещей, вытекающая из различия рассудочного и разумного познания, чувственного и рассудочного, объективного и субъективного и – по большому счету – теоретического и практического разума. «*Значащий*» символ устраняет эту дихотомию. Мир приобретает единство, но это – сконструированный мир культуры.

Символ выступает как репрезентант действительности. (Следовательно, символ – важнейший инструмент понимания). Но действительность эта уже оформлена единством символической функции в соответствии с «индексом модальности». Поэтому символ указывает не на так называемую «реальную» действительность физического мира, а на символический ряд. Этот ряд представляет собою символическую форму как систему понятий, связанную функцией. Через него можно понять закон символической формы. «Принцип символизма в своей всеобщности, действительности и общеприменимости есть магическое – Сезам, откройся! – дающее доступ к специфически чело-

¹ Cassirer E. An Essay on Man. – P. 57.

² Ibid.

веческому миру, миру культуры».¹ «Символический процесс, – «живописует» Кассирер, – похож на единый поток жизни, который течет через сознание, и в этом своем течении производит разнообразие, единство, яркость, длительность и постоянство сознания».² Символическая репрезентация, другими словами, представляет собою процесс проявления духовной энергии в чувственном материале.

Если символическую функцию можно сравнить с трансцендентальной апперцепцией³, поскольку она объединяет в себе априорные формы и идеи разума, то символ соединяет в себе чистые формы созерцания и категории рассудка. Подобно кантовским чистым формам созерцания и категориям рассудка, устанавливающим опыт, понятие символа проникло повсюду: наука, искусство, миф, язык – все они символичны в своем опыте.⁴ Символ, следовательно, есть то, что составляет сущность и главный элемент всей человеческой культуры.

Сам символ есть творение чистой активности сознания, и обладает объективной значимостью (ценностью).⁵ Но уже будучи созданным, символ выступает как репрезентант мира, он указывает на чувственное и дает ему значение. Стало быть, символ – это посредник, «medium» между чувственным многообразием и функционально оформленным единством культурной формы.

Символ есть «инструмент» и основной конституирующий принцип функции (хотя часто Кассирер употребляет эти понятия как синонимы). Именно поэтому Кассирер говорит, что «понимание – это трансцендентальное понятие, выражающее тот основной факт, что все восприятия, как восприятия сознания, должны быть *оформленными*».⁶

Символ как «оформитель» культурной действительности есть, следовательно, один из главных инструментов понимания, а символизм – важнейший принцип понимания. (Среди указанных выше принципов понимания отдельно не указан принцип символизма, так как он полностью входит в принципы *репрезентации* и *функционализма*, обладающие большей степенью общности).

¹ Cassirer E. An Essay on Man. – P. 35.

² PSF, Vol. 3. – P. 202.

³ Ibid. – P. 191-204.

⁴ Hamburg C.H. Op. cit. – P. 44.

⁵ PSF, Vol. 1. – P. 95.

⁶ PSF, Vol. 3. – P. 194.

Понять какой-либо культурный феномен, – будь то религиозная вера, художественная идея или языковое выражение, – значит отнести их к сфере символического выражения, к которой они принадлежат и откуда черпают свое значение.¹ Таким образом, реальность, к которой относится символ, – уже не совокупность неопределенных и спутанных ощущений, а порядок и связь идей.² Символ превращает явление реальности в идею и идею в образ, но так, что идея, запечатленная в образе, навсегда остается бесконечно действенной и недостижимой.³

Кассиреровскому пониманию символизма весьма созвучны и родственны идеи Й. Хейзенги. Последний полагает, что символизм представляет собою нечто вроде умственного короткого замыкания, ибо мысль ищет связь между двумя вещами не вдоль скрытых витков их причинной взаимозависимости – она обнаруживает эту связь внезапным скачком, и не как связь между причиной и следствием, но как смысловую и целевую.⁴

Символизм создал образ мира более строгий в своем единстве и внутренней обусловленности, чем это способно было бы сделать естествознание, основанное на причинности. Он охватил своими крепкими объятиями и природу и историю. Он создал в них нерушимый порядок, архитектурное членение, иерархическую субординацию. Ибо всякая символическая связь необходимо предполагает наличие низшего и высшего: равноценные вещи не могут быть символами друг друга. Взятые вместе, они могут указывать лишь на третью, стоящую на более высокой ступени. В символическом мышлении есть пространство для неисчислимого многообразия отношений между вещами. Символический подход дает *то* упоение мысли, *ту* дорационалистическую расплывчатость границ идентификации вещей, *то* сдерживание рассудочного мышления, которые возводят понимание жизни до его высочайшего уровня.⁵

Характерную особенность символа раскрывает Г.-Г. Гадамер: смысл символа и символического в том, что в нем осуществляется отсылка парадоксального рода: символ сам воплощает то значение, к

¹ Kuhn H. Ernst Cassirer's philosophy of culture // PEC – P. 561.

² Hamburg C.H. Op. cit. P. 27.

³ Хейзинга Й. Осень средневековья. – М.: Наука, 1988. – С. 225.

⁴ Там же. – С. 223.

⁵ Там же. – С. 227-228.

которому он отсылает, и даже делает его возможным. В этом состоит самопрезентация символа.¹

Символ – это то, что воздействует не через одно свое содержание, но через свою «предъявимость», то есть является документом, по которому узнаются члены некоего сообщества; будь то религиозный символ или светский символ, подобно метке, удостоверению или паролю, – в любом случае значение символа основано на его наличии и предъявлении и получает свою репрезентирующую функцию лишь путем предъявления или высказывания.² Символ не соединяет автоматически мир идей с чувственным миром; он позволяет задуматься о несоответствии формы и сущности, выражения и содержания. Очень существенна зависимость от возникающего напряжения религиозной функции символа. Религиозная форма символа точно соответствует первоначальному греческому определению этого слова – быть разделением единого и единением двойственности.³

Андрей Белый («ранний», конечно же, Андрей Белый) требовал соединить *критицизм* (подразумевая трансцендентальную философию) и *символизм*, ибо критицизм – это призма, разбивающая свет души на радужные краски; символизм – обратно поставленная призма, собирающая краски. Символизм без критицизма и критицизм без символизма охватывали бы мир однобоко.⁴

Проблема понимания – одна из основных в *Философии символических форм*. Вопрос «Как возможна культура?» возвращается ответом: культура возможна как конструируемое понимание мира и, следовательно, самопонимание. Человек создает культуру, конституируя, понимая мир. В принципе, процессы конституирования мира и его понимания совпадают; это – двуединый, неразделимый процесс. Соответственно, человек сам может быть понят только как творец этой культуры.

Символические формы культуры, созданные человеческим пониманием, оказываются сущностью и содержанием человека, сферой бытия понимания. Символ как функциональный и репрезентативный элемент понимания входит в культуру и «работает» в ней наподобие

¹ Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. – С.304-305.

² Гадамер Х.-Г. Истина и метод. – С. 117.

³ Там же. – С. 122.

⁴ Белый А. Символизм. – М.: Мусагет, 1910. – С. 20.

«луча понимания». Он теперь не только инструмент понимания, но и бытие: «символ длится» (О. Шпенглер).

Символические формы Э. Кассирера необходимо мыслить как *уровни понимания*. Если рассматривать форму генетически, то в ней мы обнаружим все имеющиеся уровни: от трансцендентального и феноменологического до более «высоких» – лингвистического, мифологического, исторического и т. д. Любая форма содержит в себе все этапы понимания, начиная с конструирования собственного предмета до образования целостной системы взаимосвязанных и взаимозависимых элементов. В соответствии с «индексом модальности» понимание своих понятий (или образов) внутри каждой конкретной символической формы будет различным по своему содержанию. Но по своей форме понимание в разных сферах культуры едино. – Ибо любое понимание конституируется и регулируется принципами *конститутивности, функционализма, репрезентативности и телеологизма*.

Если идти от *Понятия о субстанции и понятия о функции* к *Философии символических форм*, то мы увидим развертывание *уровней понимания* от трансцендентального (выяснение условий понимания «здесь и теперь» конструируемой предметности) к более высоким: феноменологическому, историческому, лингвистическому, теоретическому, мифологическому, эстетическому, практическому и т. д. Одновременно происходит формирование принципов понимания, которые образуют систематическое единство, и совокупность которых образует структуру человеческого понимания.

Глава третья

Концепция понимания в философии Г. Риккерта

§ 13. Понимание предмета познания

В отличие от И. Канта и Э. Кассирера, у Генриха Риккерта теория понимания существует в эксплицитном виде. Она, к сожалению, не заключена в какой-то одной работе, а разбросана почти по всем его статьям и книгам, но задача ее формулировки не представляет особой сложности.

Так же как у Канта и Кассирера, у Риккерта в его концепции существуют различные *уровни* (трансцендентальный, исторический, и – что является новым – феноменологический) и *принципы понимания* (конституирования, репрезентативности, функционализма, телеологизма).

Среди общих для Канта, Кассирера и Риккерта тенденций в форме и способе философствования хотелось бы отметить одну: неизменно начиная построение системы с проблемы конструирования предметности, все они в итоге приходят к необходимости рефлексии над культурой.

Это, конечно, не просто «школьная» традиция или правило. Причина, думается, глубже. Трансцендентальный метод как способ выяснения априорных форм и условий возможности чего-либо (остановимся на этой его формулировке), будучи однажды применен к исследованию возможности предмета познания, не может остановить свое движение до тех пор, пока не «пройдет» всю цепочку родственных проблем от начала до конца. Начиная с проблемы *предмета*, он с необходимостью, ведомый собственной логикой, доходит до проблемы возможности *системы предметов*, т. е. культуры.

Для изучения проблемы понимания трансцендентальный метод подходит как никакой другой, ибо, – согласно своей природе, – приступает к выяснению любого интересующего вопроса «*ab ovo*», и, не пропуская ничего, доходит до последних пределов своего предмета (в

нашем случае – наиболее «высоких» уровней понимания). Но и на этом не заканчивается его творческая сила: решением поставленной перед ним проблемы он считает необходимость приведения полученных результатов к систематическому единству. Так, благодаря трансцендентальному методу, проблема понимания не возникает *неожиданно*, подобно Нилу для древних египтян, да еще сразу же на уровне языка, но постепенно и систематически разрабатывается «кротом разума» с самых оснований, с конституирования предметности.

Наследуя принципу примата практического разума, баденцы видели в философии первооснову мировоззрения. Мировоззрение это главным образом гуманитарное, тесно связанное с культурой, которая конструируется и регулируется философским критическим познанием и теорией ценностей.

Основатель Баденской школы, В. Виндельбанд, понимал под философией «критическую науку об общеобязательных ценностях».¹ Следуя в этом русле, Риккерт формулирует для философии задачу – «дать мирозерцание». Эта задача может быть решена только на пути обращения к ценностям: «для мировоззрения, желающего понять (а не объяснить) мир, мало просто понимания субъекта, оно должно исходить из понимания ценностей».² Ценности должны быть обнаружены, поэтому Риккерт начинает тематизацию проблемы с постановки вопроса о предмете познания.

Что есть предмет познания? Для «наивного» человека, замечает Риккерт, этот вопрос не составляет проблемы: предметом познания для него являются вещи внешнего мира; познает тот, кто обладает представлениями, согласующимися с вещами или отображающими их. Такой «наивный» человек видит в сомнении, подвергающем испытанию познаваемость и существование мира, лишь «пустое» сомнение.

Далее Риккерт создает живописный и точный образ: представители «наивного реализма» видят в таком сомнении «маленькую пограничную крепость, которая, хотя непреодолима, но гарнизон которой также никогда не может из нее выйти, и которую, поэтому, можно безопасно оставить в тылу, т. е. утешаются мыслью: даже если бы не существовало никакого доказательства для этого, то все-таки в

¹ Виндельбанд В. Прелюдии. – СПб., 1904. – С. 23.

² Риккерт Г. О понятии философии // Логос. – 1910, Кн. 1. – С. 30.

глубине своего сердца всякий человек *верит* в независимую от сознания реальность внешнего мира и своих сочеловеков».¹

Но в том-то и дело, что такая уверенность в объективной реальности существует только в обыденной, эмпирической, «нефилософской» жизни (в «естественной» установке сознания, как сказал бы Гуссерль); в теории познания это невозможно и недопустимо, для нее не существует никаких пограничных крепостей, которые можно было бы оставить в тылу, успокаивая себя каким-нибудь «верованием».² Так может поступить «догматический реализм», но не критическая гносеология, начинающая с методического вспомогательного сомнения как средства удовлетворения интереса к понятию правильного познания.³

Истинная теория познания должна, по мнению Риккерта, исследовать, как трансцендентное (и что оно есть) делается имманентным (входит в мышление). Под трансцендентным не имеется в виду трансцендентная действительностью, отличающаяся от данной нам непосредственно и познаваемой в опыте. Вопрос в том, каким образом входит эта действительность в сознание. Я не могу знать, говорит Риккерт, *что́* такое предмет познания, если я не знаю, *каќ* я познаю этот предмет. Иначе: понятие *предмета познания* теряет свой смысл без понятия *познания предмета*.⁴ Именно в этом состоит отличие трансцендентальной философии от «наивного реализма» в трактовке познания. Как видим, Риккерт ставит проблему познания вполне в духе Канта.

Риккерт формулирует вопрос: действительно ли существует трансцендентная реальность? Эта проблема является, по Риккерту, основной в теории познания.

Трансцендентной реальности не существует, – отвечает он. – Бытие имманентно сознанию. Но какому сознанию?

Сознание это особое, и получается оно в результате определенной, довольно интересной процедуры: «Все индивидуальное, все, следовательно, что делает сознание *моим* сознанием, должно быть отне-

¹ Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания. – Киев, 1904. – С. 11-13. (В дальнейшем цит. как: *ПП*)

² Там же. – С. 14.

³ Там же. – С. 20.

⁴ Риккерт Г. Два пути теории познания // Новые идеи в философии. – 1913, Сб. 7. – С. 66.

сено к объекту как содержание сознания, если речь идет о понятии сознания в противоположность его содержанию. Да, теперь уже мы больше не можем говорить о субъекте, который воспринимает восприятия, чувствует чувства, желает желания, так как всякое частное определение должно быть удалено из понятия гносеологического субъекта, и процесс восприятия точно так же, как воспринимаемое, чувствования точно так же, как чувствуемое, желания точно так же, как желаемое, передается объекту или содержанию сознания. Последним членом ряда субъекта остается не что иное, как безымянное, всеобщее, безличное сознание, единственное, что никогда не может стать объектом, содержанием сознания. [...] Сознание, в противоположность содержанию сознания, не может быть теперь названо *моим* сознанием, а есть только сознание вообще, и этот *гносеологический* субъект единственно есть субъект в самом строгом смысле слова, так как он противоположен *всему*, что может стать объектом, следовательно, противоположен не только всем телам, но также всем индивидуальным душевным жизням со включением “моей” в “моем сознании”». ¹

Таким образом, это особое чистое сознание – гносеологический субъект – мы получаем, как видно из описания Риккерта, в результате той процедуры, которую раньше осуществляли, в частности, Аврелий Августин, Декарт, Кант, а именно – *трансцендентальной редукции*.

Гносеологический субъект, выделенный из сознания трансцендентальной редукцией, уже не включает в себе ничего, что могло бы стать объектом или содержанием сознания или формой психического акта, и превращается, таким образом, в «*понятие границы*». ² Такое сознание имеет своим содержанием лишь себя самое как *чистую форму*. (По этому поводу остроумно заметил Ортега-и-Гассет: сознание всегда с собой, оно одновременно и дом, и квартиросъемщик. ³)

Гносеологический субъект становится формой познаваемости, всеобщим условием возможности познания. Это – чистая структура познавательных способностей: лишь благодаря наличию этого надындивидуального субъекта мы осуществляем познание, ибо «гносеологическое сознание [...] обозначает не что иное, как *то* общее

¹ *ПП* – С. 35-36.

² *Там же*. – С. 34.

³ *Ортега-и-Гассет Х. Указ. соч.* – С. 137.

всем имманентным объектам, что не поддается дальнейшему описанию». ¹ Будет справедливо, если мы скажем, что гносеологический субъект является главным *условием понимания* вообще; его наличие гарантирует способность понимания. Риккерт называет такое сознание «*понятием*».

Установив, что гносеологический субъект является чистой формой познаваемости, логической структурой познания, Риккерт на этом остановился. Однако он не рассмотрел возможности того, что гносеологический субъект включает не только чистую структуру возможной предметности, а нечто и сверх того, и тем самым является *трансцендентальным* субъектом. Предмет познания, конституируясь чистым сознанием, с необходимостью должен иметь ту же самую структуру. В этом случае чистое самосознание могло бы стать той основой, на которой будет осуществляться связь трансцендентной ценности и действительности (эта проблема рассматривается ниже). Н. Гартман говорит в *Эстетике*, что каждое изображение есть также самоизображение, ибо там, где речь идет только о вещи, тот, кто формирует материю, всегда невольно объективирует в ней нечто от себя самого. ²

Здесь сразу же представляются два известных персонажа в гипотетической ситуации: если бы крыловские Лиса и Журавель сами изготавливали посуду для пищи, то Лиса сделала бы нечто вроде тарелки (плоское), – в соответствии со своей конституцией. Журавель сделал бы что-то наподобие кувшина (сосудообразное и узкое), – в соответствии со своей. Иначе говоря, конституция тела (в данном случае) определяет конституцию (форму) вещи.

Конституция же познавательных способностей человека определяет конституцию (форму) предмета познания.

В определении Риккерта гносеологического субъекта существует какой-то изъян. Кантовская трансцендентальная апперцепция обладает определенной структурой действия. Риккерт же ничего не говорит о структуре гносеологического субъекта, превращая его тем самым в чисто негативное понятие. Сказав, что познание мира не может быть отображением или воспроизведением объектов, что оно есть «преобразующее их понимание», Риккерт не разъясняет, что же

¹ *ПП* – С. 39.

² *Гартман Н.* Эстетика. – С. 130.

именно заложено в человеческом понимании такого, что преобразует понимаемый мир. Ведь, скорее всего в гносеологическом субъекте и коренится способность преображать мир в соответствии с его структурой.

Истинная трансцендентность не может находиться в действительности, ибо действительностью занимается «реальная» философия. Трансцендентальная философия рассматривает формы знания, его возможность, истинность и объективность, но никак не явления физического мира. (Я опущу здесь длинную цепь рассуждения Риккерта, замечу лишь, что он рассматривает два пути поиска предмета познания: трансцендентально-психологический (от познания к предмету, от имманентного к трансцендентному), который ведет к должествованию, и трансцендентально-логически (от предмета познания к познанию, от трансцендентного к имманентному), подводящий нас к трансцендентной ценности.) Риккерт утверждает, что познающий субъект есть судящий субъект, т. е. высказывающий суждения. Разбирая акт суждения и истинное положение, которое мыслится в акте суждения, но не сводится к нему и не зависит от него, Риккерт приходит к понятию *смысла суждения*. Смысл суждения и альтернативное отношение одобрения и неодобрения имеют значение лишь как относящиеся к чему-то более глубокому и общему. Это – *сфера ценностей*.¹

Понятие ценности имеет для баденцев решающее значение, ибо философия существует только как философия ценностей. Система философии должна начаться с требования: «исходя из исторически данных культурных благ, найти ценности, чтобы затем расположить их в порядок».² «Найти» – не означает, что ценности имеют эмпирическое происхождение. Ценности являются исключительно идеальными, они не имеют существования как бытия, они имеют значимость, они *значат*.

Ценности выступают как нормы общезначимости; лишь благодаря им, мы можем осуществлять акт познания, ибо они, как критерий, придают знанию объективный характер, более того, – создают действительную предметность. Поэтому лишь понятие ценности дает предмет познания в чистом виде.

¹ *ПП* – С. 118.

² *Риккерт Г.* О системе ценностей // *Логос*. – 1914, Т. 1, Вып. 1. – С. 48.

Итак, предмет познания найден. Что он собою представляет? Кроме уже указанной идеальности и нормативной значимости, ценности обладают *долженствованием*: ценностное суждение указывает не только на то, что нечто должно быть, но и на то, *каким именно* оно бывает. Баденцы, ориентируясь, прежде всего, на *Критику практического разума*, переняли у Канта этический принцип долженствования и привнесли его в гносеологию. При описании действия принципа долженствования в теории познания Риккерт замечает, что противоположение познающего субъекта предмету не есть противоположение представляющего сознания независимой от него действительности, а есть противоположение рассуждающего субъекта долженствованию, которое признается в суждениях.¹

Долженствование, присущее ценности, есть так же, как и она, предмет познания, и «когда мы сообразуемся с ним, процесс мышления снова становится познаванием».² Этот характер познания неоднократно подчеркивал также и В. Виндельбанд, указывая, что «необходимость, с которой мы чувствует значение логических, этических и эстетических определений, носит также характер идеальный; это не необходимость, основанная на принужденности и невозможности иного, а необходимость долженствования».³ Более того, вообще вся философия есть стремление к норме, а потому – «философское исследование возможно лишь между теми, кто убежден, что над их индивидуальной деятельностью стоит норма общеобязательного, и что ее возможно найти».⁴

Ценность у Риккерта, в конце концов, составила второе «царство», наряду с действительностью. Задача философии – отыскать третье «царство», которое связало бы действительность и ценность.

Выше уже говорилось, что связующим звеном между ценностью и истинным суждением становится *смысл*. Смысл этот обладает двойственной природой: он имманентен и трансцендентен одновременно. Имманентен – поскольку *относится* к суждению, трансцендентен – так как *не зависит* от суждения и указывает на ценность.

¹ *ПП* – С. 135.

² *Там же*. – С. 137.

³ *Виндельбанд В.* Прелюдии. – С. 34.

⁴ *Там же*. – С. 245.

В итоге Риккерт обнаруживает три «царства»: действительно-сти, смысла и ценности.

То, что изложено выше, представляет собою также и пролог к функциональной классификации трех «царств», трех методов и трех субъектов. Классификация это достаточно интересная, но, видимо, из-за того, что проблема понимания у Риккерта не рассматривается на этом, трансцендентальном, уровне, – внимания философов она к себе не привлекла.

Итак, Риккерт создает типологию субъектов и объектов.

Первый уровень – психофизический субъект. Здесь субъектом является мое одушевленное тело, а объектом – окружающий мир.

Второй уровень – психологический субъект. Содержанием субъекта на этом уровне является мое духовное Я, мое сознание, представления, чувства, восприятия, воля. Трансцендентный объект – весь «в себе» существующий мир. Иначе говоря, субъект – сознание и его содержание, а объект – все то, что не входит в сознание.

Третий уровень – трансцендентальный (гносеологический) субъект. Сознание предыдущего уровня (психологический субъект) разделяется на субъект и объект. В этом случае объектами становятся мои представления, восприятия, чувства и т. п. Субъект здесь полностью очищается и становится противоположностью содержания сознания. Это – *гносеологический субъект*.¹

С тремя «царствами» мы уже знакомы: это действительность, смысл и ценность. Эти три сферы соответствуют трем описанным выше уровням.

Действительность коррелятивна психофизическому субъекту и внешнему миру как объекту. *Смысл* соотносится с психологическим субъектом и трансцендентным объектом. *Ценность* проявляется себя в области гносеологического субъекта, а также объекта как содержания сознания.

Каждому из трех «царств» принадлежит собственный метод познания: действительности – *объективизирующее объяснение*, смыслу – *истолкование*, ценности – *понимание*.²

Таким образом, создаются три всеобъемлющих, если можно их так назвать, *культурно-гносеологических «комплексов»* с присущими

¹ ПП – С. 21-23.

² Риккерт Г. О понятии философии // Логос. – 1910, Кн. 1. – С. 53.

им специфическими характеристиками. Их можно сравнить, пожалуй, только с символическими формами Э. Кассирера.

Первый комплекс: «царство» действительности с характерным для нее психофизическим субъектом и объектом – внешним миром. Это сфера частных наук о природе. Метод познания в этом комплексе – объективизирующее (объективирующее) *объяснение (Erklären)*.

Второй комплекс: «царство» смысла, которому соответствует «промежуточный» (психологический) субъект; объект – все то, что не входит в сознание. Метод познания – *истолкование (Deuten)*. (О науках, принадлежащих этому комплексу, скажу позже, ибо этот вопрос требует прояснения).

Третий комплекс: «царство» ценностей с присущим ему гносеологическим субъектом и объектом – содержанием сознания. Это – область применения философии. Метод познания в этой сфере сугубо философский – *понимание (Verstehen)*.

(Включаясь вместе с Риккертом в создание этих культурно-гносеологических комплексов, от себя могу добавить: *третьему уровню* (комплексу) соответствует *трансцендентальное понимание* (первоначальное конституирование предмета познания); *второму* – *феноменологическое понимание* (восприятие сознанием явлений с последующим анализом их чистой смысловой структуры); *первому* – конкретные *научные процедуры понимания и объяснения*.)

Итак, в чем же смысл создания такой системы? Нужно признать (и это мы сейчас увидим), что в построении этих комплексов присутствует определенная логика.

Цель философии, говорит Риккерт, – дать мировоззрение, мирозерцание, выяснить отношение субъекта к миру, показать способ «объединения» субъекта и объекта в процессе познания и в едином понятии о мире.¹

Ставя вопрос о смысле жизни, мы ищем последние цели нашего отношения к миру. В чем цель существования? Куда мы идем? Что мы должны делать? На все эти вопросы может ответить только философия. Ибо вопрос о смысле жизни – это вопрос о значимости ценностей. Для мировоззрения, желающего понять (а не объяснить) мир, мало простого понимания субъекта, оно должно исходить из понимания ценностей. Понять мир – значит охватить философским взором

¹ Риккерт Г. О понятии философии. – С. 20-21.

целое. Но *целое* (мира) не дано непосредственно, а это значит, что оно не представляет собою чистого понятия действительности, но в нем сочетается действительность с ценностью.

Философия, изучающая ценности, не может полностью отвлечься от действительности. В реальной жизни ценности представлены *культурными благами*. Философия стремится понять культуру, в которой «кристаллизовались» ценности.

Культуру, как действительность, изучает *история*; поэтому, для того, чтобы выявить (эксплицировать) ценности, философия начинает анализировать исторический материал, точнее – методологию исторического познания. Когда философия получает ценности, перед ней вновь встает проблема – проблема соединения ценности и действительности. И эту проблему не может разрешить собственно теория ценностей; необходим посредник, *медиум* («нечто третье», как говорил Кант). Его Риккерт находит в *смысле*, который не представляет собою ни ценность, ни бытие, но лишь *значение* для ценности.

Это третье «царство», говорит Риккерт, мы называем «царством» смысла, чтобы тем самым отграничить его от всякого бытия. Проникновение же в это «царство» мы обозначим словом «*истолкование*» (*Deuten*), в отличие от объективирующего *описания* или *объяснения* (*Erklären*) или от субъективирующего *понимания* (*Verstehen*) действительности.

Поскольку смысл играет роль посредника (медиума) между «царствами», постольку и истолкование смысла (*Sinndeutung*) не есть установление реального бытия, не есть также понимание ценностей, но постижение субъективного акта оценки с точки зрения его значения (*Bedeutung*) для ценности, постижение акта оценки как субъективного отношения (т. е. отношения субъекта) к тому, что обладает *значимостью*.¹

Мировоззрение может дать только философия. Частные науки со своим объективирующим методом объяснения изучают действительность. Как строится мировоззрение? – Нужно начать с *понимания* ценностей. Лишь исходя из ценностей, мы сможем действительно *понять* найденного нами субъекта, а также его значение в мире. Когда мы поймем ценность культуры, тогда только мы сможем подойти к *истолкованию* смысла нашей жизни с точки зрения ценностей. Доба-

¹ Риккерт Г. О понятии философии. – С. 53.

вим за Риккерта то, что он не сказал: после истолкования смысла мы можем перейти к *объяснению* мира.

Теперь понятно, что наукой, принадлежащей *второму* комплексу, может быть такая наука, которая не является ни чистой теорией ценностей, ни специальной наукой о действительности, но, вместе с тем, имела бы отношение и к первой и ко второй. Это – науки о культуре. Предмет наук о культуре – благо – имеет связь с двумя «царствами», ибо в реальной действительности *олицетворяет* (символизирует, т. е. *репрезентирует*) ценности.

Резюмируем: Г. Риккерт создал грандиозную систему *онтологии познания* и *гносеологии бытия*. Теоретико-познавательная сторона этой системы имеет следующую структуру.

В *основе* познания лежит *гносеологический субъект* и соответствующий ему метод – *понимание*. Понимание это трансцендентальное, ибо его задача – конституировать предмет познания. Здесь нет *знания* как такового, здесь именно *структуры понимания* в смысле условий возможности интернализации нашим сознанием какого-либо содержания. Вспомним, что такого же мнения держался Кант, различая *понимание* (как возможность) и *знание* (как действительность). Структурой трансцендентального понимания является *ценностная интенциональность*.

Следующий этап познания – *истолкование*. Не будет ошибкой, если мы назовем его *интерпретацией*. Это *феноменологический* уровень понимания. Здесь субъект – духовное «Я», которое истолковывает смысл, то есть (повторимся) постигает субъективный акт *оценки* (психического акта) с точки зрения его значения для ценности (т. е. для трансцендентального субъекта). Иначе: анализируется феномен сознания с точки зрения чистого субъекта.

Третий этап познания – *объяснение* (вовлечение субъекта в мир объектов). Здесь субъект – не философствующий или «теоретический» индивид, а просто живущий обыденной жизнью, «естественный» человек (Сократ (Платон): философствовать – значит желать умирания и смерти, освобождения души от общения с телом; Фихте: философствовать – значит не жить, а жить – не философствовать). Пользуясь понятием смысла, субъект объясняет мир.

Гносеологическое *действие* (действие трансцендентального метода), таким образом, представляет собою движение от *понимания*

(возможность «вобрать» в себя предмет) к *истолкованию, интерпретации* (анализ содержания сознания как смысла) и далее – к *объяснению* (соотнесение смысла с реальными вещами). В итоге гносеологическая «цепочка» выглядит следующим образом: *понимание – истолкование (интерпретация) – объяснение*.

Гносеологическому действию соответствует «онтологическая» структура: *ценность – благо (смысл) – действительность*. Можно выразиться в других терминах: *ценность – культура – природа*.

С гносеологической и онтологической сферами коррелируют науки: они создают следующий ряд: *философия – науки о культуре – науки о природе*.

Как мы видим, в этой всеобъемлющей системе уничтожается противоположность между субъектом и объектом, гносеологией и онтологией.

Риккерт, деливший научное познание на науки о природе и науки о культуре, не захотел заметить в своей же системе основы возможной «конвергенции». Так, он писал: «Основываясь на понимании ценностей, философия объединяет затем оба разделенные царства путем истолкования смысла, имманентного действительной жизни. Старое противоречие субъекта и объекта из принципиального противоречия двух родов действительности превращается в лишенное всякого принципиального значения различие в сфере одной и той же объективной действительности».¹

Если в эту процитированную фразу мы подставим коррелятивные понятия из системы комплексов, то, вполне вероятно, получим такое выражение: Основываясь на общей теории понимания, философия объединяет затем методы наук о природе и наук о культуре путем открытия общего им обоим смысла (в виде *принципов* понимания-интерпретации). Старое противоречие понимания и объяснения из принципиального противоречия двух методов постижения действительности превращается в лишенное всякого принципиального значения различие между специфическими и частными процедурами понимания в рамках общей теории (процесса) понимания.

¹ Риккерт Г. О понятии философии. – С. 60.

§ 14. Феноменология понимания

Рассмотрим подробнее ранее уже упоминавшийся феноменологический уровень понимания.

В отличие от трансцендентального уровня, где понимание выступает как условие и структура конституирования предметности, и исторического (лингвистического, мифологического, художественного и т. д.), где понимание изменяет «индекс модальности», т. е. определенную специфику, парадигму понимания, – *феноменологический уровень* предстает как ступень восприятия сознанием явлений с их последующим расчленением и анализом структуры. На этом уровне непосредственность восприятия выступает как сфера корреляции сознания и предмета. При этом предмет не рассматривается как содержание сознания, но исследуется его смысл и значение. В ходе тематизации феномена в самом сознании обнаруживается чистая структура понимания, осознания смысла и значения предмета.

Феноменологический уровень понимания целиком и полностью рассмотрен Г. Риккертом в чрезвычайно важной и ценной статье *Метод философии и непосредственно данное*, единственной работе философа, посвященной исключительно проблеме понимания.

Свои рассуждения Г. Риккерт противопоставляет позиции *философии жизни*, согласно которой методологическое (гносеологическое) сознание совершенно излишне в философии, ибо препятствует непосредственному, интуитивному постижению действительности, нагромождая цепь «опосредствований».

Риккерт показывает, что претензии «интуитивистского эмпиризма» на непосредственность восприятия чрезмерно преувеличены: то, что кажется непосредственным, очень даже опосредствовано. «Непосредственно данное» Анри Бергсона дано кому-то; следовательно, уже здесь существует расщепление на субъект и объект, разрушение единства переживания и, как результат, появляется «построение» («опосредствование»). *Непосредственное* знание в принципе невозможно, утверждает Риккерт, ибо знание излагается в суждении, которое требует *понятия*, т. е. *конструкции*.

Все, что делает предметы познания предметами, относится к форме. Но для знания необходимо еще конкретное содержание; именно содержание остается в восприятии в качестве непосредственного, которое нельзя помыслить дискурсивно. Такое чистое содержание Риккерт называет *чистым состоянием (Zustand)*, в отличие от *предмета (Gegenstand)*, или чисто состоятельным (*zuständlich*) содержанием.¹

Результатом создания понятий становится теория состояния (*Zustandtheorie*), которая требует установки на *чистое состояние* в мире. *Чистая установка* Риккерта, по его же утверждению, «чище» феноменологической. В «состоянии» есть некий минимум опосредствованного, но это «безвредно», поскольку является лишь оформлением через тождество, без которого невозможно *научное понимание*.²

«Состояние» (чистая установка) отличается от предмета и находится в сфере, *пред-лежащей* всему предметному. Мы правильно сделаем, – утверждает Риккерт, – если отнесем *до-предметные* состояния к *до-физическому*, учение о состоянии назовем «*про-физикой*», а метод этого учения – *прото-физическим*. Соответственно, установку на чистое состояние, как на самое непосредственное, назовем *прото-физической установкой*. Теперь зададимся вопросом: *что* оказывается чистым состоянием на уровне прото-физической установки?

Риккерт выдвигает предложение, что в непосредственно воспринимаемом нам дано нечто нечувственное. Это не противоречит требованию чистоты, ибо непосредственное нельзя отождествить с нечувственным. – Человек, читающий текст, воспринимает чувственные образы на белом фоне. Но ведь этим не исчерпывается все *непосредственно* постигнутое как состояние. Вместе с чувственными словесными образами проскальзывает нечто принципиально нечувственное, но постигаемое так же непосредственно, как и чувственное. Это – *значение слова (Wortbedeutung)*. То, что нечувственные значения слов *непосредственно понимаются*, кажется само собою разумеющимся. Следовательно, имеются такие состояния, которые *нечувственны при всей своей непосредственности*.

¹ Риккерт Г. Метод философии и непосредственно данное // Логос. – Прага, 1925, Кн.1. – С. 123.

² Там же. – С. 125.

Тот элемент в слове, который мы *понимаем*, есть словесное *значение*. Этот элемент, необходимо связанный со словом, не может быть чувственным, ибо чувственные впечатления бывают лишены значения и поэтому непонятны. Риккерт делает вывод: «Нечувственное содержится в наших непосредственных переживаниях или интуициях рядом с чувственным, как совершенно самостоятельное «качество», и постигается совершенно так же созерцательно или интуитивно со стороны своего состояния, как и чувственно воспринимаемое».¹ В области непосредственного состояния существует, таким образом, изначальная двойственность.

Риккерт начинает подбирать термин для открытого феномена *нечувственного, понимаемого непосредственно*. Необходимо отделить *понимаемые* значения от *воспринимаемых* чувственных впечатлений и употреблять слово «*понимать*» так, чтобы только нечувственное или невоспринимаемое обозначалось как «непосредственно понятое». Термин «значение» (*Bedeutung*) пробуждает мысль о нечувственном и заставляет колебаться насчет того, стоит ли все понимаемое (*verstehbar*) называть «значением». Все нечувственные состояния будут обозначаться словом «*понимаемый*». Будет использоваться также термин «*понимание*» (*Verstehung*).²

Область *чистых состояний* делится на: *a) чувственные восприятия, b) нечувственные понимания*. Отношения этих сфер координированы. Нечувственные понимания столь же изначальны, как и чувственные восприятия.

Далее Риккерт ставит знак равенства между «*понимаемым*» и «*интеллигибельным*» и собирается обозреть объем области интеллигибельного. Отправной пункт обзора – терминологическая сложность значения слова «*понимать*»: теоретические смысловые образования, присущие научным предложениям, понимаются рассудком, а когда говорят об интеллигибельном, то мы связываем это слово с понятием нашего ума (*Intellekt*). Уже сами «имена» указывают на то, что «*понимание*» (*Verstehen*) и «*рассудок*» (*Verstand*) родственны, также как «*интеллигибельный*» и «*интеллект*».

Но можно ли приравнять *понимаемое* – *рассудочному*, а *интеллигибельное* – *умственному*, т. е. искать нечувственное только в сфере

¹ Риккерт Г. Метод философии и непосредственно данное. – С. 139.

² Там же. – С. 142.

теоретической? Нет, ибо имеется такое нечувственное, какое, хотя постигается не при помощи рассудка, тем не менее, – понимаемое и интеллигибельное. Мы понимаем не только одно рассудочное, а интеллигибельное не сводится только к умственному. «Понимание» художественного произведения не является теоретическим.

«Мы должны приучить себя к мысли, – считает Риккерт, – что уже самый материал, нами метафизически истолковываемый, является отличным в своей непосредственности от всего чувственно воспринимаемого, и постольку подходит под понятие «понимаемого», или же «интеллигибельного», не требует, однако, для этого непременно постижения через посредство рассудка или ума».¹ – Особенно это ясно в религии. Но в прото-физической установке речь идет лишь о моменте состояния, присущем понимаемому, поэтому художественные, нравственные и религиозные смыслы остаются вне рассмотрения, ибо они предметны. (И здесь Риккерт, безусловно, прав: указанные смыслы относятся к другому уровню понимания). Мы же, – говорит Риккерт, – сосредоточиваем внимание на элементарном и непосредственном в *понимаемом* и устанавливаем, *что* именно нечувственного (т. е. недоступного восприятию), но понимаемого, привносит нетеоретическая жизнь.

Понимаемое состояние всегда «всплывает» вместе с каким-нибудь восприятием и достигает сознания, опираясь на это восприятие как на своего носителя. При этом нечувственное характеризуется, *как если бы* было предметом. – Это означает, что *феноменологическое понимание* так же конституируют трансцендентальные принципы *репрезентативности* и *телеологизма*.

Риккерт приводит пример: попадая в незнакомый город, мы ухом и глазом воспринимаем все окружающее; впечатления наводняют наши чувства, но одновременно и вместе с тем, что воспринимает глаз или ухо, связывается нечто нечувственное, понимаемое. Значит, то, что переживается, не исчерпывается только чувственным, но оказывается и чем-то *понимаемым* и, следовательно, указывает на нечто, лежащее за пределами чувственного, на нечто интеллигибельное. (Так Риккерт описывает своеобразный «горизонт понимания»).

Таким образом, *понимаемым* может быть только *нечувственное значение*. Чувственное переживание как таковое смысла не имеет и

¹ Риккерт Г. Метод философии и непосредственно данное. – С. 147.

служит только *носителем* смысла. Понимаемое нечувственное значение вместе с тем понимается *с той же непосредственностью*, с какой воспринимается чувственное.

Существенным моментом во всех понимаемых значениях является некоторая «ценность», нечувственно «значащая».¹ Кассирер мог бы добавить: или символ.

Риккерт считает, что познание мира не может быть воспроизведением или отображением объектов, так может считать лишь «наивный догматизм». Познание объектов мира есть, скорее, *преобразующее их понимание*. Вся культура есть продукт известного *понимания*.²

Пониманию, таким образом, отводится роль принципа и закона, конституирующего человеческий мир, а не подсобная методическая задача истолкования или интерпретации уже ставшего. Такая позиция более привлекательна и перспективна и в философском, и человеческом (гуманистическом) смысле, нежели преимущественно языковая ориентация различных школ герменевтики.

§ 15. Ценность и история

Обратимся, наконец, к историческому уровню понимания. Исторический уровень, как более «высокий» (по расположению, но не по значению) в «пирамиде понимания», включает в себя трансцендентальный и феноменологический. Возможность исторического понимания заложена на трансцендентальном уровне, где конституируются ценности и долженствование.

Благодаря долженствованию в ценностях, возможна оценочная деятельность в познании. Риккерт сразу же предупреждает, что ценность и оценка различны: *ценность* относится к идеальной сфере, и проблема ценности есть проблема значимости ценности, *оценка* относится к психическому бытию и является психическим актом оценивающего субъекта.

Действительно, ценности связаны с оценками, но они только связаны, не более того. Их нельзя отождествлять, ибо они относятся к

¹ Риккерт Г. Метод философии и непосредственно данное. – С. 155.

² Риккерт Г. Философия истории. – СПб., 1908. – С. 81.

разным регионам. Оценка не может гарантировать значимость ценности; и этот факт, что какая-нибудь ценность действительно оценивается, хотя бы всеми людьми всех времен, отнюдь не доказывает значимости этой ценности. Напротив, ценность может обладать значимостью даже и при отсутствии акта оценки: например, в этом смысле «*значат*» еще не открытые наукой истины.¹

Ценности, воплощенные и реализованные в действительности, выступают как *блага*: «к понятию философии, как теории ценностей, относится также и понятие действительности, связанной с существенными для нее ценностями, т. е. понятие блага».² Философия обращает свой интерес только к общезначимым ценностям и тем самым вступает в сферу культуры, ибо только в сфере культуры можно непосредственно встретиться с ценностями.

Средством конституирования предмета культуры оказывается принцип «отнесения к ценностям», который имеет две основные функции: *a)* выделяет факты и, отнеся их к ценностям, возводит до уровня духовных сущностей, *b)* является инструментом и критерием возможности *понимания* действительности и культуры.

Отнесение к ценностям и метод оценки различны так же, как сами ценности и оценки. Демонстрируя это отличие, Риккерт приводит пример: предположим, историк не может решить, принесла пользу Французская революция (1789-1794 гг.) Франции и Европе или повредила им (*оценка*); но он не может не признать, что Французская революция явилась существенным событием во Франции и в Европе (*отнесение к ценностям*) и, следовательно, должна быть, как исторический факт, принята к рассмотрению в исторической науке. Оценивать – значит высказывать похвалу или порицание, относить к ценностям – ни то, ни другое. Отнесение к ценности какого-либо события, факта, явления действительности выражает исключительно лишь важность или значительность их, совершенно не совпадающую с их положительной или отрицательной оценкой.³

Теория ценностей и метод отнесения к ценностям определяют характерное для баденцев понимание сущности наук о культуре. В отличие от «генерализирующего» («*номотетического*» – в термино-

¹ Риккерт Г. О понятии философии. – С. 32-33.

² Там же. – С. 39.

³ Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – СПб., 1911. – С. 131-132.

логии В. Виндельбанда) метода естествознания, исторические науки применяют «индивидуализирующий» («идиографический») метод. Если к компетенции естествознания относится установление общих законов, то история стремится познать индивидуальное, неповторимое, ценное. Только ценности придают истории научную общеобязательность. Только отнесение к ценностям определяет величину индивидуальных различий: «без отнесения к ценностям индивидуальные различия людей были бы столь же маловажными, как различия морских волн или листьев, уносимых ветром».¹ Историк выбирает из огромного многообразия эмпирических исторических фактов только те, которые имеют значение для культурного развития и несут в себе историческую индивидуальность.

Метод отнесения к ценностям выступает у Риккерта как *функционально-репрезентативный принцип понимания*: «Только благодаря ему, а не из особого вида действительности, становится понятным – отличающееся от содержания общих естественных понятий (*Naturbegriff*) – содержание индивидуальных, как мы теперь уже можем сказать, “культурных понятий” (*Kulturbegriff*)».²

Поскольку ценности кристаллизовались в культуре, постольку понятие культуры дает историческому образованию понятий *принцип выбора существенного*. Культура, утверждает Риккерт, ни в коем случае не есть свободная от всякого понимания действительность, которую можно подвергнуть любой обработке и любому преобразованию посредством понятий. Она, напротив, *есть продукт известного понимания*, определенная вырезанная из действительности часть ее. Эта часть уже расчленена и преобразована при посредстве культурных ценностей.³ На основе обнаруживающихся в культуре ценностей становится возможным конституирование понятий доступной изображению исторической индивидуальности. Историческое развитие, в свою очередь, есть процесс кристаллизации ценностей в культуре.

Таким образом, историю и культуру мы можем *понять* только через категорию *ценности*, через *отнесение к ценностям*. Это означает, что историческая реальность выступает как результат активной

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – СПб., 1904. – С. 315.

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. – С. 36.

³ Риккерт Г. Философия истории. – С. 81-82.

конститутивно-регулятивной «деятельности» ценностей. Сами же ценности, как было сказано, «откладываются» в культуре, образуя *блага*. Все это позволяет сделать вывод, что историю и культуру мы можем понять только с точки зрения ценностей; ценности же можно обнаружить только в сфере истории и культуры.

К характеристике ценностей необходимо добавить еще одну существенную деталь. – *Нормативная* сущность ценностей означает, что «фактически общепризнанные ценности могут быть лишь человеческими ценностями».¹ Это весьма интересная и значительная постановка вопроса. Ее интерпретацию я дам ниже, а теперь послушаем самого философа: «Лишь к человеческим ценностям объекты могут быть относимы таким образом, чтобы благодаря этому они становились историческими индивидуумами. Ведь какая-либо действительность [...] интересуется нас лишь тогда, когда с ней находятся в связи и духовные существа, которые сами проявляют свое отношение к общим человеческим ценностям, и, поскольку мы можем констатировать это, человеческие ценности ценятся лишь людьми».² Совершенно естественно, в таком случае, что общезначимые человеческие ценности всегда должны быть «общим делом членов некоторой общественной группы».³

Это указание на человеческий характер ценности есть не что иное, как определение *интенциональной, интерсубъективной и социальной* сущности сознания и понимания.

Э. Гуссерль (если не углубляться в эту тему) понимал под интенциональностью направленность сознания на предмет (причем обязательно реальный); при этом предмет находится в сознании и конституируется им. Поэтому бытие может существовать только как «коррелят сознания, как то, что нами «обмыслено» сообразно со свойствами сознания: как воспринятое, воспомнутое, ожидавшееся, образно представленное, сфантазированное, идентифицированное, различенное, взятое на веру, предположенное, оцененное и т. д.» – Соответственно, «всякое сознание есть «сознание о...»».⁴ У Риккерта, как мы видим, сознание не столь чистое и универсальное, как у Гус-

¹ Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. – С. 479.

² Там же.

³ Там же. – С. 482.

⁴ Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. – 1911, Кн.1. – С. 13-14.

серля, ибо у него у него чистое «сознание о ...» уже заполнено: оно является «сознанием о ценностях», о человеческих ценностях. Иными словами, в процессе познавательной деятельности сознание из бесчисленного множества явлений и фактов отбирает в соответствии со своей интенциональностью, прежде всего, те, которые обладают – и это сознание обнаруживает сразу – бóльшей ценностью для человека, те, которые по сущности своей «слишком человеческие».

Сам Риккерт выражался так: «... действительное с точки зрения теории познания становится особым родом истинного, и истина опять-таки есть не что иное, как ценность, т. е. понятие действительности представляется, в конце концов, как понятие ценности».¹

Подобную ценностную направленность познания, а также корреляцию ценности и истины, весьма точно, как всегда, и образно выразил Х. Ортега-и-Гассет: «Истина не потому истина, что она желанна; но истина не бывает обнаружена, если она не желанна, ее ищут потому, что она желанна».²

Ценностная интенциональность сознания конституирует особый предмет познания – *ценность*. – Вся трансцендентная действительность или имманентность этой действительности сознанию – здесь это значения не имеет – рассматривается с точки зрения ее ценности и близости человеку. Познание, следовательно, выступает как познание *sub specie humanitas*. И это не означает, что оно стало «грешить» психологизмом или антропологизмом, – нет. Это свидетельствует о том, что мы имеем перед собой *трансцендентальное* сознание. – Первоначально оно чистое, но на этапе конституирования предметности принимает участие особая *априорная «установка» на ценность*, т. е. присоединяется априорная форма ценности, в результате чего объекты познания изначально конституируются с точки зрения ценности.

Ценностное познание, таким образом, с самого начала выступает как ценностное *понимание*; ценность находит себе применение в качестве смыслообразующей основы понимания. Иначе: в процессе познания противостоящие и непонятные нам предметы, попадая под воздействие, «излучение» ценности, проходя «через» нее, обретают смысл (или вообще выпадают из нашего сознания), становятся *понятными*. – Ценность уже провела классификацию объектов, опреде-

¹ ПП – С. 129.

² Ортега-и-Гассет Х. Указ соч. – С. 150.

лила их значимость для человека, на каждый предмет навесила бирку с объяснением, как его следует понимать и какова его связь с другими гештальтами.

* * *

Итак, мы увидели, что в философии Г. Риккерта (на трансцендентальном уровне) в основу возможности познания вообще положен гносеологический субъект как чистая структура познавательных способностей. Гносеологический субъект не обладает содержанием, т. е. никогда не может превратиться в объект, что, собственно, и является гарантией возможности познания. Если говорить о понимании, то гносеологический субъект как раз является фундаментом и первоначальным условием любого понимания. Ценности, занимая в структуре сознания место смысло- и формообразующей способности познания, формируют понимание каждого конкретного гештальта. Ценностная интенциональность сознания выступает одновременно как структура понимания.

Суждение как форма познания обладает смыслом. В этом пункте у Риккерта возникает затруднение из-за двойственной природы смысла: он является трансцендентным (относящимся к ценности) и имманентным (относящимся к суждению). Но это не просто разделение смысла на две сущности, это – что гораздо важнее – молчаливое признание того, что само суждение оторвано от конституирующей деятельности сознания. Где и как произошел этот разрыв, Риккерт не сообщает. На самом же деле суждение не может быть независимым и отделенным от гносеологического субъекта и ценностей, ибо суждение, как часть объекта познания, конституировано самосознанием и имеет ту же самую структуру, что интенциональное сознание.

Долженствование вовсе не является неким этическим императивом, в соответствии с которым мы должны мыслить оценочно, а подчеркивает именно этот, указанный выше факт: суждение как продукт самосознания должно содержать в себе определенный состав, коррелируемый общностью структур сознания и суждения. В таком случае и смысл будет не «скрытым в акте переживания значением для ценности», а *трансцендентальным субъектом*, конституирующим структуру суждения в соответствии со структурой чистого сознания.

Но, так или иначе, Риккерт находит удачное применение «двусмысленному» смыслу. – Поступившись логической стройностью и антипсихологической убежденностью, Риккерт связал смыслом *понимание* и *объяснение*. Система *комплексов*, соединяющая в себе онтологические и гносеологические основы человеческого мира, есть по сути дела попытка классификации видов бытия и познания с последующим установлением их корреляции. *Понимание* в этой системе играет важнейшую роль, ибо структура понимания вообще (возможность сконструировать предмет познания) лежит в основе познания как такового и является гносеологическим условием возможности культуры.

Анализ феноменологического уровня понимания выявил такую важнейшую особенность последнего, как его *нечувственное значение*.

В науках о культуре *механизмом* и *критерием* понимания является принцип *отнесения к ценностям*: понятно то, что относится к ценностям, то, что имеет общезначимый характер.

Заключение

Интерес вызывает тот факт, что и Кант и неокантианцы, приступая к процессу философствования с постановки проблемы возможности научного знания, с ограничения притязаний «метафизического разума» на построение «воздушных замков» онтологии, – то есть с чисто гносеологических позиций, – в конце концов заводят разговор о культуре.

И это не случайность, а закономерный факт. Выше уже отмечалось, что трансцендентальный метод, – коль скоро он применен к условиям возможности научного знания, – не может «остановиться», не исследовав всех возможностей человеческого понимания и познания. Это действительно «бесконечный» метод. В первом своем применении он «требует» отказаться от непроверенных, спекулятивных суждений и метафизических конструкций. Но позже, исследовав возможности и условия познания, действия и чувства, трансцендентальный метод создает систему этих конституэнтов человеческой жизни.

Совершенно справедливо отказавшись от «онтологии сущего», Кант и неокантианство создали «новую онтологию» – «онтологию должного». Одни об этом громко заявляли, как, например, Н. Гартман. Другие – Г. Риккерт и Э. Кассирер – создавали *систему философии и философию символических форм* без провозглашения их онтологией, но органично соединяя, тем не менее, «бытие познания» с «познанием бытия». (Материалы к четвертому, так и ненаписанному, тому *ФСФ* Кассирер обозначил так: *К метафизике символических форм*). Но это уже не догматическая и спекулятивная метафизика бытия, но критически осмысленная «онтология культуры».

К каким же результатам удалось прийти, изначально ориентируясь на экспликацию латентно содержащегося учения о понимании в философии Канта и неокантианства?

В философии науки и гносеологии проблема понимания имеет свою специфику, весьма отличающуюся от герменевтической трактовки феномена, где в центре внимания находится *текст* (пусть даже толкуемый предельно широко), *контекст* и *язык*.

Отличительная черта эпистемологического подхода заключается в том, что исследуются условия возможности, априорные формы, конститутивные и регулятивные принципы, структура уровней феномена понимания. В этой сфере понимание не является набором методических операций (что характерно как раз для *конкретного* процесса понимания в истории, языке или литературоведении), а представляет собою общие условия, структуру уровней и принципов любого понимания, понимания вообще. И если герменевтика, получив в наследство проблему понимания как проблему истолкования текстов, осталась преимущественно на языковом уровне, и даже онтологию понимания помещает в лингвистику, – то и гносеология, и эпистемология стремятся добраться до наиболее общих и фундаментальных структур феномена, предпочитая «языковой башне» «плодотворную глубину» понимания.

Приоритет в разработке общефилософской теории понимания принадлежит И. Канту. Именно он впервые стал исследовать *условия возможности*, априорные формы и принципы понимания. Сложность артикуляции кантовой концепции заключается в том, что в его время актуальность подобных исследований еще не осознавалась ни теоретиками, ни практиками герменевтики. Результатом этого была низкая степень разработанности терминологии. И все же Кант, как подлинно великий философ, «предвидел» возникновение потребности изучения основ понимания и «предусмотрительно» оставил нам фундамент теории понимания, правда, в неявном виде.

Первоначальный уровень понимания – *трансцендентальный уровень* – представляет собою совокупность трансцендентальных условий возможности опыта, иначе говоря, – ту интеллектуально-смысловую структуру (исключение, быть может, следует сделать только для пространства и времени, работающих с чувственным многообразным), благодаря которой мы получаем возможность конституировать комплекс чувственных ощущений как предмет и содержание сознания. Такое понимание предшествует любому знанию и познанию, являясь их основой и условием возможности. Кант впервые в истории философии изучил этот слой понимания.

Дальнейшее исследование понимания перемещается у Канта в сферу практического разума и способности суждения. Там так же, как и в теоретической области, выявляются условия возможности и фор-

мы понимания. Заслугу Канта необходимо видеть в том, что он рассматривал процесс понимания как деятельностный, конститутивный акт. Понимание не «извлекается», а конституируется, создается.

Распространив трансцендентальный метод на этику и эстетику, Кант первым обнаружил и обосновал человеческий мир понимания – культуру, где соединяются фундаментальные характеристики бытия человека – истина, добро и красота. Культура, как конструируемое (а значит, понимаемое) единство теории, действия и целей, есть «дом понимания», онтология понимания. С этого времени культура, как мир человеческой свободы, становится последней целью философского обоснования и рефлексии.

Изучая смыслообразующие структуры человеческого рассудка и регулятивные функции разума, Кант впервые выделил и общие принципы понимания.

Из теории понимания Э. Кассирера прежде всего хотелось бы выделить детальную разработку феноменологии культуры, т. е. тех уровней понимания, которые уже обозначил Кант, но так и не успел разработать их подробно.

Кроме обоснования сложных уровней понимания (исторического, лингвистического, теоретического, мифологического и т. п.), нужно признать заслугой Кассирера всестороннее и систематическое изучение принципов понимания, в первую очередь – принципов *конститутивности, функционализма и репрезентативности*.

В актив Г. Риккерта нужно внести исследование *феноменологического уровня* понимания (здесь у него приоритет), создание аксиологии (внутри которой – ценность как условие и инструмент понимания) и обоснование культуры как сферы жизни и деятельности «преобразующего понимания».

Нужно отметить, что многочисленные упреки от современников, которые получали Кант, а затем неокантианцы, упреки в том, что они в своей гносеологии «потеряли» предмет, объект познания, – несправедливы. Исследуя гносеологию понимания, эти философы впервые создали подлинно критическую (обоснованную), а не метафизически-спекулятивную онтологию предмета – онтологию культуры. Именно культурные формы в целом, а не один лишь язык, соединяют в себе и гносеологический и онтологический аспекты понимания.

Самые общие основы философской теории понимания можно представить в виде следующей схемы, требующей дальнейшей тщательной разработки. – Горизонтальные уровни понимания (снизу вверх, слоями) – *трансцендентальный* (смысловые структуры и условия возможности опыта как такового), *феноменологический* (исследование структур и смысла непосредственных восприятий сознания), *«культурообразующий»* (конкретное понимание в истории, мифе, языке, литературе, науке, религии и т. д.), – где верхний включает в себя все предыдущие, пересекаются снизу доверху *принципами понимания*.

Принципы понимания суть принципы конституирования (конструирование понимания по определенным законам чувственности, рассудка и разума), *репрезентативности* (необходимость при понимании посредника, агента), *телеологизма* (понять предмет целесообразно, как если бы он был сделан нами самими), *функционализма* (понять можно только в общем ряду, в связи с уже осмысленным).

Такова самая общая структура любого понимания. Каждое конкретное понимание по этой схеме будет представлять собою точку пересечения (или линию, ряд точек) определенного уровня с принципом (или принципами) понимания. Каждая теория какого-либо *конкретного* понимания будет занимать определенную клетку в этой схеме, ложиться «кирпичиком» в каркас общего понимания.

Работа как по исследованию понимания, так и по созданию общей теории понимания, конечно, только предстоит. Стимулом и поддержкой в дальнейшей работе могут служить слова Х. Ортеги-и-Гассета: никто не может мгновенно овладеть тысячелетними навыками понимания.

Библиографический список

- Абрамян, Л.А.* Кант и проблема знания / Л.А. Абрамян. – Ереван, 1979.
- Августин Аврелий* Исповедь / Аврелий Августин. – М., 1991.
- Августин Блаженный* О бессмертии души / Августин Блаженный. – М., 2004.
- Августин Блаженный* О Граде Божиим: в 4 т. – М., 1994.
- Августин Аврелий* О Троице / Аврелий Августин. – Краснодар, 2004.
- Августин Блаженный* Христианская наука / Августин Блаженный. – СПб., 2006.
- Августин: pro et contra* / Сост. Р.В. Светлов. – СПб., 2002.
- Асмус, В.Ф.* Иммануил Кант / В.Ф. Асмус. – М., 1973.
- Бакрадзе, К.С.* Избранные философские труды: в 3 т. – Т. 3. – Тбилиси, 1973.
- Белов, В.Н.* Неокантианство. Ч. 1. Возникновение неокантианства. Марбургская школа. Герман Коген / В.Н. Белов. – Саратов, 2000.
- Белов, В.Н.* Неокантианство. Ч. 2. Пауль Наторп / В.Н. Белов. – Саратов, 2002.
- Библер, В.С.* Кант – Галилей – Кант / В.С. Библер. – М., 1991.
- Библер, В.С.* От наукоучения к логике культуры / В.С. Библер. – М., 1991.
- Блонский, П.П.* Современная философия / П.П. Блонский. – М., 1918. – Ч. 1.
- Брунер, Дж.* Психология познания / Дж. Брунер. – М., 1977.
- Булгаков, С.Н.* Сочинения: в 2 т. – М., 1993.
- Васильев, В.В.* Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий) / В.В. Васильев. – М., 1998.
- Васильев, В.В.* Трансцендентализм Канта и вольфианская психология / В.В. Васильев // Историко-философский ежегодник-2004. – М., 2005.
- Введенский, А.И.* О Канте действительном и воображаемом. Комментарии к «Критике чистого разума» / А.И. Введенский // Вопросы философии и психологии. – 1894, Кн. 25.
- Введенский, А.И.* Современное состояние философии в Германии и Франции / А.И. Введенский. – М., 1894.
- Вебер, М.* Избранные произведения / М. Вебер. – М., 1990.

- Виндельбанд, Вильгельм* Избранное: Дух и история / Вильгельм Виндельбанд. – М., 1995.
- Виндельбанд, В.* История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. / В. Виндельбанд. – М., 2007.
- Виндельбанд, В.* О свободе воли / В. Виндельбанд. – М., 1905.
- Виндельбанд, В.* Платон / В. Виндельбанд. – СПб., 1909.
- Виндельбанд, В.* Прелюдии / В. Виндельбанд. – СПб., 1904.
- Виндельбанд, В.* Принципы логики: энциклопедия философских наук / В. Виндельбанд. – М., 1913, Вып. I.
- Виндельбанд, В.* Философия в немецкой духовной жизни XIX столетия / В. Виндельбанд. – М., 1910.
- Гадамер, Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Г.-Г. Гадамер. – М., 1991.
- Гадамер, Х.-Г.* Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М., 1988.
- Гайденко, П.П.* Время. Длительность. Вечность / П.П. Гайденко. – М., 2006.
- Гайденко, П.П.* Научная рациональность и философский разум / П.П. Гайденко. – М., 2003.
- Гайденко, П.П.* Прорыв к трансцендентному / П.П. Гайденко. – М., 1997.
- Гайденко, П.П.* Эволюция понятия науки / П.П. Гайденко. – М., 1987.
- Гаман, И.Г., Якоби, Ф.Г.* Философия чувства и веры / Сост. С.В. Волжин. – СПб., 2006.
- Гартман, Николай* К основоположению онтологии / Николай Гартман. – СПб., 2003.
- Гартман, Н.* Систематический метод / Н. Гартман // Логос. – 1913, Кн. 3-4.
- Гартман, Н.* Эстетика / Н. Гартман. – М., 1958.
- Герье, В.* Блаженный Августин / В. Герье. – М., 2003.
- Геффдинг, Г.* История новейшей философии / Г. Геффдинг. – СПб., 1900.
- Грищенко, А.М.* Философия культуры Марбургской школы / А.М. Грищенко. – Минск, 1984.
- Грязнов, А.Ф.* Кантовская оценка идеализма / А.Ф. Грязнов // Историко-философский ежегодник-1987. – М., 1987.
- Грязнов, Б.С.* Логика. Рациональность. Творчество / Б.С. Грязнов. – М., 1982.
- Гумбольдт, В., фон* Избранные труды по языкознанию / В. фон Гумбольдт. – М., 1984.
- Гумбольдт, В., фон* Язык и философия культуры / В. фон Гумбольдт. – М., 1985.

Гуссерль, Эдмунд Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Эдмунд Гуссерль. – СПб., 2004.

Гуссерль, Э. Философия как строгая наука / Э. Гуссерль // Логос. – 1911, Кн. 1.

Делез, Жиль Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Жиль Делез. – М., 2001.

Дильтей, В. Описательная психология / В. Дильтей. – М., 1924.

Дильтей, В. Собрание сочинений: в 6 т. – М., 2000 - .

Длугач, Т.Б. И. Кант: от ранних произведений к «Критике чистого разума» / Т.Б. Длугач. – М., 1990.

Длугач, Т.Б. О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена / Т.Б. Длугач // Историко-философский ежегодник-2006. – М., 2006.

Длугач, Т.Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии / Т.Б. Длугач. – М., 1986.

Дмитриева, Н.А. Русское неокантианство: «Марбург» в России / Н.А. Дмитриева. – М., 2007.

Доброхотов, А.Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта / А.Л. Доброхотов // Историко-философский ежегодник-1987. – М., 1987.

Доброхотов, А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии / А.Л. Доброхотов. – М., 1986.

Жучков, В.А. Из истории немецкой философии XVIII века (предклассический период) / В.А. Жучков. – М., 1996.

Жучков, В.А. Кант и проблема сознания / В.А. Жучков // Философия сознания: история и современность. – М., 2003.

Жучков, В.А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII – первая четверть XVIII в.) / В.А. Жучков. – М., 1989.

Зеньковский, В. Основы христианской философии: в 2 т. – М., 1992.

Зотов, А.Ф., Воронцова, Ю.В. Буржуазная «философия науки» / А.Ф. Зотов, Ю.В. Воронцова. – М., 1978.

Иммануил Кант: наследие и проект / Под ред. В.С. Степина, Н.В. Мотрошиловой. – М., 2007.

Историко-философский альманах / Гл. ред. В.В. Васильев. – М., 2005, Вып. 1: Кант и современность.

Калинников, Л.А. Трансцендентальный идеализм о системе способностей души, или о функциях сознания / Л.А. Калинников // Философия сознания: история и современность. – М., 2003.

Кант, И. Из рукописного наследия (материалы к «Критике чистого разума», *Opus postumum*) / И. Кант. – Под ред. В.А. Жучкова. – Пер. В.В. Васильева, С.А. Чернова. – М., 2000.

Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – М., 1994.

Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Пер. Н. О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. – Отв. ред. В.А. Жучков. – М., 1998.

Кант, И. Критика чистого разума / И. Кант. – Пер. Н.О. Лосского. – СПб., 1993.

Кант, И. Лекции по этике / И. Кант. – Пер. А.К. Судакова и В.В. Крыловой. – М., 2005.

Кант, И. Сочинения: в 8 т. / Общ. ред. А.Н. Гулыги. – М., 1994.

Кант, И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. / Под ред. Б. Тушлинга и Н. Мотрошиловой. – М., 1994-2006.

Кант и кантианцы / Под ред. А.С. Богомолова. – М., 1978.

Кант: pro et contra / Сост.: А.И. Абрамов, В.А. Жучков. – СПб., 2005.

Каринский, М.И. Критический обзор последнего периода германской философии / М.И. Каринский. – СПб., 1873.

Кассирер, Эрнст Жизнь и учение Канта / Эрнст Кассирер. – СПб., 1997.

Кассирер, Эрнст Избранное. Опыт о человеке / Эрнст Кассирер. – М., 1998.

Кассирер, Э. Познание и действительность / Э. Кассирер. – СПб., 1912.

Кассирер, Э. Теория относительности Эйнштейна / Э. Кассирер. – Пг., 1922.

Кассирер, Э. Философия Просвещения / Э. Кассирер. – М., 2004.

Кассирер, Эрнст Философия символических форм: в 3 т. – М. – СПб., 2002.

Коген, Г. Теория опыта Канта / Г. Коген // Вопросы философии. – Пер. В.Н. Белова. – 2006, № 4.

Коплстон, Ф.Ч. История средневековой философии / Ф.Ч. Коплстон. – М., 1997.

«Критика чистого разума» Канта и современность / Отв. ред. В.А. Штенберг. – Рига, 1984.

Круглов, А.Н. Был ли у Канта трансцендентальный субъект? / А.Н. Круглов // Историко-философский ежегодник-2004. – М., 2005.

Круглов, А.Н. Трансцендентализм в философии / А.Н. Круглов. – М., 2000.

Лосев, А.Ф. Бытие. Имя. Космос / А.Ф. Лосев. – М., 1993.

- Лосев, А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / А.Ф. Лосев. – М., 1993.
- Мамардашвили, М.К.* Кантианские вариации / М.К. Мамардашвили. – М., 1997.
- Мамардашвили, М.К.* Картезианские размышления / М.К. Мамардашвили. – М., 1993.
- Мамардашвили, М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности / М.К. Мамардашвили. – Тбилиси, 1984.
- Молчанов, В.И.* Время и сознание. Критика феноменологической философии / В.И. Молчанов. – М., 1988.
- Молчанов, В.И.* Время, свобода и познание в «Критике чистого разума» И. Канта / В.И. Молчанов // Историко-философский ежегодник-1987. – М., 1987.
- Молчанов, В.И.* Исследования по феноменологии сознания / В.И. Молчанов. – М., 2007.
- Мотрошилова, Н.В.* Мыслители России и философия Запада / Н.В. Мотрошилова. – М., 2006.
- Мотрошилова, Н.В.* Работы разных лет: избранные статьи и эссе / Н.В. Мотрошилова. – М., 2005.
- Мотрошилова, Н.В.* Социально-исторические корни немецкой классической философии / Н.В. Мотрошилова. – М., 1990.
- Мясников, А.Г.* Право на ложь: от Канта до современности / А.Г. Мясников. – Москва-Пенза, 2006.
- Найдыш, В.М.* Философия мифологии. XIX – начало XXI в. / В.М. Найдыш. – М., 2004.
- Наторп, Пауль* Избранные работы / Пауль Наторп. – М., 2006.
- Наторп, П.* Логика / П. Наторп. – СПб., 1909.
- Наторп, П.* Принцип относительности / П. Наторп // *Минковский Г.* Пространство и время. – СПб., 1911.
- Наторп, П.* Философская пропедевтика / П. Наторп. – М., 1911.
- Неретина, Светлана, Огурцов, Александр* Пути к универсалиям / Светлана Неретина, Александр Огурцов. – СПб., 2006.
- Ортега-и-Гассет, Х.* Что такое философия? / Х. Ортега-и-Гассет. – М., 1991.
- Паульсен, Ф.* Иммануил Кант / Ф. Паульсен. – СПб., 1905.
- Перцов, П.П.* Гносеологические недоразумения (по поводу классификации наук Генриха Риккерта) / П.П. Перцов // Вопросы философии и психологии. – 1909, Кн. 96.
- Планк, М.* Религия и естествознание / М. Планк // Вопросы философии. – 1990, № 8.

Перов, Ю.В., Сергеев, К.А., Слинин, Я.А. Очерки истории классического немецкого идеализма / Ю.В. Перов, К.А. Сергеев, Я.А. Слинин. – СПб., 2000.

Петрушевский, Д.М. К вопросу о логическом стиле исторической науки / Д.М. Петрушевский. – Пг., 1915.

Плотников, Н.С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея / Н.С. Плотников. – М., 2000.

Пуанкаре, А. О науке / А. Пуанкаре. – М., 1990.

Ракитов, А.И. Опыт реконструкции концепции понимания Фридриха Шлейермахера / А.И. Ракитов // Историко-философский ежегодник-1988. – М., 1988.

Риккерт, Г. Границы естественнонаучного образования понятий / Г. Риккерт. – СПб., 1904.

Риккерт, Г. Два пути теории познания / Г. Риккерт // Новые идеи в философии. – 1913, Сб. 7.

Риккерт, Г. Метод философии и непосредственно данное / Г. Риккерт // Логос. – Прага, 1925, Кн. 1.

Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – СПб., 1911.

Риккерт, Г. Науки о природе и науки о культуре / Г. Риккерт. – М., 1998.

Риккерт, Г. Одно, единство и единица / Г. Риккерт // Логос. – 1911, Кн. 2-3.

Риккерт, Г. О понятии философии / Г. Риккерт // Логос. – 1910, Кн. 1.

Риккерт, Г. О системе ценностей / Г. Риккерт // Логос. – 1914, Т. 1, Вып. 1.

Риккерт, Г. Предмет познания. Введение в трансцендентальную философию / Г. Риккерт. – Киев, 1904.

Риккерт, Г. Психофизическая причинность и психофизический параллелизм / Г. Риккерт // Новые идеи в философии. – 1913, Сб. 8.

Риккерт, Г. Суждение и процесс суждения / Г. Риккерт // Логос. – 1913, Кн. 3-4.

Риккерт, Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – Пг., 1922.

Риккерт, Г. Философия жизни / Г. Риккерт. – Киев, 1998.

Риккерт, Г. Философия истории / Г. Риккерт. – СПб., 1908.

Риккерт, Г. Ценности жизни и культурные ценности / Г. Риккерт // Логос. – 1912-1913, Кн. 1-2.

Риль, А. Введение в современную философию / А. Риль. – М., 1903.

Риль, А. Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма / А. Риль. – М., 1887.

- Рубинштейн, М.М.* Генрих Риккерт / М.М. Рубинштейн // Вопросы философии и психологии. – 1907, Кн. 86.
- Савальский, В.А.* Основы философии права в научном идеализме / В.А. Савальский. – М., 1908.
- Свасьян, К.А.* Проблема символа в современной философии / К.А. Свасьян. – Ереван, 1980.
- Свасьян, К.А.* Философия символических форм Э. Кассирера / К.А. Свасьян. – Ереван, 1989.
- Сеземан, В.Э.* Теоретическая философия Марбургской школы / В.Э. Сеземан // Новые идеи в философии. – 1913, Сб. 5.
- Сокулер, З.А.* Классическое понятие познающего субъекта и его преодоление в философской системе Германа Когена / З.А. Сокулер // Философия сознания: история и современность. – М., 2003.
- Соловьев, В.С.* Сочинения: в 2 т. – М., 1998.
- Соловьев, Э.Ю.* И. Кант: взаимодополнительность морали и права / Э.Ю. Соловьев. – М., 1992.
- Соловьев, Э.Ю.* Категорический императив нравственности и права / Э.Ю. Соловьев. – М., 2005.
- Судаков, А.К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон / А.К. Судаков. – М., 1998.
- Тевзадзе, Г.* Иммануил Кант / Г. Тевзадзе. – Тбилиси, 1979.
- Тейяр де Шарден П.* Феномен человека / П. Тейяр де Шарден. – М., 1987.
- Трубецкой, Е.Н.* Метафизические предположения познания / Е.Н. Трубецкой. – М., 1917.
- Фейнман, Р.* Характер физических законов / Р. Фейнман. – М., 1987.
- Философия Канта и современность* / Под общ. ред. Т.И. Ойзермана. – М., 1974.
- Фишер, К.* История новой философии / К. Фишер. – Т. 4, Ч. 1, 2. – СПб., 1901-06.
- Фохт, Б.А.* Избранное (из философского наследия) / Б.А. Фохт. – М., 2003.
- Франк, С.Л.* Предмет знания / С.Л. Франк. – Пг., 1915.
- Хайдеггер, Мартин* Бытие и время / Мартин Хайдеггер. – М., 1997.
- Хайдеггер, М.* Кант и проблема метафизики / М. Хайдеггер. – М., 1997.
- Хеллер, А.* Иммануил Кант приглашает на обед / А. Хеллер // Вопросы философии. – 1992, № 11.
- Хёйзинга, Й.* Осень Средневековья / Й. Хёйзинга. – М., 1988.

Хинске, Норберт Между Просвещением и критикой разума: этюды о корпусе логических работ Канта; Без примечаний: афоризмы / Норберт Хинске. – М., 2007.

Шохин, В.К. Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль / В.К. Шохин. – М., 2006.

Шульц, И. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума» / И. Шульц. – М., 1910.

Эйнштейн, А., Инфельд, Л. Эволюция физики / А Эйнштейн, Л. Инфельд. – М., 1965.

Яковенко, Б.В. Жизнь и философия Иоганна Готлиба Фихте / Б.В. Яковенко. – СПб., 2004.

Яковенко, Б.В. Мощь философии / Б.В. Яковенко. – СПб., 2000.

Adelmann, D. Einheit des Bewusstseins als Grundproblem der Philosophie Hermann Cohens / D. Adelmann. – Heidelberg, 1968.

Allison, H. Kant's transcendental idealism / H. Allison. – New-Haven – London, 1983.

Ameriks, K. Kant's theory of Mind. An Analysis of the Paralogismus of Pure Reason / K. Ameriks. – Oxford, 1984.

Architektonik und System in der Philosophie Kants / Hrsg. von H.F. Fulda und J. Stolzenberg. – Hamburg, 2001.

Bidney, D. On the philosophical anthropology of Ernst Cassirer and its relation to the history of anthropological thought / D. Bidney // *The Philosophy of Ernst Cassirer*. – Ed. by P.A. Schilpp. – Evanston (Illinois), 1949 (*further cit. as: PEC*).

Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft: 1781 – 1981 / Hrsg. von I. Heidemann u. W. Ritzel. – B. – N. Y., 1981.

Carl, W. Der schweigende Kant: die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781 / W. Carl. – Göttingen, 1989.

Cassirer, E. An Essay on Man / E. Cassirer. – New-Haven, 1945.

Cassirer, E. Substanzbegriff und Funktionbegriff / E. Cassirer. – B., 1923.

Cassirer, E. Symbol, myth, and culture / E. Cassirer. – New-Haven – London, 1979.

Cassirer, E. The Logic of Humanities / E. Cassirer. – New-Haven, 1961.

Cassirer, E. The Philosophy of Symbolic Forms: 3 Vol. / E. Cassirer. – New-Haven – London, 1955-57.

Cassirer, E. The problem of knowledge / E. Cassirer. – New-Haven – London, 1966.

Cassirer, E. Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs / E. Cassirer. – Oxford, 1956.

- Cohen, H.* Kants Theorie der Erfahrung / H. Cohen. – B., 1918, 3. Auf.
Cohen, H. Logik der reinen Erkenntnis / H. Cohen. – B., 1922, Dritte Auf.
Düsing, K. Die Teleologie in Kants Weltbegriff / K. Düsing. – Bonn, 1968.
- Faust, A.* Heinrich Rickert und seine Stellung innerhalb der deutschen Philosophie der Gegenwart / A. Faust. – Tübingen, 1927.
- Findlay, J.N.* Kant and the transcendental object : A hermeneutic study / J.N. Findlay. – Oxford, 1981.
- Flach, W.* Zu Kants Lehre von der Symbolischen Darstellung / W. Flach // Kant-Studien, B., 1982, Jg. 73, H. 4.
- Funke, G.* Von der Aktualität Kants / G. Funke. – Bonn, 1979.
- Gerhardt, V., Kaulbach, F.* Kant / V. Gerhardt, F. Kaulbach. – Darmstadt, 1979.
- Gerhardt, V.* Vernunft und Interesse. Vorbereitung auf eine Interpretation Kants / V. Gerhardt. – Münster, 1976.
- Guyer, P.* Kant and the Claim of Knowledge / P. Guyer. – Cambridge (Mass.), 1987.
- Guyer, P.* Kant and the Claim of Taste / P. Guyer. – Cambridge (Mass.) and London (Engl.), 1979.
- Hamburg, C.H.* Symbol and Reality. Studies in the philosophy of Ernst Cassirer / C.H. Hamburg. – The Hague, 1956.
- Hamburg, C.H.* Cassirer's conception of philosophy / C.H. Hamburg // PEC.
- Hartman, R.S.* Cassirer's Philosophy of symbolic forms / R.S. Hartman // PEC.
- Heidemann, D.* Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus / D. Heidemann. – B. – N.Y., 1998.
- Heidemann, D., Engelhard, K.* Warum Kant heute? / D. Heidemann, K. Engelhard. – B., 2004.
- Heintel, P.* Die Bedeutung der Kritik ästhetischen Urteilkraft für die transzendente Systematik / P. Heintel. – Bonn, 1970.
- Heymans, G.* Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre / G. Heymans. – Kant-St., Bd. 23, 1928.
- Hinske, N.* Kant als Herausforderung an die Gegenwart / N. Hinske. – Freiburg – München, 1980.
- Historisches Wörterbuch der Philosophie* / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel, Bd. 1-12. – Basel – Stuttgart, 1971- 2004.
- Hoppe, H.* Syntesis bei Kant / H. Hoppe. – B. – N.Y., 1983.
- Hossenfelder, M.* Kants Konstitutionstheorie und die transzendentalen Deduktion / M. Hossenfelder. – B. – N.Y., 1978.

Itzkoff, S.W. Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man / S.W. Itzkoff. – Notre Dame – London, 1971.

Juffras, A. Cassirer's theory of history / A. Juffras // History and Anti-History in Philosophy. – Dordrecht, 1989.

Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum" / Ed. Eckart Förster. – Stanford (California), 1989.

Kaufmann, Felix Cassirer's theory of scientific knowledge / F. Kaufmann // PEC.

Kaufmann, Fritz Cassirer, neo-Kantianism, and Phenomenology / F. Kaufmann // PEC.

Kaufmann, Fritz Geschichtsphilosophie der Gegenwart / F. Kaufmann. – B., 1931.

Kaulbach, F. Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants / F. Kaulbach. – B. – N.Y., 1978.

Kaulbach, F. Einführung in die Metaphysik. Wissenschaftliche Buchgesellschaft / F. Kaulbach. – Darmstadt, 1972.

Kaulbach, F. Immanuel Kant / F. Kaulbach. – B., 1969.

Körsgen, N. Formale und transzendente synthesis / N. Körsgen. – Meisenheim, 1984.

Krausser, P. Kant Theorie der Erfahrung und Erfahrungs-wissenschaft / P. Krausser. – Frankfurt a. M., 1981.

Krois, J.M. Cassirer: Symbolic forms and history / J.M. Krois. – New-Haven – London, 1987.

Kuhn, H. Ernst Cassirer's philosophy of culture / N. Kuhn // PEC.

Langer, S.K. An introduction to symbolic logic / S.K. Langer. – L., 1937.

Langer, S.K. On Cassirer's theory of language and myth / S.K. Langer // PEC.

Langer, S.K. Philosophy in a new key / S.K. Langer. – Cambridge (Mass.), 1942.

Leander, F. Further problems suggested by the Philosophy of Symbolic Forms / F. Leander // PEC.

Lennenberg, E.N. A Note on Cassirer's Philosophy of language / E.N. Lennenberg // Philosophy and Phenomenological Research. – Vol. 15, Nr. 4, 1955.

Levin, K. Cassirer's philosophy of science and the social science/ K. Levin // PEC.

Lindgren, R.F. Cassirer's Theory of Concept Formation / R.F. Lindgren // The New Scholasticism. – Baltimore – Washington, Vol. 42, 1968.

Marc-Wogau, K. Der Symbolbegriff in der Philosophie E. Cassirer // Theoria, Nr. 2, 1936.

- Martin, G.* Immanuel Kant / G. Martin. – Köln, 1960, 3. Auf.
- Marx, W.* Cassirer Symboltheorie als Entwicklung und Kritik der Neukantianischen Grundlagen einer Theorie des Denkens und Erkennens / W. Marx // Archive für Geschichte der Philosophie. – B. – N.Y., Bd. 57, H. 2, 3, 1975.
- Mathisen, S.* Transzendentalphilosophie und System / S. Mathisen. – S.L., 1982.
- Merz, P.U.* Max Weber und Heinrich Rickert / P.U. Merz. – Würzburg, 1990.
- Meyer, F.E.* Ernst Cassirer / F.E. Meyer. – Hannover, 1969.
- Miller-Rostowska, A.* Das Individuelle als Gegenstand der Erkenntnis / A. Miller-Rostowska. – Winterthur, 1955.
- Montagu, A.* Cassirer on mythological thinking / A. Montagu // PEC.
- Nagel, E. E.* Cassirer: The problem of knowledge / E. Nagel // Journal of philosophy. – Nr. 43, 1951.
- Natorp, P.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften / P. Natorp. – Leipzig u. Berlin, 1910.
- Natorp, P.* Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus / P. Natorp. – Leipzig, 1903.
- Neumann, K.E.* Cassirer: Das Symbol. // Grundprobleme der grossen Philosophen. Philosophie der Gegenwart II / K.E. Neumann. – Göttingen, 1973.
- Noack, H.* Die Philosophie Westeuropas / H. Noack. – Basel – Stuttgart, 1962.
- Parret, H.* Context of understanding / H. Parret. – Amsterdam, 1980.
- Paton, H.J.* Kant's Metaphysics of Experience / H.J. Paton. – V. 1. – L., 1936.
- Peters, J.P.* Cassirer, Kant und Sprache / J.P. Peters. – Frankfurt a. M. – Bern – N.Y., 1983.
- Philosophy and History.* Essays presented to Ernst Cassirer. – Oxford, 1936.
- Pippin, R.B.* Kant's theory of form / R.B. Pippin. – New-Haven – London, 1982.
- Prauss, G.* Erscheinung bei Kant / G. Prauss. – B., 1971.
- Prauss, G.* Kant und das Problem der Ding an sich / G. Prauss. – Bonn, 1974.
- Raines, Ch.-W.* Werttheorie und Kulturphilosophie / Ch.-W. Raines. – B., 1930.
- Revue internationale de philosophie (Cassirer).* – Bruxelles. – Nr. 110, 1974.
- Rickert, H.* Der Gegenstand der Erkenntnis / H. Rickert. – Tübingen, 1921.

Rickert, H. Grundprobleme der Philosophie / H. Rickert. – Tübingen, 1934.

Rickert, H. Kant als philosopher der modernen Kultur / H. Rickert. – Tübingen, 1924.

Riedel, M. Causal and historical explanation / M. Riedel // Essay on explanation and understanding. – Dordrecht, 1976.

Riedel, M. Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften / M. Riedel. – Stuttgart, 1978.

Rintelen, F.J. von Contemporary German philosophy and its background / F.J. Rintelen. – Bonn, 1970.

Rintelen, F.J. von Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart / F.J. Rintelen. – Meisenheim, 1951.

Rintelen, F.J. von Values in European thought / F.J. Rintelen. – Pamplona, 1972.

Ritzel, W. Immanuel Kant / W. Ritzel. – B. – N.Y., 1985.

Siedel, H. Wert und Wirklichkeit in der Philosophie Heinrich Rickert / H. Siedel. – Bonn, 1968.

Sieg, U. Die geschichte der Philosophie an der Universität Marburg von 1527 bis 1970 / U. Sieg. – Marburg, 1988.

Schulthess, H.R. Relation und Funktion / H.R. Schulthess. – B. – N.Y., 1981.

Schmitz, H. Was wollte Kant? / H. Schmitz. – Bonn, 1989.

Smart, H.R. Cassirer's theory of mathematical concept / H.R. Smart // *PEC*.

Solmitz, W.M. Cassirer on Galileo: an example of Cassirer's way of Thought / W.M. Solmitz // *PEC*.

Stephens, I.K. Cassirer's doctrine of the *a priori* / I.K. Stephens // *PEC*.

Strawson, P.F. The Bounds of Sense / P.F. Strawson. – L., 1966.

Swabey, W.S. Cassirer and Methaphysics / W.S. Swabey // *PEC*.

Teichiner, W. Kants Transzendentalphilosophie / W. Teichiner. – Freiburg – München, 1978.

The Philosophy of Ernst Cassirer (PEC). Ed. by P.A. Schilpp, Evanston (Illinois), 1949.

Urban, W.M. Cassirer's philosophy of language / W.M. Urban // *PEC*.

Urban, W.M. Language and Reality. The Philosophy of language and the Principle of Symbolism / W.M. Urban. – L., 1939.

Verene, D.P. Cassirer's View of Myth and Symbol / D.P. Verene // *The Monist*. – V. 50. – 1966.

Verene, D.P. Introduction / D.P. Verene // *Cassirer, E.* Symbol, myth, and culture. – New-Haven – London, 1979.

Verene, D.P. Kant, Hegel, and Cassirer: the origins of the Philosophy of Symbolic Forms / D.P. Verene // *Journal of the History of Ideas.* – V. 30, Nr. 1, 1960.

Walker, R.C.S. Kant / R.C.S. Walker. – L., 1978.

Weicher, Ch.F. Knowing and symbolic functioning / Ch.W. Weicher. // *New Scholasticism.* – Washington, V. 62, Nr. 4, 1988.

Werkmeister, W. Cassirer advance beyond Neo-Kantianism / W. Werkmeister // *PEC.*

Wolandt, G. Cassirer's Symbolbegriff und die grundlegungsproblematik der Geisteswissenschaften / G. Woland. // *Zeitschrift für philosophische Forschung.* – Meisenheim, Nr. 18, 1964.

Научное издание

В. Е. Семенов

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЕ
ОСНОВЫ ПОНИМАНИЯ
(И. Кант и неокантианство)

Подписано в печать 22.05.08.

Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. 13,25. Тираж 500 экз.

Заказ 123

Издательство

Владимирского государственного университета.

600000, Владимир, ул. Горького, 87.