

АНДРЕЙ
ШУМАН

Трансцендентальная ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФСКИЙ ЛЕКСИКОН



ЛОГИКА
И
СЕМИОТИКА

А. Н. Шуман

Т
рансцендентальная
ФИЛОСОФИЯ



Минск

издательский центр

ЭКОНОМПРЕСС

2002

УДК 14
ББК 87.3
Ш 96

Рецензент
кандидат философских наук
Демидов Александр Борисович

Под научной редакцией
кандидата философских наук, доцента
Миненкова Григория Яковлевича

Ш 96

Шуман А. Н.

Трансцендентальная философия . – Мн.: Экономпресс, 2002. – 416 с.

ISBN 985-6479-27-4.

Рассматриваются три основные исторически и идейно сменяющие друг друга модели трансцендентальной философии: классическая, неклассическая и постнеклассическая. Помимо демонстрации преемственности трансцендентальных систем по отношению друг к другу дается оценка перспектив новейших программ немецкой трансцендентальной философии. Освещается основной терминологический аппарат немецкого трансцендентализма на протяжении всей его истории.

Книга может быть использована в качестве справочного пособия по учебным курсам: история западной философии, немецкая классическая философия, трансцендентальная философия, социология действия, история философской логики. Книга адресована всем интересующимся философией и логикой.

ББК 87.3

ISBN 985-6479-27-4

© Шуман А. Н., 2002
© Экономпресс, 2002

ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение	6
Глава 1	
Основные проблемы трансцендентальной философии	21
Проблема синтетического a priori	27
Понятие трансцендентального субъекта и проблема историчности чистого сознания	38
ЧАСТЬ I	
КЛАССИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ	56
Глава 2	
Трансцендентальная философия как содержательная логика	56
Трансцендентальная логика Канта	58
Трансцендентально-логическое учение Канта о нравственности	96
Трансцендентальная диалектика Шлейермахера	114
Философия тождества	133
1. Наукоучение Фихте	133
2. Система трансцендентального идеализма Шеллинга	143
3. Феноменология духа Гегеля	150
Диалектическая логика Гегеля	170
Глава 3	
Трансцендентальная философия как система онтологии	199
Критика телеологической и эстетической способности суждения Канта	200
Натурфилософия Шеллинга и Гегеля	206
Система философских наук Гегеля	214
Философия истории Гегеля	229
Глава 4	
Трансцендентальная философия как протестантская теология	241
Логическая теология Гегеля	241
Описательная теология Фихте и Шеллинга	248

ЧАСТЬ II

НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ 257

Глава 5

Транзитивные модели

трансцендентальной философии 257

Антропологический трансцендентализм

(Фейербах, Барт, Бубер) 258

Этический трансцендентализм (Шопенгауэр) 267

Эстетический трансцендентализм

(Ницше, Манн, Гессе) 271

Глава 6

Трансцендентальная философия

как описательная теория 288

Трансцендентальная методология исторических наук 289

1. Трансцендентальная философия как теория

ценностей (Риккерт, Виндельбанд) 289

2. Критика исторического разума (Дильтей) 298

Трансцендентальная методология естественных наук 307

1. Трансцендентальный реализм (Герbart) 307

2. Дескриптивный трансцендентализм (Коген, Натопф) .. 316

Трансцендентальная феноменология Гуссерля 322

Экзистенциальный трансцендентализм (Хайдеггер) 332

ЧАСТЬ III

СОВРЕМЕННЫЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ 344

Глава 7

Трансцендентальная философия как теория дискурса 344

Герменевтический поворот в философии 347

Трансформация философии и

трансцендентальная прагматика 354

Аргументативный поворот в философии 361

Теория коммуникативного действия 365

Заключение 396

Именной указатель 402

Предметный указатель 403

Библиография 412

Nachdem die Schneekönigin Kai im Raum der Ewigkeit eingeschlossen hatte, wollte er zu Gott beten, aber anstatt Pater Noster zu sprechen, baute er das Einmaleins auf. Ich glaube, daß Mathematik allein das echte Gebet enthält.

ВВЕДЕНИЕ

В отечественной исследовательской литературе термином *трансцендентальная философия* традиционно обозначаются философские программы кантианских и неокантианских школ, а также школ, примыкающих по духу к последним (например, трансцендентальная феноменология). Сегодня такая позиция представляется явно несоответствующей реальному историко-философскому процессу. То же самое можно сказать и о традиционной марксистской трактовке определенного блока классических моделей трансцендентализма в качестве «немецкой классической философии». В данном случае не учитывается, во-первых, что, скажем, диалектика Шлейермахера в той же мере относится к этому блоку, в какой и гегелевская диалектика, и, во-вторых, что программы более поздних школ трансцендентализма с определенной точки зрения тоже могут быть отнесены к классическому философскому дискурсу. Так, отдельные построения баденской школы неокантианства не в меньшей степени «классичны», что и построения Канта, ибо, с одной стороны, они обращаются к той же проблеме логического формообразования синтетического а priori, а с другой, здесь предполагается в принципе аналогичное эпистемическое сознание — трансцендентальный субъект, интерпретируемый в качестве логико-содержательного комплекса.

Что касается зарубежных исследований проблемы, в частности немецких, то в них давно уже устоялась оцен-

ка широкого множества философских программ, включающего в себя не только неогегельянские построения, наравне с неокантианскими, но и ряд «боковых ветвей» послекантовской традиции, в качестве именно «трансцендентальной философии». Заметим в этой связи, что в отечественной философской литературе многие подобные программы, оцениваемые на Западе как стандартные трансцендентальные системы, представлены весьма слабо. Впрочем, даже философская система Гегеля, казалось бы, хорошо известная отечественному читателю, обычно рассматривалась, даже у наиболее глубоких исследователей, в отрыве от общей трансцендентальной проблематики. До сих пор незаслуженно обделены вниманием наших историков философии фигуры Шлейермахера и Гербарта, в то время как зарубежные исследователи отводят им в истории трансцендентальной традиции весьма почетное место.

Однако наиболее существенным предрассудком, практически до сих пор господствующим в отечественной литературе, является квалификация трансцендентальной философии в качестве иррациональной. Во многом это связано с тем, что философская, как и не философская, общественность главным образом знакома с творчеством таких представителей трансцендентализма, как Ницше, Гуссерль, Хайдеггер. При этом зачастую чисто немецкая парадигма философского знания рассматривается сквозь призму ее иницилирующего воздействия на таких влиятельных французских философов XX века, как Сартр, Деррида и др. В то же время не учитывается, что единственный вопрос, на который стремится ответить трансцендентальная философия, заключается в следующем: как возможно содержательное знание? Или: как возможно познание как таковое, в частности научное познание? По существу традиция трансцендентализма, возникшая задолго до

аналитической философии, решала и продолжает решать задачи, близкие к тем, которые, начиная с «Венского кружка», ставили перед собой философы-аналитики, претендовавшие на исключительную оригинальность собственного поиска. Отличие между обеими традициями состоит в том, что в трансцендентальной философии, по сравнению с аналитической, используются не формально-логические, а прежде всего логико-содержательные методы анализа.

В последнее время в мировой философской литературе наблюдается рост интереса к рационалистической философии, в частности к различного рода критическим теориям. Конечно, речь не идет о возврате к «классической метафизике», что после постмодернистской критики всякого рода центризмов было бы элементарным анахронизмом. В то же время очевидна потребность в некоем позитивном философском дискурсе, который, естественно, отвечал бы задачам эпохи постмодерна. С учетом этого факта оказывается весьма актуальной целостная историческая реконструкция ведущих концепций трансцендентализма, как раз и заложивших основу критической теории как таковой. При этом следует подчеркнуть, что содержательно понятием трансцендентальной традиции охватывается целая эпоха немецкой философской мысли, начиная с классической философии, а также течений, инициированных последней, и вплоть до современной трансцендентальной прагматики, реанимировавшей многие принципы трансцендентализма, но с учетом нынешнего идеала рациональности. Данная традиция представляет собой, таким образом, некоторое общее и в достаточной мере целостное направление, включающее как классические, так и неклассические способы философствования, сложившиеся в условиях различных типов научной рациональности.

Дело в том, что трансцендентальная философия главную свою задачу усматривает в экспликации условий возможности рационального мышления, поэтому на ее эволюцию не могла не оказать решающего воздействия смена идеалов научного обоснования.

В предлагаемой книге предпринята попытка целостного, системного рассмотрения трансцендентальной философии как одной из доминирующих парадигм западноевропейского философского мышления, которая складывалась и эволюционировала в контексте различных типов научной рациональности. При этом нами акцентируются прежде всего логико-эпистемологические контексты трансцендентальной философии, что определяет выбор анализируемого историко-философского материала. Исследование опирается на оригинальные немецкие источники, большинство из которых до сих пор не переведено на русский язык. В итоге в книге представлена своеобразная генеалогия трансцендентальной прагматики — наиболее мощного течения немецкой философии последней четверти XX в., еще не получившего достойного освещения в отечественной философской литературе.

Философия трансцендентализма начиная с конца XVIII в. выступила в качестве одной из доминирующих философских парадигм, значительное влияние которой сохраняется вплоть до наших дней. Представителями трансцендентальной традиции предложен весьма сложный комплекс логико-методологических, гносеологических и семиотических практик, которые в настоящее время принято обозначать термином «классическая философия». Трансцендентальная философия есть металогическое учение, где логическое знание трактуется достаточно нестандартно, а именно рассматривается в качестве особого орудия достоверного познания, неотделимого от описатель-

ной онтологии. Поэтому зачастую под логическим знанием здесь понимается чисто содержательное знание, структурированное в соответствии с «трансцендентальными законами». Эта особенность трансцендентализма послужила причиной некоторого забвения ряда его полезных наработок в области содержательной логики в ситуации активной математизации логической науки. С учетом оживления в последнее время интереса к логической и вообще рационалистической философии детальное освещение основных моделей интересующей нас традиции и ее базового терминологического аппарата оказывается актуальной задачей. В работе в определенной мере освещается практически вся базисная терминология, разработанная в рамках трансцендентализма, что позволяет использовать книгу в качестве своеобразного Лексикона. С целью облегчения поиска номинаций, помещенных в предметный и именной указатели, по тексту книги они выделены специальным шрифтом.

Всякая трансцендентальная философия по своему характеру является идеалистической, в классическом понимании этого термина, поэтому европейский идеализм, берущий начало с платоновской философии, следует считать предысторией трансцендентализма. И действительно, у Платона и последующих идеалистических философов уже можно обнаружить элементы трансцендентальной философии. Однако рассмотрение этой предыстории не является специальной задачей книги, хотя имплицитно она все время имеется в виду при экспликации основной проблемы исследования — истории трансцендентализма как такового.

В своем развитии трансцендентальная философия прошла ряд этапов, на каждом из которых разрабатывалась особая модель трансцендентализма с характерными именно для нее специфическими спо-

собами решения вопроса о границах познавательной деятельности. При этом достаточно сложным является вопрос о критерии выделения подобных моделей, поскольку он призван быть критерием не только исторической периодизации трансцендентальной философии, но и различения содержательных блоков, разработанных на различных этапах этой традиции. Решая данную теоретическую задачу, мы исходим, как уже отмечалось выше, из гносеологического характера философии трансцендентализма. Вполне очевидно, что в силу своего стремления эксплицировать условия возможности научного познания данная философия воплощала комплекс логико-методологических установок науки своего времени, а потому на смену моделей трансцендентализма не могла не оказать своего влияния смена моделей научной рациональности.

В отечественной философии науки принято выделять три типа научной рациональности: классический, неклассический и современный. Классическая модель рациональности исходит из предпосылки, что реальный субъект научной деятельности должен быть дистанцирован от объекта и как бы со стороны познавать мир. Результатом такой позиции оказывается онтологизация языка науки. Своеобразие неклассической науки выражается в переходе от онтологизма к гносеологизму. «Для неклассической рациональности характерна идея относительности объекта к средствам и операциям деятельности; экспликация этих средств и операций выступает условием получения истинного знания об объекте»¹. Что касается современной науки, то здесь учитывается не только соотношение знаний об объекте со средствами познания,

¹ Степин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии.— 1989.— №10.— С.37.

но и социальная ангажированность субъекта познавательной деятельности. Общей же особенностью смены типов научной рациональности является тот факт, что появление каждого нового ее типа не устраняет, а ограничивает поле действия предыдущего.

Мы полагаем, что в традиции трансцендентальной философии также можно вычленить три модели философской рациональности: классическую, неклассическую и современную. В классической модели познающий субъект рассматривается исключительно как логико-содержательный комплекс, деятельность которого протекает в соответствии со структурой метафизической логики — логики, устанавливающей границы познавательной деятельности и описывающей субстанциальные основания универсума. Например, в соответствии с одной из ведущих установок философской классики гносеологический субъект представлялся в качестве логической формы бесконечных синтетических выводов, т.е. выводов, которые задают, во-первых, условия познания и, во-вторых, имманентное циклам природы описание ее строения. В частности, именно так понимается абсолютный дух у Гегеля. Что касается неклассической модели трансцендентальной философии, то здесь предпринимаются попытки деонтологизации трансцендентальных категорий. Соответственно под гносеологическим субъектом понимается комплекс понятий, структурированных уже на дологическом уровне (иными словами, описательных по своему характеру), но, тем не менее, обуславливающих феноменологию нашего восприятия мира. При этом данные понятия задаются в неклассической модели двояким образом: с позиций наук естественных и наук исторических. Для современной же модели трансцендентализма характерна связанная с лингвистическим поворотом в культуре XX в. деаксиологизация трансцендентальных категорий, цен-

ностное содержание которых полагается производным от речевых практик. В результате гносеологический субъект оказывается коммуницирующим индивидом, иными словами, комплексом определенных языковых практик. Соответственно весьма значимым становится учет социальной обусловленности познавательных процессов. Стоит также отметить, что, как и в истории науки, в истории трансцендентальной философии появление новой модели не отрицает предыдущую, а лишь ограничивает поле ее действия.

1. *Классическая модель трансцендентализма.* В основе формирования трансцендентальной философии в качестве особого направления философской мысли лежат попытки решения задачи способов экспликации условий возможности познавательного опыта. При этом под познавательным опытом основоположники трансцендентализма, Кант и Гегель, понимали исключительно опыт «сознания» как наличие некоей наперед заданной схемы, в соответствии с имманентной логикой которой субъект и получает новое знание, т.е. формулирует содержательные выводы. Иными словами, условия возможности опыта нетавтологического (развивающегося) мышления могут эксплицироваться исключительно в системе метафизической логики (трансцендентальной у Канта, диалектической у Гегеля) — логики, где подлинным опытом мышления оказывается логическая обработка эмпирического опыта посредством синтетических выводов. Иначе говоря, опосредование процедур традиционной формальной логики содержательными моментами чувственного восприятия и формирует специфический строй трансцендентальной или диалектической логики, которая и явилась первой моделью трансцендентальной философии. Априорные структуры мысли («понятия») в качестве форм, выявляющих структуру познавательного опыта могут быть реализо-

ваны, с точки зрения метафизической логики, исключительно на материале, привносимом чувственным созерцанием. «Трансцендентальная логика имеет а priori перед собой многообразие в чувственности, доставляемое ей трансцендентальной эстетикой как материал для чистых рассудочных понятий, без которого они не имели бы никакого содержания, следовательно, были бы совершенно пусты»².

Принципы, на основании которых становится возможным соотношение логических понятий с чувственным опытом, Кант называет «трансцендентальными основоположениями». Именно они делают возможной интерпретацию понятий формальной логики в качестве уже метафизическо-логических понятий, называемых у Канта трансцендентальными, а у Гегеля спекулятивными. Означает ли это, что отношения, конституируемые разумом в содержании восприятия на основании «трансцендентальных основоположений», совпадают с реальными отношениями? Понятно, что поскольку разуму известны лишь логически синтезируемые отношения, то они и должны считаться единственно объективными, хотя Кант воздерживался от прямого ответа на данный вопрос, считая его трансцендентным (запредельным). Признание за априорными (трансцендентальными) понятиями, выявляющими сущность нетавтологического (развивающегося) мышления не логического, но в большей мере ценностного характера, а также наделение их объективным статусом стали основой нового, так называемого *теософического* типа трансцендентальной философии, к которому могут быть отнесены метафизические системы позднего Фихте и Шеллинга.

² Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц. Г. Арзаканяном и М. И. Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна.— М.: Мысль, 1994.— С.84.

2. Неклассическая модель трансцендентализма.

Формирование данной модели связано прежде всего с баденской школой неокантианства. Обращение баденцев к выявлению априорных оснований ценностных отношений и процедурам их феноменологического описания инициировали ориентацию на описательность многих последующих трансцендентальных школ. При этом усмотрение за трансцендентальными понятиями некоего объективного значения в прямом смысле этого слова (без кантовских оговорок) привело в итоге к аксиологизации трансцендентальной философии. В свою очередь, инициированное Ницше культурное событие «переоценки всех ценностей» позволило иначе взглянуть на сущность самого трансцендентального метода. «На место «автономии разума» заступил произвол «сверхчеловека» — вот путь, каким XIX в. пришел от Канта к Ницше. Этим определяется и задача будущего. Релятивизм — это отставка философии и ее смерть. Поэтому она может продолжить существовать лишь как учение об общеобязательных ценностях»³. Итак, отказ от идеи объективного статуса ценностей повлек за собой признание дескриптивной природы трансцендентального анализа. В качестве априорно обуславливающего основания в таком случае понимается либо исторический дух, ценностно упорядочивающий мир (Риккерт), либо протекающее во времени сознание, гносеологические действия которого конституируют потенциальный горизонт смысловой предметности (Гуссерль). Деаксиологизация трансцендентальных понятий (релятивизация их ценностного аспекта) привела к тому, что вместо априорно обуславливаю-

³ Виндельбанд В. От Канта до Ницше / Пер. с нем. под ред. А. И. Введенского.— М.: КАНОНпресс, Кучково поле, 1998.— С. 435.

щего абсолютного бытия — такого объяснения познавательного опыта, которое, будучи универсальной ценностью, предстает как всецело объективное, — появилось индивидуальное, историческое сознание. Акцентирование интенциональности (однонаправленности) жизни этого сознания стало придавать трансцендентальной философии статус описательной теории, ведь интенциональное сознание не может пользоваться одновременно всеми возможностями, которые оно в себе предполагает.

Хотя в рамках неклассической модели трансцендентализма в первую очередь исследовались трансцендентальные основания исторических наук, довольно сильным было также течение, представители которого — Герbart и марбургские неокантианцы — в качестве своей цели рассматривали разработку трансцендентальной методологии естественных наук. В итоге и в данном случае формировалась своеобразная феноменологическая трансцендентальная теория. При этом внимание акцентировалось на математических закономерностях потока сознания, индуктивно репрезентирующего объективный мир.

3. *Современная (постнеклассическая) модель трансцендентализма.* Лингвистический поворот в философии XX в. инициировал в последующем ряд более радикальных поворотов: герменевтический и аргументативный. Соответственно окончательный отказ трансцендентализма от классических способов философствования связан не столько с отрицанием онтологического существа спекулятивных понятий и появлением чистой описательности трансцендентального метода, сколько с переводом трансцендентального анализа из сферы познавательного опыта в сферу продуктивного диалога, т.е. диалога, в котором всегда возможно согласие по поводу спорных притязаний на

значимость. В новом течении трансцендентализма — трансцендентальной прагматике — этот отказ вызван постановкой новой задачи — экспликации условий возможности нетавтологического рационального мышления в структуре коммуникативных процессов. Главным условием нетавтологичного разума признается уже не логическая обработка чувственного опыта и не описание его с помощью безразличных деонтологизированных ценностей, а логически-ценностная организация коммуникативной общности, иначе, трансцендентальная возможность процесса аргументации. Выход в сферу коммуникаций, где, как кажется, рациональное мышление только и способно предстать нетавтологичным по существу, сопровождается утверждением новой логической формы априорных понятий. Отныне они должны отвечать лишь за логическую структуру коммуникативных общностей, или «языковых игр», а не опыта или универсума. А если это логические понятия семантики, то они предполагают формирование коммуникативной теории истины и смысла в единстве синтаксических, семантических и прагматических аспектов.

Итак, исторически трансцендентальная философия представлена тремя различными концептуальными моделями, соответствующими трем этапам становления трансцендентального анализа. К первому периоду и первой модели следует отнести системы содержательной логики — логику трансцендентальную и диалектическую. Основная идея второго периода — утверждение, что трансцендентальная философия должна быть описательной наукой, т.е. задавать условия возможности научной феноменологии. Эта установка в равной мере принадлежит Дильтею, Риккерт, Гуссерлю, Гербарту. Попытка онтологизации и аксиологизации трансцендентальных понятий в метафизи-

ческих системах Фихте и Шеллинга явилась, с одной стороны, побочной ветвью развития идей трансцендентализма, не получившей дальнейшего распространения, а с другой, стала переходным звеном между первым и вторым периодами трансцендентализма, продемонстрировав недостатки классического анализа, имевшие место у Канта и Гегеля. Деконструкция классического подхода с его смешением логических понятий и ценностей открыла третий период в становлении трансцендентальной философии, итогом которого стала трансцендентальная прагматика. В данной школе спекулятивные понятия интерпретируются уже сугубо операционально, чем обнаруживается значительная близость трансцендентальной философии к современным логическим и социологическим теориям, принимающим форму общей теории дискурса. Следует заметить, что подобная теория иногда называется неформальной логикой (*informale Logik*). Если в классическом трансцендентализме считалось, что априорно обусловливаемое как материал, пригодный для синтеза, по отношению к априорно обусловливающему гносеологически вторично, то в современном трансцендентализме речь уже не идет о первичности трансцендентального бытия априорно обусловливающего (здесь очевидна онтологизация), а скорее априорное понятие рассматривается в качестве логической меры информации или вероятности. Актуальность методов нынешней трансцендентальной философии состоит в привлечении логического арсенала не метафизической, а неформальной логики; в частности, в трансцендентальной прагматике активно используются достижения теории речевых актов.

Подчеркнем в заключение еще раз, что три модели трансцендентализма можно выделить на ос-

новании трех типов понимания природы нетавтологического (развивающегося) мышления: классического, неклассического и постнеклассического. В классической модели это мышление провозглашается совершенствующимся логически — посредством модификации собственных синтетических выводов. Тем самым оно объявляется, во-первых, познающим (Кант, Шлейермахер), во-вторых, имманентным любым духовным и природным процессам (философия тождества), поскольку все эти процессы трактуются в качестве звеньев цепи бесконечных синтетических выводов, в-третьих, охватывающим все существенное содержание любого возможного знания (диалектическая логика Гегеля). В неклассической модели нетавтологическое мышление рассматривается как беспредпосылочное с позиции дедуктивной логики, однако при этом утверждается, что оно подчинено либо феноменальному потоку математических последовательностей (Герbart, марбуржцы), либо ценностному потоку исторических рядов развития (Риккерт, Дильтей), либо временному потоку собственных переживаний (Гуссерль). В постнеклассической модели данное мышление обосновывается как свободное от внутренних закономерностей, будь то закономерности математических последовательностей или же временных рядов развития. Мышление предстает по существу обусловленным внешними факторами, а именно речевым поведением, направленным на достижение рационально-мотивированного согласия (Апель, Хабермас). Резюмирующие данные, в которых три модели трансцендентализма сопоставлены по нескольким критериям, приводятся в следующей таблице.

<i>Модели трансцендентализма</i>	<i>Классическая модель</i>	<i>Неклассическая модель</i>	<i>Постнеклассическая модель</i>
<i>Органон (метод) трансцендентальной философии</i>	Метафизическая логика как учение о синтетическом многообразии, преднаходимом в чувственном мире. Данная логика строится дедуктивно	Метафизическая логика как индуктивная теория	Неформальная логика как теория о нормах и правилах проведения аргументативных дискуссий
<i>Предмет трансцендентальной философии</i>	Синтетическое а priori как дедуктивный вывод, имеющий онтологическую и аксиологическую размерности	Синтетическое а priori как закон любой мыслительной последовательности	Синтетическое а priori как форма притязаний на значимость
<i>Объект трансцендентальной философии</i>	Нетавтологическое мышление как логическая форма любых возможных синтетических выводов	Нетавтологическое мышление как высшая комбинация в потоке логически нерасчленимых последовательностей. Эти последовательности либо имеют математический характер (Герbart, Наторп, Коген), либо представляют собой временные ряды развития (Риккерт, Дильтей, Гуссерль)	Нетавтологическое мышление как носитель языковой компетенции, т.е. индивид, способный своим речевым поведением предъявлять и обосновывать различные притязания на значимость, как то: притязания на истинность, действительность, правдивость и т.д.

ГЛАВА 1. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Тема: Философия Нового времени представлена двумя культурами философствования: механицистской и трансцендентальной. В рамках первой акцентировалась позиция каузального детерминизма, в рамках второй — телеологического детерминизма. Суть последней позиции состоит в том, что закономерности, которым подчиняются природа и мышление, рассматриваются в качестве содержательного наполнения единых понятийных схем. Данные схемы вместе с их содержательной аппликацией Кант, основоположник трансцендентализма, называл синтетическим *a priori*. Соответственно выявление различных форм синтетического *a priori* и составляет теоретическую задачу трансцендентальной философии. Вместе с тем различия в трактовке синтетического *a priori* проистекают из различий в понимании природы нетавтологического мышления, т.е. такого мышления, которое, приобретая новое содержание, строит принципиально новые синтетические выводы и тем самым оказывается развивающимся. Именно это мышление, называемое чаще всего трансцендентальным субъектом, и определяет формообразование синтетического *a priori*.

Ключевые слова: каузальные и телеологические отношения, синтетическое *a priori*, трансцендентальный субъект, синтетическое умозаключение, сорит.

Философия Нового времени предлагала главным образом редукционистские концепции природы и общества, сводя природные и социальные феномены к умпостигаемым инстанциям — отношениям, конституируемым самим разумом. В то же время структура этих отношений понималась по-разному, что и вылилось в две традиции философии Нового времени: механицистскую и трансцендентальную. Если для первой эталоном научной строгости и доказательности выступала механика, то для второй — спекулятивная

философия в качестве всеобъемлющей теории познания. При этом в обоих случаях природа и социум выглядели в виде некоей текучей бесформенной массы, тем не менее внутренне упорядоченной посредством определенных рационально постигаемых законов. Но если для одних мыслителей сферой этих законов являлись количественные отношения и потому идеалом природной оформленности выступали механико-математические модели, то для других — качественные отношения, и соответственно законы природы должны были изучаться логикой (Кант, Гегель), наукоучением (Фихте), теологией (поздний Шеллинг), т.е. теми науками, предметом исследования которых выступал феномен разумной целесообразности.

Сторонники механицизма разделяли материальную и духовную субстанции, считая их либо равноправными (Декарт, Спиноза), либо отдавая предпочтение одной из них (например, Лейбниц отдавал предпочтение духовной субстанции, а Локк — протяженной). Философы же трансценденталисты, начиная с Канта, придерживались той точки зрения, что эти субстанции под-

чинены одним и тем же законам целесообразного мышления, и поэтому не считали нужным их различать.

Впервые четкое различие названных субстанций было представлено в философии Рене Декарта. Первую субстанцию Декарт называл протяженной, вторую — мыслящей. Все отличительные признаки протяженной субстанции сводились при этом к полностью определяющим ее структуру каузальным связям, в то



Рене Декарт

время как для мыслящей субстанции характерна детерминированность всех ее отношений телеологическими связями. Принципиальное различие каузальных и телеологических связей можно проиллюстрировать следующим примером. Такой природный феномен, как рост травы, может иметь два альтернативных объяснения, на что обратил внимание еще Вольтер. Во-первых, его можно трактовать так: «Трава растет потому, что имеет место определенный химический обмен». Но возможно и такое объяснение: «Трава растет потому, что ее едят лошади». Первое объяснение исходит из *каузальных отношений* (предшествующих причин), второе — из *телеологических* (конечных, или целевых, причин). В свою очередь, однозначное соответствие между совокупностью каузальных связей и *протяженной субстанцией*, с одной стороны, и однозначное соответствие между совокупностью телеологических связей и *мыслящей субстанцией*, с другой, можно продемонстрировать следующим образом. Только будучи протяженной субстанцией, я способен кого-то толкнуть, но ни один человек никаким своим физическим усилием не сможет «толкнуть» мою мысль, ведь она — часть иной субстанции, а именно мыслящей.

Вполне очевидно, что каждая из двух субстанций должна изучаться особым образом. И действительно, согласно Декарту, протяженная субстанция исследуется в рамках механики, а мыслящая — в рамках философии. Но при этом, полагает Декарт, налицо гносеологическое первенство философии по отношению к механике, поскольку, только установив особенности своей собственной природы, естествоиспытатель может приступить к изучению объективного мира, т.е. протяженной субстанции. Мыслящая субстанция определяется с помощью предлагаемой Декартом особой мыслительной техники — техники сомнения во всех

установлениях («истинах») об окружающем мире. В итоге данной процедуры я прихожу к выводу, что единственно несомненным бытием оказывается сам факт моего сомнения, т.е. факт моего мышления. Соответственно наиболее достоверным умозаключением относительно моей природы оказывается высказывание: «Я мыслю, следовательно, существую» (*cogito, ergo sum*). Однако мое мышление не является целесообразным в абсолютной степени, а потому подлинным воплощением мыслящей субстанции является всеовершенное разумное существо, или Бог. Его бытие полагается как высшая цель моего мышления: «Бог мыслится, следовательно, существует» (*Deus cogitatur, ergo est*).

В **«Письме к Моисею Мендельсону»** (1766) **Иммануил Кант**, еще в духе Декарта, формулирует исходную проблему метафизики посредством следующего вопроса: «Каким образом душа может находиться в мире, присутствуя и в существах материальной природы, и в других существах, подобных ей?»⁴. Другими словами, Кант полагает, что исследование отношений между материальной и духовной субстанциями составляет главную задачу всей метафизики. При этом, по его мнению, необходимо воспроизвести именно «внешнее действие» этих субстанций друг на друга. Так, например, гармония между человеческой душой (духовной субстанции) и человеческим телом (телесной субстанции) достигается в отношениях «внутреннего с внешним». Если же наравне с понятием объективности как таковой ввести понятие субъективности как таковой, то мы и получим искомое отношение «внешнего с внешним». Всякий познающий разум именно таким образом соотносится с миром явлений. Один лишь

⁴ Кант И. Мендельсону // Кант И. Трактаты и письма.— М.: Наука, 1980.— С 516.

божественный интеллект (*intellectus archetypus*) не является такого рода отношением — он соотносится с миром вещей не извне, а изнутри, т.е. как «внутреннее с внутренним». Подобное мышление невозможно для конечного существа. Присущая ему субъективность есть как таковая *конечный разум* (*intellectus ectypus*), который, будучи отношением «внешнего с внешним», обречен познавать исключительно явления, а не вещи в себе. В работе **«О форме и принципах чувственного и умопостижаемого мира»** (1770), предложенной Кантом на предмет соискания должности профессора кафедры логики и метафизики, немецкий мыслитель, развивая эти установки, приходит к выводу, что субъективность как таковая не является мыслящей субстанцией, но предшествует как ней самой, так и субстанции протяженной, поскольку и каузальные, и телеологические связи в равной степени есть результат синтеза нашего воображения, или деятельности не-тавтологического мышления. Данный тезис и стал основой последующей традиции критической или трансцендентальной философии.

Трансцендентализму, как уже отмечалось, длительное время противостояла механицистская, или материалистическая, философия. Если сторонники механицизма стремились рассматривать природные процессы с позиций каузального детерминизма, то представители противоположной философской парадигмы обращались к данной проблеме с точки зрения телеологического детерминизма, поскольку, по их мнению, каузальные связи целиком сводятся к отдельным отношениям, в своей совокупности выражающим единую разумную целесообразность. Иными словами, философия просвещения в основном репрезентировала точку зрения каузального детерминизма, а трансцендентальная философия, заложенная И. Кантом,—

точку зрения телеологического детерминизма. В последнем случае имел место решительный отказ от механицистской трактовки природных и социальных феноменов, в результате чего субстанциональные основания универсума были редуцированы исключительно к понятийному ряду, поскольку именно в понятиях одновременно фиксируются и природная каузальность и духовная телеология в качестве единой целесообразности мышления. Такая интерпретация специфики понятий позволила Гегелю называть их спекулятивными, а Канту — даже ввести для их обозначения особый термин — «синтетическое *a priori*».

Как известно, в современной физике используется понятие мировых линий, по которым распределяется все мировое вещество. В теории относительности эти линии являются геодезическими, а именно наикратчайшим расстоянием между интервалами времени и пространства движущегося тела. Так, физическое тело, не подверженное воздействию внешних сил, движется с постоянной скоростью вдоль геодезической линии. Скажем, Земля движется по эллиптической орбите вокруг Солнца по той простой причине, что солнечная масса задает неевклидову структуру пространства-времени, в которой движение по данной геодезической линии и является для планеты ее мировой линией.

Основной интуицией трансцендентальной философии являлось представление, что подобными мировыми линиями распределения вещества в пространстве-времени выступают дискурсивно-телеологические отношения, которые фиксируются в общих понятиях. Закономерности данных отношений описываются различными формами синтетического *a priori*. В свою очередь, априорные синтетические связи находят свое конечное выражение в спекулятивных понятиях (Гегель) или трансцендентальных идеях (Кант), предназначение ко-

торых — отражать имманентную телеологию самой природы и мышления. Таким образом, априорные синтетические связи, будучи выражением природных мировых линий, имеют принудительную силу по отношению к любым физическим телам нашего мира. Тем самым вся естественнонаучная проблематика сводится к рассмотрению дискурсивных моделей природы, т.е. к определенным логико-онтологическим вопросам.

Проблема синтетического а priori

Основная метафизическая задача, решение которой составляет цель трансцендентальной философии, особенно в ее классическом варианте, сводится к поиску общего логико-философского метода, объединяющего такие аспекты знания, как его аналитичность, или априорность, и синтетичность, другими словами, объединяющего достоверность и истинность знания. Постановка **Кантом** в **«Критике чистого разума»** (1781) вопроса о том, «как возможно синтетическое суждение а priori», впервые делает явной проблему возможности самой философии как науки. Попытки ответить на данный вопрос в конечном счете и оформляют традицию трансцендентализма, к которой могут быть причислены философские системы, ориентированные на поиск особого метода решения проблемы возможности априорного синтеза. Анализ названной традиции уместно начать с рассмотрения ключевых положений философии Канта.

Проблема интеграции априорных и синтетических аспектов знания есть центральная тема содержательной логики, названной Кантом, в противовес логике формальной, *трансцендентальной логикой*. Прежде определения высшего основоположения предме-

та трансцендентальной логики Кант дает описание *высшего основоположения аналитического знания*, т.е. предмета формальной логики. Главным принципом априорного знания, согласно Канту, выступает закон противоречия, поскольку объединение в одном высказывании двух исключających друг друга признаков, безотносительно их соотнесенности с конкретным предметом, есть противоречивое суждение, являющееся достоверно ложным. «Ни один необразованный человек не образован» — пример высказывания, достоверная истинность которого обеспечивается данным законом. Кантовскую интерпретацию закона противоречия следует отличать от традиционного его понимания, согласно которому заведомо ложным называется высказывание, конъюнктивно соединяющее некоторое свойство с его отрицанием в одном утверждении относительно данного предмета. В этом случае запрещается одновременное приписывание предмету двух несовместимых признаков, хотя при этом предполагается, что в разное время одному предмету можно приписать свойства, противоречащие друг другу. В суждении «человек, который не образован, не есть образованный человек» учитывается как раз данная интерпретация закона противоречия. Очевидно, что суждение, истинность которого напрямую связана с действием этого закона, не будет по-настоящему достоверным, поскольку в подобной ситуации учитываются конкретные предметы, а потому в таких суждениях достоверность смешивается с требованием истинности, т.е. имеет место не чистая достоверность.

Поиск достоверности синтетического знания, как уже отмечалось,— специфическая задача трансцендентальной логики. «Объяснение возможности синтетических суждений есть задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которую она не долж-

на знать даже по названию. Но в трансцендентальной логике она стоит на первом плане и даже составляет единственный ее предмет, если речь идет о возможности априорных синтетических суждений, а также об условиях и объеме их значимости»⁵. Отличие синтетических суждений от суждений аналитических, т.е. от высказываний, которые подчиняются действию высшего основоположения аналитического знания, сводится к тому, что предикаты в таких суждениях приписываются чему-то внеположенному, тому, что не мыслится в самих предикатах. Высшим основоположением синтетических суждений, т.е. принципом, делающим их достоверными, Кант называет «*синтетическое единство многообразия созерцания в возможном опыте*», другими словами, чистое «я», «*самосознание*», «*трансцендентальное единство апперцепции*». Только в свете данного принципа может быть явлена объективная значимость синтеза предикатов с индивидами. В результате подобный синтез, если он действительно опосредован действием чистой способности воображения, являет себя не просто в качестве истинного, ведь истина бывает и случайной, но представляет собой, как сказал бы Гегель, духом заверенную достоверность.

При рассмотрении чистого «я» как *высшего основоположения синтетического знания* можно было бы предположить, что «трансцендентальное единство апперцепции» существует до обращения к объекту. На самом деле такое предположение не имеет смысла, поскольку в таком случае нельзя было бы судить о применении удостоверяющего «синтетического единства» как единственной функции субъекта, а следовательно, мы ничего не знали бы не только об объекте, но и о субъекте. Соответственно осознание синтеза

⁵ Кант И. Критика чистого разума.— С. 131.

представлений, или «единство рефлексии о явлениях», есть не просто самодовлеющее единство, но «объективное единство самосознания». Такая особенность «трансцендентального единства апперцепции», его чисто логическая сущность и несамостоятельность, определяется тем, что оно представляет собой только «высшее основоположение», действующий логический принцип, и не более того.

Мыслительная деятельность, практически применяющая чистое «я» в качестве принципа, удостоверяющего синтез, называется, согласно Канту, «*рассудком*». Эта деятельность осуществляется рассудком посредством использования «*понятия*», составляющего «единство чистого синтеза». В понятии «рассудок» выражает, во-первых, синтез многообразия в чистом созерцании, т.е. единство в совокупном созерцании, во-вторых, синтез этого многообразия через способность воображения, иначе говоря, единство в одном суждении. Тем самым в понятии фиксируется достоверность синтеза как на уровне чувственности, так и на уровне мышления, так что именно в «рассудке» заключается вся полнота априорного синтеза. Вследствие этого «рассудок», обладая способностью мыслить предмет в качестве *трансцендентального объекта*, иными словами, достоверного, а не просто истинного объекта, представляет собой *трансцендентальный субъект*.

Трансцендентальная, или удостоверяющая, деятельность «рассудка» (уровень априорных синтетических суждений) есть непосредственное познание, поскольку все основоположения на этой ступени представляются имманентными и непосредственно относятся к самим явлениям. На более высокой ступени мыслительной деятельности — ступени «*разума*» (уровень синтетических умозаключений) — все основоположения уже несут в себе момент трансцендентности (эмпирическое

применение таких принципов никогда не может быть адекватным их сути). Данное свойство объясняется тем, что «разум» — это способность выдвигать особые основоположения, называемые *принципами*, или априорными синтетическими посылками умозаключения. Другими словами, это такие суждения, которые выходят за рамки возможного адекватного определения объема входящих туда понятий. Например, понятие «добро» (используемое исключительно в синтетических умозаключениях) не имеет логического объема (соответствующих созерцаний), по крайней мере, объема, который однозначно указывал бы и исчерпывал содержание данного понятия. Можно сказать, что кантовские принципы «разума» напоминают те первые посылки категорического силлогизма, которые Аристотель рассматривал в «Никомаховой этике» в качестве максим поведения, но при этом не стоит забывать, что Кант приписывал данным принципам, помимо морального, глубоко логическое значение. Синтетическое суждение только тогда есть принцип, когда оно достоверно для любого возможного мира, пускай лишь только мыслимого. Как правило, принципами служат первые посылки синтетического умозаключения, хотя в «паралогизмах» чистого разума это — вторые посылки. Итак, основоположения «разума», согласно Канту, могут только опосредствованно относиться к предметам, соответственно «разум» есть познание посредством одних понятий, посредством синтетических умозаключений или, иначе, «синтетическое знание из понятий».

Принципом «разума» считается первая посылка синтетического умозаключения тогда и только тогда, когда «обусловленное» (субъект окончательного заключения) существует одновременно с целым рядом подчиненных друг другу условий (с целым рядом выводов), т.е. если имеет место *сорит* — цепочка последо-

вательных выводов, завершающаяся одним общим заключением. Например, ряд выводов « \mathfrak{B} есть \mathfrak{A} , \mathfrak{C} есть \mathfrak{B} , \mathfrak{D} есть \mathfrak{C} , \mathfrak{C} есть ..., ..., ... есть \mathfrak{M} , \mathfrak{M} есть \mathfrak{L} ; следовательно, \mathfrak{M} есть \mathfrak{A} » имеет в качестве своего принципа посылку « \mathfrak{B} есть \mathfrak{A} » тогда и только тогда, когда \mathfrak{M} существует лишь одновременно со всеми условиями « \mathfrak{B} есть \mathfrak{A} , \mathfrak{C} есть \mathfrak{B} , \mathfrak{D} есть \mathfrak{C} , \mathfrak{C} есть ..., ..., ... есть \mathfrak{M} , \mathfrak{M} есть \mathfrak{L} ». Таким образом, первая посылка синтетического умозаключения является основоположением лишь внутри системы некоторого множества умозаключений. Синтетический характер такого знания заключается в том, что «обусловленное аналитически относится к какому-нибудь условию, но вовсе не к безусловному», и только совокупность мыслимых условий, актуализированных «разумом», составляет синтетическую безусловность. В связи с такой опосредствующей деятельностью понятия исчезает необходимость его верифицирующего соотнесения с опытом, вернее, данного соотнесения просто уже быть не может, поскольку на стадии «разума» обнаруживает себя чистая достоверность синтетического знания. Ненужность каких-либо верифицирующих процедур и позволяет Канту назвать содержательную логику «разума» *диалектикой* и *логикой видимости*. К тому же, трансцендентальное применение «разума» ведет к *антиномиям*, т.е. к такой достоверности, которую нельзя оценить в терминах истинности или ложности. Таким образом, если в согласии с основоположениями «рассудка» заключается «формальная сторона всякой истины», т.е. достоверность синтетического знания на этой ступени предполагает определенную связь с истинностью, то на ступени мыслительной деятельности «разума» такой связи обнаружить уже нельзя. В последнем случае вступают в свои права чистая достовер-

ность и опосредствование понятием, т.е. имеет место такая всесторонняя логическая обработка содержания посредством умозаключения, что новое содержание, полученное в синтетическом выводе, уже никак не соотносится с реальным опытом, выходит за пределы условий истинности или ложности.

Итак, когда «разум» приобретает самостоятельность и удостоверяет сам себя, т.е. черпает истину из самого себя, что и отличает его от «рассудка», то он оказывается трансцендентным и выходит за пределы опыта. Следовательно, чтобы окончательно не утратить истинность, опосредствующая активность «разума» в процессе познания должна выполнять регулятивную, а не конститутивную функцию; она должна иметь в виду скорее направленность синтетического сорита (последовательности синтетических умозаключений), а не его конечный результат, крайний вывод (в приводимом выше примере это — высказывание « \mathcal{M} есть \mathcal{I} »). И только в практической сфере морали основоположения «разума» могут играть конститутивную роль. К примеру, «свобода», «Бог», «бессмертие души» — это конститутивно созданные трансцендентальные объекты «разума». Следовательно, они не верифицируемы в принципе, хотя в их достоверности можно не сомневаться, коль скоро они составляют основу максим поведения.

Все послекантовские модели трансцендентальной философии создавались в процессе поиска методов, которые позволяли бы разрешать основное противоречие содержательной логики, заключающееся в том, что, хотя крайние выводы синтетического сорита и обладают высшей достоверностью для синтетического знания, тем не менее, они лишены какой-либо истинностной оценки. Таким образом, в основе отхода транс-

цендентализма от кантовского решения проблемы синтетического а priori лежит неприятие идеи, что проблема соединения достоверности и истинности знания может быть решена только в контексте трансцендентального субъекта как статичной, неизменной полноты всего изначально имеющегося знания. Напомним в этой связи, что кантовское решение, объединяя априорный и синтетический аспекты знания, оставляет за пределами этого объединения некий остаток, а именно «*вещь в себе*»: «Все познание остается в пределах субъективности и за этими пределами существует вещь в себе как внешняя»⁶. В результате вполне правомерно представить чистую достоверность «разума» как нечто неистинное и антиномичное, коль скоро за его границами якобы существует принципиально ничем непосредствуемая «вещь в себе», понимаемая в качестве источника никогда неудоверяемой истины. Кроме того, в форме требования использовать исключительно регулятивное применение «разума» как единственно допустимое для познания в конечном счете обнаруживается подчинение более возвышенной деятельности «разума» несамостоятельному «рассудку», ищущему одну непосредственность.

В контексте гегелевского решения проблемы синтетического а priori недостатки кантовской логики можно свести к пониманию *самосознания* как некоей замкнутой структуры, выстраивающей синтетический сорит, внутренне не следуя ему, более того, даже невзирая на то, что цепь синтетических умозаключений есть не что иное, как живая история сознания. Другими словами, самосознание понимается как субстанция, не только лишенная возможности развиваться, но и, по

⁶ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн.3.— СПб.: Наука, 1994.— С. 237.

существо, неспособная иметь собственной истории, т.е. она является не вполне сознательной и свободной, а потому ее можно называть даже «мертвой». Как возможны в таком случае синтетические выводы, коль скоро жизнь сознания, его история не совпадают с потоком синтетических умозаключений, с соритом? Ведь именно в своей истории сознание непосредственно выходит за пределы ограниченного бытия, а поскольку последнее представляет собой присущую сознанию его внутреннюю границу, то и за пределы самого себя, опосредствуя тем самым свою индивидуальную опосредствующую деятельность.

Если воспользоваться терминологией Гегеля, то можно сказать, что «живая» субстанция, будучи у-себя-бытием, вступает в связь с вне-себя-бытием как своим отчуждением и преобразует это внешнее бытие в свободное для-себя-бытие. У Канта же чистый «разум», замкнувшись на себя и став у-себя-бытием, оказывается неспособным выйти за свои рамки к вне-себя-бытию, предоставляя тем самым «вещи в себе» возможность действовать по произволу в царстве мысли, внося туда всякого рода случайности. Легко ведь предположить, что за случайной, неустойчивой истинной должна скрываться еще не открытая достоверность, а, следовательно, «вещь в себе» живет, соотносясь со своей собственной достоверностью, к которой «разум» не имеет никакого отношения. Иными словами, чистый «разум» как способность познания не может отыскать формы для своей свободы, т.е. для-себя-бытия, а значит, никак не может прийти к самому себе (даже для практического «разума» свобода как автономия воли «непознаваема») — «разум» не узнает себя в качестве логического духа природы. Кантовская «вещь в себе» — это та идея, которая не позволяет даже помыслить процесс формирования индивида

и историю духа, ибо в ней обнаруживается непреодолимый рубеж для сознания, для его свободного становления. Не случайно уже ранний Гегель заявляет о необходимости отказа от таким образом понятого теоретического «разума» в пользу практического, поскольку последний может не иметь предела, аналогичного «вещи в себе», а выводы синтетического сорита Гегель трактует конститутивно, т.е. принимает их не только как всецело достоверные, но и как всецело истинные. «Этика станет не чем иным, как завершенной системой всех идей»⁷. Практический «разум» именно поэтому оказался прообразом гегелевского «абсолютного духа» или «живой субстанции», но об этом ниже.

Подводя итог критическому анализу трансцендентальной логики Канта, обратим внимание на два существенных момента.

Во-первых, в связи с концептом «вещи в себе» как внешнего предела познающей способности, или теоретического «разума», Кант предполагает, что чистая достоверность нуждается в дополнительном удостоверении, а именно в критерии истинности или ложности. В противовес этому вся последующая трансцендентальная традиция будет придерживаться точки зрения, что чистая достоверность синтетического знания, так же как и чистая достоверность аналитического знания, изначально содержит в себе удостоверяющую истинность. В результате оказывается не актуальным разделение знания на синтетическое и аналитическое. (У Канта, напомним, основным критерием такого разделения выступал тот факт, что лишь досто-

⁷ Гегель Г. В. Ф. Первая программа системы немецкого идеализма // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т.1 / Сост., общая ред. и вступит. статья А. В. Гулыги.— М.: Мысль, 1970.— С. 211.

верность аналитического знания есть истина во всех возможных мирах.) Как заметил Шеллинга, «все наше знание состоит из одних синтетических положений»⁸. Итак, утверждение достоверности синтетического знания как его изначальной истинности — исходный пункт расхождения последующей трансцендентальной традиции с кантовской логикой и отказа от идеи «вещи в себе».

Во-вторых, как мы видели, «вещь в себе» сдерживает возможности развития сознания, следовательно, какая-либо содержательная эволюция познавательной способности оказывается невозможной и невысказанной. Данная способность трактуется Кантом как раз и навсегда данная, а потому познавательные способности вполне можно исследовать до опытного их применения — факт, над которым неоднократно иронизировал Гегель. Все представители трансцендентальной философии сходятся в том, что атрибутивной фундаментальной характеристикой познающего сознания (нетавтологического мышления) является способность к свободному развитию (иметь «образование»), что делает необходимым анализ познавательных сил «разума», а значит, и его синтетического а priori с точки зрения истории сознания. Последовательность синтетических умозаключений призвана запечатлеть историю сознания безотносительно к тому, представит ли эта история в виде смены этапов познавательного процесса — и тогда субъектом истории оказывается человеческий дух, или же в виде смены этапов эволюции природы и социума — и тогда субъектом истории оказывается мировой дух.

⁸ Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. : Пер. с нем. Т.1 / Сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга.— М.: Мысль, 1987.— С. 248.

Понятие трансцендентального субъекта и проблема историчности чистого сознания

Вполне очевидно, что посткантовский трансцендентальный субъект (например, абсолютный дух Гегеля) стал трактоваться в дальнейшем в качестве логической формы синтетического умозаключения. В этой связи вполне уместным является критический анализ распространенных в современной философии предрассудков относительно понятия трансцендентального субъекта как главной предпосылки философии трансцендентализма. К примеру, один из таких предрассудков вполне очевиден в представленной в работе **Мераба Мамардашвили «Классический и неклассический идеалы рациональности»** (1984) идее, что *трансцендентальный субъект* надындивидуален, самотождествен в пространстве и времени. Представляется, что в данном случае имеет место, во-первых, явная экстраполяция понятия внешнего наблюдателя ньютоновской физики в сферу чисто логических начинаний трансцендентальной философии и, во-вторых, не вполне правомерная интерпретация трансцендентального субъекта (по Гегелю, он не более чем бесконечный синтетический сорит) как внешнего наблюдателя. С позиций классики мы действительно «не видим сознания», но мы также «не видим» и закона исключенного третьего. Мамардашвили исходит из очевидного утверждения, что трансцендентальное сознание обеспечивает «самореферентность» любых феноменов, являясь тождественным и непрерывным в пространстве и времени. Однако вывод из этой посылки, а именно что трансцендентальный субъект составляют «сверхэмпиричные непрерывные акты созна-

ния», принять трудно, поскольку, как представляется, это ведет к несколько упрощенному толкованию «сознания» как именно человеческого сознания, которое тем самым оказывается надэмпирическим. Наше заключение подтверждается последующими рассуждениями Мамардашвили, в частности, относительно того, что «самореферентность» явлений состоит в том, что они «полностью пространственно выражены в своем содержании», а обеспечивают это установленные трансцендентальным сознанием «однородность... пространства наблюдения и универсальность его условий». Это очевидная экстраполяция идей классической механики, согласно которой внешний наблюдатель вполне способен найти для себя такую внешнюю по отношению к объекту пространственно-временную систему отсчета (абсолютные пространство и время), что принцип причинности, понятый в духе классического каузального детерминизма, оказывается универсальным. Иными словами, предполагается, что на основе этого принципа возможно физико-математическое описание любого физического явления.

Что же в действительности представляет собой трансцендентальный субъект? «Сознание», в том смысле, как оно понимается в философии трансцендентализма, следует скорее называть субъектом «логическим», нежели человеческим, или, точнее, логической формой, определяющей направленность потока синтетических умозаключений, т.е. формой всякого интеллектуального опосредствования. «Сущностно человек есть как дух не непосредственно, а как возвращение в себя. Это движение опосредствования есть существенный момент духа»⁹. Трансцендентальный субъект соответственно «не некая абстракция от

⁹ Hegel G.W.F. Die Vernunft in der Geschichte.— Berlin, 1996.— С. 57.

человеческой природы, а полная индивидуальность, деятельность, простая жизненность: сознание, однако, также есть предмет,— и это есть наличное бытия духа иметь самого себя своим предметом»¹⁰.

Если какие-то высказывания включены в последовательность синтетических выводов, то эта связь непременно должна удерживаться «сознанием», поскольку сама по себе она не очевидна и для ее демонстрации необходимы некоторые дополнительные сведения, которые как раз и свидетельствовали бы о включении высказываний в общее направление логического интереса, т.е. о том, какой общей направленности синтетического сорита они подчинены. В свою очередь, для прояснения общей для высказываний цепочки синтетических умозаключений нужно актуализировать «трансцендентальное сознание» как логическую форму синтетического сорита. Другими словами, раскрыть смысл содержательного умозаключения можно только изнутри упорядоченной совокупности всех возможных синтетических выводов (у Канта, как и у Гегеля,— изнутри «разума», т.е. системы синтетических умозаключений или опосредствующих друг друга понятий). Самостоятельная явленность содержания некоторого умозаключения немислима, поскольку оно просто-напросто теряется вне своей логической формы, т.е. вне «сознания», канализирующего синтетические сориты, включающие данное умозаключение. Само же «сознание», или *абсолютный дух*, т.е. трансцендентальный субъект в понимании Гегеля, собственным развитием (особой направленностью сорита) создает не только так называемую «систему», но и «науку» вообще, охватывая и объясняя собой все содержательное знание. «Мысль, что истинное действитель-

¹⁰ Ibid.— С. 54.

но лишь как система, или что субстанция по существу есть субъект, выражена в представлении, что абсолютное есть дух. Дух, который разившись таким образом знает себя, как дух, есть наука»¹¹.

Тот факт, что трансцендентальное сознание есть чисто «логический» субъект, можно проиллюстрировать, используя более точную терминологию **Людвига Витгенштейна**. В качестве логической формы потока возможных выводов, или, иначе, в качестве логической формы, ограничивающей коммуникативную общность, т.е. суживающей горизонт общих ходов построения осмысленных выражений, он рассматривал систему практически оправданных конвенциональных истин, называемую им «языковой игрой». Можно сказать, что «языковая игра» — лишь иное название для трансцендентального субъекта, лишенное, однако, «субъективной» окраски. При этом оказывается вполне очевидным, что, будучи сугубо логическим понятием, трансцендентальный субъект вовсе не является надэмпирическим. Ведь никто не утверждает, что тождественно истинные высказывания логики надэмпиричны. Отличие таких достоверных высказываний от вероятностных состоит только в том, что они, в рамках определенной языковой игры, обладают выделенным значением.

Итак, в противовес концепции Канта, последующая философия трансцендентализма проблему синтетического а priori стала решать, обращаясь к содержательным моментам истории «сознания», что выдвигает на передний план концепт историчности. Это уже не «трансцендентальное единство апперцепции» как высшая логическая форма априорных синтетических

¹¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.— СПб.: Наука, 1994.— С. 23.

суждений, а некий дух, определяющий общую направленность синтетических умозаключений, иными словами, обладающий своей особой логической историей. Причем такая история совпадает с природными процессами вплоть до изоморфизма. Тема историчности предельно близка содержательной логике. В истории как системе знания нет и не может быть стандартной верификации (исторические события не повторяются), а потому историк, чаще всего неосознанно, прибегает к диалектике понятия. Иными словами, ни одна «истина» истории, зафиксированная в некотором предложении, не очевидна без прояснения того синтетического умозаключения, благодаря которому эта истина была актуализирована, стала действительной, т.е. синтетически истинной (как эмпирический факт, выступающий элементом реального синтетического умозаключения) и достоверной (в сознании историка). Любое такое предложение нуждается в дополнительной интерпретации, в конвенциональном признании способа видения истории (синтетического сорита), который представлен в данном предложении. Проще говоря, никакой внеземной разум не сможет понять даже элементарного земного учебника истории, будучи вне того эмпирического опыта, из которого человек черпает синтетическое a priori, свои содержательные умозаключения. Чтобы понять человеческую историю, овладеть диалектикой ее понятия, инопланетный разум должен сначала стать человеческим «сознанием» и, пережив все конвенциональные истины, погрузиться в «традицию» (в гадамеровском смысле этого слова). Синтетические умозаключения в историческом знании обнаруживают себя хотя бы уже тем, что историк должен в одно и то же время уметь видеть и общее, и частное.

Особенно наглядно совмещение идеи историчности (прогрессивной текучести «сознания») с идеей син-

тетического а priori представлено в философии **баденской школы неокантианства**. Баденцы интерпретировали априорный синтез в качестве «ценности», преднаходимой в истории, а тем самым и в культуре вообще, что позволило представить трансцендентальную философию в качестве «науки об общеобязательных ценностях»¹². Данный подход обосновывается следующим образом. Хотя любая «ценность» содержит в себе сугубо синтетическое знание, она, тем не менее, логически и гносеологически предшествует как человеческому субъекту (субъект с его биологическим субстратом — это ведь не «сознание»), так и действительности в целом с ее господством случая. Для «ценности», именно как «ценности», вопрос о ее специфицированности в формах субъектной или объектной заданности лишен какого-либо смысла: «ценность» ведь — это форма содержательного знания, или чисто логическая сущность. Что касается «исторического развития», то оно может быть истолковано исключительно как «процесс окристаллизации ценностей» (**Риккерт**), а это означает, что достоверность синтетического знания способна являть себя непосредственно, тогда как у Канта, напомним, она обнаруживает себя только посредством умозаключения, в то время как непосредственность (истина) полагается детерминированной случаем. Иначе говоря, синтетические умозаключения, в отличие от аналитических, не могут, согласно Канту, иметь адекватных созерцаний — трансцендентальные идеи (логическая форма синтетических умозаключений) по объему пусты.

Баденцы предлагают различать объективную «ценность» и субъективный акт отнесения к ценности, или «оценку». «Оценка» — лишь конкретная демонстрация

¹² Виндельбанд В. Прелюдии.— СПб., 1904.— С. 73.

логической формы синтетического умозаключения для некоторого содержательного утверждения, «ценность» же — это синтетическое умозаключение как таковое. «Проблема ценности есть проблема значимости (*Belutung*) ценности, и этот вопрос ни в коем случае не совпадает с вопросом о существовании акта оценки»¹³. Что касается *видов оценки*, то они выделяются с точки зрения характеристики феномена как (1) истинного или ложного в «логическом суждении», (2) хорошего или дурного в «этическом суждении» и (3) прекрасного или безобразного в «эстетическом суждении». «Оценка», таким образом, есть высказывание, проясняющее функцию синтетического умозаключения относительно определенного синтетического единства, иначе говоря, показывающее «правомерность или неправомерность» совершаемого в конкретном суждении «соединения представлений» в свете той или иной «ценности». При этом «представления появляются и исчезают», философия же исследует «ценность» в «оценках», т.е. выделяет форму умозаключений в синтетическом многообразии.

Обнаружение все новых и новых «ценностей» как задача трансцендентальной философии есть исследование, осуществляемое посредством прояснения отношения оценивающего «сознания» к ряду феноменов, поскольку именно такое «сознание», подводя феномены под «ценность», определенным образом направляет их в синтетическом сорите. В этом смысле «ценность» есть регулятивная идея, т.е. самообоснование направленности логического интереса, а именно самообоснование связи индивидуальной причины и индивидуального действия. Поэтому для demonstra-

¹³ Риккерт Г. О понятии философии // Логос. Кн.1.— М., 1910.— С. 110.

ции достоверности синтетического знания требуется не столько «эмпирическое», сколько, в качестве необходимого идеала, «нормальное сознание» (трансцендентальный субъект, в терминологии Вильгельма Виндельбанда), т.е. сознание, способное осуществить «абсолютную оценку» (построить или воспроизвести любой диалектический сорит), прояснить любую логическую форму синтетического умозаключения, осветить всякую «ценность». Именно в этом смысл положения Виндельбанда: «признание нормального сознания есть предпосылка философии»¹⁴. «Эмпирическое сознание», совершая «оценку» и тем самым априорно синтезируя «представления», черпает эти свои возможности из «абсолютной оценки», а потому признание «нормального сознания» есть не что иное, как утверждение действительности логики трансцендентальной философии. «Принципы абсолютной оценки» — это «подлинный предмет философии»¹⁵, так как в них имеет место выход за рамки непосредственной «ценности» и непосредственной «оценки» к моменту логического опосредствования.

Базируясь на «принципах абсолютной оценки» как общем методе, баденские неокантианцы выделяют также два более частных метода: генерализирующий и индивидуализирующий, которые формируют соответственно логическую структуру в науках о природе и в науках о духе. *Генерализирующий метод* отражает прогрессивное движение «сознания», отчужденного во вне-себя-бытие и не возвратившегося к себе обратно, он предполагает возможность непрерывного, не меняющего сути, возвращения. По существу, его трансцендентальной основой является, как сказал бы Гегель,

¹⁴ Виндельбанд В. Прелюдии.— С. 89.

¹⁵ Там же.— С. 61.

«дурная бесконечность», т.е. не имеющий конца прогресс опустевшего «сознания». *Индивидуализирующий же метод* обладает, с позиции духа, позитивным характером, выступая надежным способом отделения «ценностей» от культурных объектов,— с помощью этого метода отыскиваются «единичные исторические ряды развития». Следовательно, индивидуализирующий метод может быть назван «истинной бесконечностью», поскольку в нем отображается прогресс «сознания», где устраняется разрыв между духовным бытием-у-себя и отчужденным в природу вне-себя-бытием и тем самым обнаруживаются «ценности», или ступени «сознания», каждый раз отменяющие своей априорной истиной «дурную бесконечность». Соответственно имеет место осмысленное движение синтетического сорита.

Особенность предложенного баденской школой решения проблемы синтетического а priori заключается в том, что, следуя как общему, так и индивидуализирующему методу, «ценности» мы находим в виде некоторой высшей инстанции, следовательно, вывести их априорно, не прибегая к опытной данности, никак нельзя. Вот почему использование методов баденцев немыслимы вне истории культуры как их содержательной предпосылки. В процессе «постоянного уяснения нормального сознания» и его актуализации, причем обязательно темпоральной, как раз и обнаруживаются те ценностные, исторические контексты, которые непосредственно обуславливают проявление интереса трансцендентального субъекта. В дальнейшем подобные подходы окажутся близкими **Дильтею** и **Гуссерлю**. С другой стороны, представители **марбургской школы неокантианства** будут описывать темпоральную природу сознания как трансцендентальное условие математических последовательностей, а не исторических рядов развития. Во всех этих системах

будет акцентироваться момент непосредственности синтетических выводов, момент же опосредствования впервые был исследован Фихте.

В философии **Иоганна Готлиба Фихте** — более раннем варианте решения проблемы априорного синтеза — еще не рассматриваются трансцендентальные закономерности исторической жизни, поскольку «сознание» трактуется в виде «самосознания» — самопрограммирующегося потока умозаключений, чуждого всякой описательности. Начинает Фихте с того, что «самосознание», будучи истинным синтетическим суждением а priori, обладает достоверным синтетическим знанием, цель же трансцендентальной философии — познание этого знания. Таким образом, трансцендентальная философия есть «наукоучение» (знание о знании). Первым принципом «наукоучения» Фихте называет положение: «я» есть «я». Это положение дает не просто непосредственность, но уже опосредствованную непосредственность — ведь чистое «я», которое само себя здесь манифестирует, «никогда не бывает другим», иначе говоря, оно суть «полная абсолютная одинаковость»¹⁶ — бытие-при-себе. Данному принципу противостоит «чувство и представление», т.е. то, сущность чего заключается в многообразии, во вне-себя-бытии. «Сознание», в свою очередь, стремится модифицировать это многообразие, привести его к соответствию со своей формой, т.е. к соответствию с чистой (опосредствованной) непосредственностью. Благодаря процессу выявления «сознания» во всем постигнутое вне-себя-бытие принимается обратно в «самосознание», возвращается к внутри-себя-бытию, причем непосредствен-

¹⁶ Фихте И.Г. Несколько лекций о назначении ученого // Соч.: В 2 т. Т.2 / Сост. и примечания Владимира Волжского.— СПб.: Мифрил, 1993.— С. 35.

ность «сознания» оказывается принципом его опосредствования — в «сознании» демонстрируются специфические ряды синтетических умозаключений.

У Фихте процесс самообнаружения «сознания» интерпретируется как *«назначение человека»*. «Назначение человека», его историческая телеология, состоит, во-первых, в стремлении «сознания» достичь согласия с самим собой и, во-вторых, в достижении согласования вещей с тем, какими они должны быть. Для конкретного человека такая «разумная жизнь» оказывается «жертвой роду» — отказом от собственной индивидуальности (единичный субъект, делаясь чистым «я», вынужден жертвовать эмпирическими истинами ради высшей достоверности).

Вариант синтетического а priori Фихте имеет ряд недостатков. Хотя непосредственность (конкретное наполнение синтетического умозаключения) и понимается как логическая сущность, не чуждая опосредствованию (логическим функциям синтетического умозаключения), в «наукоучении» по-прежнему нет обращения непосредственности в опосредствованность. «Сознание» сохраняет статус единичного действительного «самосознания», которому принадлежит достоверность, и не переходит к сущности, к субстанции, к тому, что содержит априорную истину, т.е. не переходит к содержательному аспекту синтетических умозаключений и реальным элементам последовательности синтетических умозаключений. Другими словами, «самосознанию» не достает такого эмпирического опыта, который давал бы, помимо достоверности, заверяемой «сознанием» только потому, что оно есть, также чистые, незамутненные случайностью истины, отражающие собой исторический ход «сознания». Ведь если достоверность, или опосредствованная непосредственность, есть атрибутивное свойство «сознания» вообще

(безотносительно к его истории), то априорная истина синтетического знания (конкретный синтез содержательного умозаключения) — эта та или иная ступень в прогрессивном движении «сознания», т.е. в потоке синтетических выводов. Несмотря на то что впервые в истории философии принцип опосредствованной непосредственности дан у Фихте в своей чистоте, он не сопровождается учением о субстанции, об априорной истине, о том, каким образом осуществляется конкретный синтез в сорите. «Фихте сделал попытку дать философию, вылитую совершенно из одного пучка, не заимствуя ничего извне, ничего эмпиричного»¹⁷. Итак, «сознание» как абсолютное для-себя-бытие оказалось вне субстанциальности в-себе-бытия, что не позволяет ему вернуться к логической чистоте исторических переходов внутри духа. Обладая достоверностью самого себя, такое «самосознание», тем не менее, не в силах предъявить себе истину — синтетический сорит только кружит вокруг исковой содержательности.

В трансцендентальной философии априорная истина необходима в не меньшей степени, чем достоверность. Только на таком основании могут быть рассмотрены вместе тема историчности и тема синтетического а priori (в виде специфического априорного синтеза — как синтетический сорит). Решение этой проблемы могло быть возможным только посредством соединения кантовского «рассудка» с кантовским «разумом», так чтобы последний поглотил в своей истории «вещь в себе». У Фихте, в многообразных связях между «я» и «не-я», отслеживается лишь опосредствованная непосредственность «самосознания», т.е. достоверность без истины, а значит, без логической истории, описывающей путь от «в-себя» к «для-себя», затем от этого

¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3.— С. 276.

«для-себя», представленного как «в-себе», к следующему «для-себя» и т.д. В «наукоучении» «это поступательное движение от одной определенности к другой есть только анализ с точки зрения сознания, а не переход, совершающийся в себе и для себя»¹⁸. Соответственно «наукоучение» («сознание о сознании») вполне может называться «искусственным сознанием».

Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг, продолжая линию фихтевского трансцендентализма, также начинает с утверждения: «я» есть «я» ($\mathcal{A} = \mathcal{A}$), называя это «тождественностью мышления» и *формой безусловности всего аналитического знания*. Поскольку «всякое изначальное знание выходит за пределы тождественности мышления»¹⁹, задачей трансцендентальной философии является отыскание точки соприкосновения «тождественного» как опосредствованной непосредственности и синтетического как исторического опосредствования. Таким образом, «тоска по содержанию истины», усматриваемая Гегелем в философии Шеллинга, состоит в стремлении объединить опосредствование с непосредственностью. «Вся жизнь природы, равно как и духа, есть опосредствование внутри себя, и к этому и перешла шеллинговская философия»²⁰. Искомое единство опосредствования с непосредственностью обнаруживается в «чистом сознании» (по Гегелю — в абсолютном духе), которое следует отличать от «эмпирического сознания» — ведь оно еще не завершило свою историю и не вернулось пока к себе. Отличительная особенность «чистого сознания» — тождество мышления с его предметом, по-

¹⁸ Там же.— С. 280.

¹⁹ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.— Т.1.— С. 271.

²⁰ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.3.— С. 284.

скольку в нем деятельность «я» и само «я» как объект «сознания» абсолютно едины. Итак, полагание единства опосредствования и непосредственности — главное достижение шеллинговского варианта трансцендентальной философии.

Очевидным недостатком трансцендентального идеализма Шеллинга является то, что он выстраивается на принципах интуиции, а не логики, вследствие чего субстанциальное знание (момент исторического опосредствования) не может достичь ступени понятия с его «осознанным» механизмом опосредствования. Диалектическая логика **Георга Вильгельма Фридриха Гегеля** устраняет данный недостаток, завершая традицию классической трансцендентальной философии и поднимая учение о синтетическом *a priori* до уровня науки.

Согласно Гегелю, достоверным и априорно истинным синтетическое знание может быть только в том случае, если оно не выходит за пределы самого себя и если понятие соответствует предмету, а предмет — понятию. Достигается это на основе диалектики понятия, т.е. определенной последовательности синтетических умозаключений, реконструируемой на базе гегелевского метода. Во-первых, определенность момента достоверности знания являет себя как предмет, внеположенный понятию, причем такой, что его инобытие в отношении духа полагается именно для понятия — имеет форму бытия-для-другого, т.е. средства. В этой ситуации имеет место проверка — соответствует ли предмет своему понятию. С другой стороны, определенность момента достоверности знания обнаруживает себя как понятие, инобытие которого в отношении духовной потенции предмета выражается для предмета, так что при такой проверке определяют, соответствует ли понятие своему предмету. Во-вторых,

при первом виде проверки устанавливают, что понятие содержит субстациональный момент в-себе, т.е. момент априорной истины. С другой стороны, сама возможность проведения второго вида проверки предполагает, что предмет имеет внутри себя глубину сущности, или бытие-в-себе, иначе говоря, несет истину. В-третьих, совмещение первого и второго умозаключений с их двумя разновидностями (диалектика предмета и диалектика собственно понятия) ведет к тому, что, с одной стороны, форма бытия предмета для понятия должна характеризоваться как такое бытие-в-себе понятия, которое не является в-себе как таковым, но лишь тем в-себе, которое есть для духа, т.е. для нас. В свою очередь, форма бытия понятия для предмета должна характеризоваться как в-себе предмета, также являющегося всецело для духа, для «сознания».

Из последнего (третьего) умозаключения можно сделать два вывода. Во-первых, предмет и понятие оказываются не внешними друг другу, поскольку они опосредствованы «духом» (суть для-себя), ведь и предмет и понятие — бытие для духа. Соответственно дух совершает познавательное движение исключительно в себе самом, превращая в-себе (достоверность, или непосредственность, называемую «знающей самостью») в соответствующую ему форму для-себя (истину, или опосредствованность). Во-вторых, оказывается очевидным, что как предмет, так и понятие имманентны прогрессивному движению «сознания», которое, соотнося предмет и понятие, проверяет сугубо само себя. Благодаря этим проверкам идет накопление априорных истин, другими словами, обнаруживая в-себе-бытие только как бытие для нас, мы вместо старой истины находим новую и более возвышенную — более чистое в-себе, более совершенную субстанцию.

Первый вывод приводит к понятию (1) *абсолютного духа* (трансцендентального субъекта, неотделимого от своей истории), когда в прогрессивном движении «сознания» усматривается тождество начала и результата, становления и цели, т.е. круг «истинной бесконечности», здесь субстанция (непосредственность) является субъектом (опосредствованием), а субъект — субстанцией. В данном случае, любой возможный синтетический сорит оказывается всякий раз уже построенным. В итоге имеет место «превращение указанного в-себе в для-себя, субстанции в субъект, предмета сознания в предмет самосознания, т.е. предмет в такой же мере снятый, или в понятие. Это движение есть возвращающийся в себе круг, которое свое начало предполагает и только в конце его достигает»²¹. Второй вывод подводит к идее (2) «*образования духа*», которое, хотя и осуществляется изнутри самого себя без каких-либо внешних вмешательств, тем не менее, имеет достаточно длительную историю. В диалектическом движении «образования» («феноменологии»), совершаемом сознанием в самом себе, меняется не только предмет (его истина), но и знание (критерий истины, конкретный способ соотнесения предмета и понятия, направленность сорита). Это диалектическое движение Гегель называет «опытом». Логическая структура «опыта» состоит в осознании того, что новый предмет заключает в себе ничтожность предыдущего, точно так же и новая форма существования «сознания» является более совершенной. Другими словами, с каждым новым умозаключением синтетический сорит становится все более содержательным. Важно не упустить, что «этот путь к науке», который «сознание» проделывает в «феноменологии», «сам уже есть на-

²¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.— С. 25.

ука», а «опыт, который сознание совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа»²². Философия, таким образом, есть высшая ступень в саморазвитии сознания, или, по словам **Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера**, «философия есть... высшее мышление с высшим самосознанием»²³.

Итак, прогрессирующее движение «сознания» вобрало в себя как момент историчности (опосредствования), так и момент априорного синтеза, или достоверности (непосредственности), принимая вид особым образом направленного безусловного синтетического сорита. Это движение Гегель называет диалектикой понятия главным образом потому, что в диалектическом процессе наблюдаются не только становление собственно «сознания», но и становление самости предмета. Другими словами, диалектический процесс — это процесс изнутри субъекта, движение в у-себя-бытии духа; понятие же соответствует определенным ступеням постигающего себя «сознания», ведь субъект познает в понятиях, а не в представлениях или в «предметах».

Таким образом, основными идеями трансцендентальной философии являются: (1) идея **синтетического a priori** (спекулятивного понятия), в которой объединяются аспекты достоверности и истинности содержательного знания, а также объясняется феномен априорного синтеза; (2) идея **нетавтологического мышления** — саморазвивающегося трансценден-

²² Там же.— С. 31.

²³ Schleiermacher F. D. E. Dialektik (1814/15), in: Schleiermacher, Friedrich: Dialektik: (1814/15). Einleitung zur Dialektik: (1833) / Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. von Andreas Arndt.— Hamburg: Meiner, 1988.— С. 3.

тального субъекта, в котором совмещаются моменты непосредственности (достоверности как замкнутой полноты «сознания») и опосредствования (истинности как историчности «сознания»). Например, в философии Гегеля эти идеи понимаются следующим образом. Если (1) «абсолютный дух» обозначает гипотетически полагаемый предел чисто логического процесса априорного синтеза, а следовательно, и наивысшее синтетическое *a priori*, наивысшее спекулятивное понятие, т.е. абсолютно все выстроенные диалектические выводы, то (2) «образование духа» представляет собой сам этот процесс, дающий целое многообразие априорных синтетических суждений в потоке содержательных умозаключений. Понятия синтетического *a priori* и нетавтологического мышления — это две ключевые категории трансцендентальной философии, которые с развитием идей трансцендентализма претерпели значительное переосмысление. Различие в их понимании будет прослеживаться в последующих главах.

Контрольные вопросы

- Чем отличается трансцендентальная традиция философии Нового времени от традиции механицистской?
- Какую основную теоретическую задачу ставит перед собой трансцендентальная философия?
- Что такое синтетическое *a priori*?
- Что является, по Канту, высшим основоположением синтетического знания и высшим основоположением аналитического знания?
- Чем отличается «разум» от «рассудка»?
- Что такое трансцендентальный субъект и в чем его «историчность»? Как последний момент связан с понятием сорита?
- В чем заключается преемственность классических трансцендентальных программ?

ЧАСТЫ

КЛАССИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

ГЛАВА 2. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СОДЕРЖАТЕЛЬНАЯ ЛОГИКА

Тема: Основными версиями классической модели трансцендентальной философии являются: (а) трансцендентальная логика Канта; (b) диалектика Шлейермахера; (с) философия тождества, в свою очередь, включающая наукоучение Фихте, систему трансцендентального идеализма Шеллинга и феноменологию духа Гегеля, и, наконец, (d) гегелевская диалектическая логика. В данных версиях в основном предлагались чисто логические методы выведения и классификации разнообразных форм синтетического а priori, для чего использовалась так называемая метафизическая логика — специально разработанная, с целью дискурсивного упорядочивания материала, привносимого чувственным созерцанием, система содержательной логики. При этом предполагается что подобная логика совпадает в конечном счете с теорией познания и онтологией. Нетавтологическое мышление рассматривается в метафизической логике в качестве трансцендентального субъекта — логической формы любых возможных бесконечных синтетических выводов.

В качестве базисной парадигмы классической трансцендентальной философии выступает *метафизическая логика* — металогическое учение, согласно которому познающий субъект занят исключительно логической обработкой данных чувственного опыта, а пото-

му теоретическая задача логики заключается в соответствующей интерпретации понятий по определенным правилам. Соответственно та или иная система содержательной логики и предназначена задавать некоторый комплекс подобных правил. В качестве основных версий метафизической логики могут быть названы трансцендентальная логика **Канта**, трансцендентальная диалектика **Шлейермахера**, наукоучение **Фихте**, система трансцендентального идеализма **Шеллинга**, а также две системы **Гегеля**: феноменология духа и диалектическая логика. Все представители классического трансцендентализма в качестве базового логического исчисления использовали одну и ту же систему — логику **Аристотеля**, предлагая, однако, различные варианты ее содержательной интерпретации. Металогический (логико-содержательный) статус данных систем подчеркивается тем, что ключевыми их категориями служат понятия (1) синтетического а priori и (2) трансцендентального субъекта, т.е. (1) содержательного вывода и (2) нетавтологического субъекта. Заметим, что последний представляет собой не что иное, как логический комплекс, требующий содержательного наполнения. Очевидно также, что названные категории как таковые в силу их чисто семантической нагрузки не могут принадлежать формально-логической системе.

Забегая вперед, подчеркнем, что принципы метафизической логики были подвергнуты в современной философии ожесточенной критике по нескольким направлениям. Так, представители логического позитивизма, разделявшие общую идею метатеоретической части метафизической логики, а именно допущение, что интерпретировать логические выражения следует на материале чувственного опыта, тем не менее, отрицали правомерность построений самой метафизической логики, поскольку сомневались в логической

ценности ее базовой теории — логики Аристотеля. Например, **Бертран Рассел** писал о логической несостоятельности субъект-предикатного суждения и не считал Аристотеля великим логиком, не говоря уже о Канте и Гегеле.

В свою очередь, представители трансцендентальной прагматики (**Карл Отто Апель**, **Юрген Хабермас** и др.), наоборот, не имея ничего против исчисления имен, выступили оппонентами метатеоретической части метафизической логики, предложив использовать в качестве метатеории формальных систем различные варианты современной неформальной логики. Разновидностью последней является и теория речевых актов **Джона Остина**. Неформальная логика получает при этом особую, «трансцендентальную», интерпретацию, поскольку коммуникативная теория истины и смысла сменяет в ней традиционную референциальную теорию.

В этой главе будут рассматриваться различные варианты метафизической логики, и начнем мы с трансцендентальной логики Канта — основоположника новой для того времени логической метатеории.

Трансцендентальная логика Канта

Ключевые слова: синтетическое суждение a priori, трансцендентальное познание предметов, априорные формы чувственного созерцания, чувственность, рассудок, аналитика понятий, категории, трансцендентальная дедукция, трансцендентальное единство апперцепции, аналитика основоположений, трансцендентальный схематизм, амфиболия рефлексивных понятий, трансцендентальная диалектика, умозаключение, принцип, трансцендентальная идея, синтетический сорит, идеал чистого разума.



Иммануил Кант

Назначение трансцендентальной философии **Иммануил Кант** усматривает, во-первых, в установлении источника человеческого знания, во-вторых, в определении объема возможного и полезного применения всякого знания и, в-третьих, в выявлении границ разума. Все три аспекта неотделимы друг от друга и выражают некую общую задачу.

Начнем с установления источника знания и затем покажем связь этого аспекта трансцендентальной философии с другими. Вполне очевидно, что по своему источнику знание бывает чувственным и рассудочным. Чувственное знание, согласно Канту, является *апостериорным*, что и означает обусловленность его содержания чувственным опытом; рассудочное — *априорным*, что означает безусловную независимость содержания знания от всякого опыта. В свою очередь априорное знание может быть чистым и эмпирическим. Оно *чисто*, если к нему не примешано ничего эмпирического, и *эмпирично* в противном случае. Признаками априорного знания считаются необходимость и строгая всеобщность. Так, в опыте вовсе не встречается необходимость как таковая и обнаруживается только «условная и сравнительная всеобщность», допускающая возможность исключения (по логическому квадрату), поскольку выражает лишь индуктивное повышение значимости суждения вплоть до всеобщности.

С точки зрения его применения знание, полагает Кант, бывает аналитическим и синтетическим. Если его применение не зависит от данных опыта, то оно *аналитично*, если же зависит — *синтетично*. В соответ-

ствии с этими видами применения существует и два вида суждений. В *аналитическом суждении* предикат P принадлежит субъекту S как имплицитно в нем содержащийся. «В аналитическом суждении я остаюсь при данном понятии, чтобы извлечь из него что-то. Если аналитическое суждение должно быть утвердительным, то я приписываю понятию только то, что уже мыслилось в нем; если суждение должно быть отрицательным, то я исключаю из понятия только то, что противоположно ему. В синтетических же суждениях я должен выйти из данного понятия, чтобы рассмотреть в отношении с ним нечто совершенно другое, нежели то, что мыслилось в нем, это отношение никогда поэтому не может быть ни отношением тождества, ни отношением противоречия, и из такого суждения самого по себе нельзя усмотреть ни истинности его, ни ошибочности»²⁴.

В *синтетическом суждении* понятие P находится вне понятия S , хотя каким-то образом с ним и связано, другими словами, между ними нет отношения включения, но они, тем не менее, пересекаются (см. рис. 1). В синтетических суждениях предикаты приписываются чему-то внеположенному, т.е. тому, что не мыслится в самих предикатах.

Согласно Канту, аналитические суждения выполняют «поясняющую» функцию, синтетические — «расширяющую». В аналитическом суждении предполагается субординация понятий — включение одних в другие (см. рис. 2), а потому предсказание ничего не добавляет к понятию S из того, что в нем потенциально уже не содержалось бы. Следовательно, из аналитических суждений логически можно вывести только

²⁴ Кант И. Критика чистого разума.— С. 132.

аналитические, иными словами, суждение безусловно необходимо, если оно само выведено из необходимых суждений. В синтетическом суждении понятие \mathfrak{P} уже не является родовым понятием по отношению к понятию \mathfrak{S} . Например, высказывание «все тела протяженны» (тело — это то, что по определению имеет объем) представляет собой аналитическое суждение, тогда как высказывание «все тела имеют тяжесть» есть синтетическое суждение. Синтез предиката тяжести с понятием тела возможен лишь благодаря опыту, в котором эти понятия обнаруживаются как имеющие общее основание, хотя они и не содержатся друг в друге. Соответственно легко продемонстрировать, как синтетическая и аналитическая составляющие, т.е. две стороны применения всякого знания, непосредственно связаны с его источником. Любое апостериорное знание является синтетическим, т.е. его применение всегда будет опытным, а любое аналитическое — априорным, иначе говоря, аналитическое применение нашего знания никак не зависит от чувственного опыта; следовательно, оно призвано давать исключительно априорные понятия и суждения.

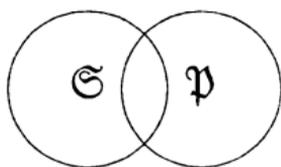


Рис. 1

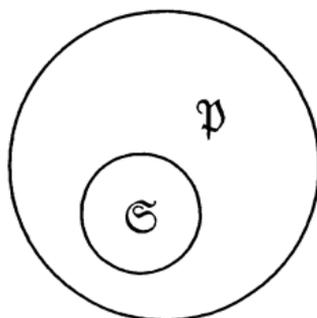


Рис. 2

Можно ли сказать, что всякое синтетическое знание является апостериорным, а всякое априорное — аналитическим? Кант отрицательно отвечает на данный вопрос и выделяет еще один класс суждений — *априорные синтетические*, в которых содержание одного из понятий включает в себя содержание другого, однако подобное включение не может быть удостоверено никаким опытом, т.к. объемы субъекта и предиката лишь пересекаются. Например, суждение «все, что происходит, имеет причину» не является аналитическим, но при этом оно выражает необходимость и строгую всеобщность — все то, что не может быть дано в опыте. Все арифметические и геометрические положения с этих позиций одновременно априорны и синтетичны. Например, сумму чисел невозможно получить, не прибегнув к созерцанию, несмотря на то, что результат правильного сложения является необходимым и всеобщим. Точно так же созерцание требуется, например, для такого геометрического суждения, как «прямая линия есть кратчайшее расстояние между двумя точками». Ведь «прямая» — это качественное понятие, а «расстояние между двумя точками» — количественное. Точно так же одновременно априорны и синтетичны и положения естествознания. Например, суждение «при всех изменениях телесного мира количество материи остается неизменным» не аналитично, тем не менее оно обладает всеобщностью и необходимостью.

Понятие *синтетического a priori* является основным понятием послекантовской метафизической логики. Оно выражает такой способ логической обработки чувственного опыта, в результате которого его исходное содержание получает не только новую форму, но и качественно переструктурируется. Построение логического вывода с привлечением одних аналити-

ческих суждений дает лишь новую форму содержанию посылок, но не меняет их значимости по существу. Например, в современной логике высказываний, суждения которой с этих позиций должны считаться аналитическими, построение нормальной формы не открывает в исходной формуле нового содержания, хотя такое построение и является выводом. Тогда как достоверное и содержательно новое знание, т.е. знание, обладающее свойством синтетического *a priori*, мы способны получить, как считает Кант, путем построения такого вывода, в посылках которого будет заключено объективное, т.е. синтетическое, и в то же время необходимое (априорное) знание, влияющее на ходы его логической обработки. Например, построение вывода с использованием в посылках отношения причинности будет давать синтетическое *a priori*. Забегая вперед, можно сказать, что достигается это в результате того, что трансцендентальная логика надстраивается над созерцанием, производящим первичный синтез, общая же логика «отвлекается от всякого содержания знания».

Итак, между источником познания и областью его применения нам, вслед за Кантом, удалось проследить прямую связь. Какова же связь данных двух аспектов со следующим — с выявлением границ разума? Разум, полагает Кант, способен получать принципиально новое знание только в одном случае — если он обращается к синтетическим суждениям *a priori*. Следовательно, определить границы разума можно, лишь ответив на вопрос: как возможны априорные синтетические суждения? Очевидно, что данный вопрос включает все множество вопросов о возможностях познания в конкретных науках: как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? Как возможна метафизика как наука?

Таким образом, целью трансцендентальной философии является *трансцендентальное познание предметов*, суть которого состоит в выявлении мыслительных операций, благодаря которым предметы познаются а priori (строятся априорные синтетические суждения). Для понимания сути этого процесса необходимо сначала эксплицировать априорные условия (формы) чувственности, т.е. выявить смысл синтетического аспекта данных суждений.

Науку об априорных формах чувственности Кант называет *трансцендентальной эстетикой*. Основными формами чувственности, считает он, являются пространство и время. *Пространство*, как таковое, не выводимо из внешнего опыта, поскольку всякий подобный опыт уже изначально предполагает пространство как форму своего протекания. На том основании, что предметы нельзя представить вне пространства, но возможно представить пространство без предметов, последнее оказывается необходимым априорным представлением, конституирующим возможность внешнего созерцания. Таким образом, пространство есть не эмпирическое понятие, но априорное созерцание, т.е. оно мыслится как актуальная бесконечность всех предметов возможного опыта.

По тем же причинам и *время* есть форма созерцания, которую следует считать доопытной. Мыслить предметы вне времени никому еще не удавалось, хотя каждый с легкостью может представить временной ряд без каких-либо предметов. Априорным время является потому, что мыслится как потенциальная бесконечность всех предметов возможного опыта, а, как известно, никакая бесконечность не может быть апостериорной.

Итак, пространство и время — это *априорные формы чувственного созерцания*. Они обладают, во-первых, эмпирической реальностью, поскольку сопровож-

дают любое наше соприкосновение с предметами, во-вторых, трансцендентальной идеальностью, поскольку не имеют статуса основы вещей самих по себе. Отказ от этих условий возможности всякого опыта означает потерю пространством и временем статуса существования, хотя вещи сами по себе по идее должны будут сохраниться. Пространство и время суть априорные принципы чувственности, а именно субъективные ее условия, ведь пространство — это *форма всех явлений внешних чувств*, тогда как время — это *форма всех явлений внутреннего чувства*.

Уже отмечалось, что, согласно Канту, существуют два источника всякого знания, являющиеся и основными «источниками души». Первым таким источником служит созерцание, продуктом которого является исключительно синтетическое знание, вторым — понятие, которое всегда априорно и не сводимо к чувственным данным. Соответственно выделяются и две познавательные способности души: способность к созерцанию или *чувственность*, функция которой состоит в «восприимчивости к представлениям», и способность понятий или *рассудок*, функция которого — «спонтанность представлений». Тот факт, что чувственность есть способность созерцаний, а рассудок — способность понятий, выражает их логическое различие, в то время как то, что чувственность есть способность восприимчивости, а рассудок — способность спонтанности, есть метафизическое различие между ними. Знание, являющееся совершенным с точки зрения законов чувственности, называется Кантом *совершенным эстетически*, а знание, совершенное с точки зрения законов рассудка, — *совершенным логически*. Логическое совершенство, в свою очередь, подразделяется в соответствии с характеристиками суждения, во-первых, на *совершенство по количеству*, если знание объек-

тивно всеобщее, во-вторых, на *совершенство по качеству*, если оно объективно отчетливо, в-третьих, на *совершенство по отношению*, если оно объективно истинно, в-четвертых, на *совершенство по модальности*, если оно объективно достоверно.

Посредством созерцания, т.е. способности получать представления, предмет нам дан. Посредством понятия, т.е. способности познавать предмет посредством представления, он мыслится. Созерцания и понятия образуют два класса представлений: эмпирические и чистые. Эмпирические созерцания и понятия имеют своей основой ощущения, чистые — отвлекаются от них. Эмпирические представления всегда апостериорны, чистые — априорны. Таким образом, (1) *эмпирические созерцания* представляют собой синтетическое а posteriori чувственности, (2) *чистые созерцания* — синтетическое а priori чувственности (пространство и время), в свою очередь, (3) *эмпирические понятия* — это материя рассудка, но синтетическое а priori созерцания и (4) *чистые понятия* или *категории* — это синтетическое а priori рассудка. Сообща созерцания и понятия дают нам все имеющееся синтетическое знание. Вместе с тем они взаимодополняют друг друга: «Мысли без созерцания пусты, созерцания без понятий слепы»²⁵. Во всех созерцаниях и понятиях ощущения предстают как подпорка или материя познания, формой же познания служат принципы, упорядочивающие эти ощущения. Из классификации очевидно, что основными такими принципами являются чистые понятия.

Рассудок является более возвышенной способностью познания, чем чувственность, поэтому не только надстраивается над последней, но и включает ее в себя. Так, материалом рассудка служат эмпирические поня-

²⁵ Там же. — С. 71.

тия, которые для чувственности являются уже формой, т.е. ее синтетическим а priori. Формой же самого рассудка следует считать чистые понятия. В силу того что они являются формой, они устанавливают границу всякому применению рассудка, поэтому именно они определяют условия построения любого синтетического суждения а priori (они есть высшая трансцендентальная инстанция). Иными словами, ответ на вопрос «как возможны синтетические суждения а priori?» может иметь место лишь при определении категорий и того, какова их форма.

О познавательной способности рассудка мы можем судить, лишь опираясь на сам процесс ее прямого применения, ибо только таким путем возникают чистые понятия, обнаруживающие саму эту способность. Без таких понятий познавательная способность просто не может быть явлена как таковая. Наблюдая за проявлениями данной способности, мы в принципе можем составить некоторый перечень априорных понятий. Однако состав этого перечня окажется совершенно случайным и систематического единства спекулятивных понятий мы не обнаружим, если предварительно не был разработан особый метод отбора понятий, выполняющих высшую трансцендентальную функцию.

Трансцендентальная философия призвана не только обнаруживать понятия, необходимые и достаточные для познавательной способности, но и владеть принципом, руководствуясь которым рассудок автоматически мог бы их воспроизводить. В самом рассудке как в абсолютном единстве априорные понятия изначально связаны друг с другом неким доопытным отношением. «Эта связь дает нам правило, по которому место всякого чистого рассудочного понятия и полноту системы таких понятий можно определить а priori, тог-

да как в противном случае исследование было бы произвольным или зависело бы от случая»²⁶. Поскольку все суждения суть доопытные функции единства, априорные понятия вводятся именно посредством суждений, репрезентируя тем самым их функции. Так, в правильных суждениях связь представлений является, во-первых, содержательной, во-вторых, достоверной, т.е. установленной для всех представлений данного ряда. Это и позволяет приписывать суждениям «функцию единства в представлениях», поскольку каждое представление либо подпадает под характерное отношение в суждении, либо нет. Например, в суждении «все тела делимы» абсолютно каждое представление тела отвечает смыслу данного суждения, а каждое представление не-тела не отвечает.

Чистые понятия, как функции рассудка, взаимно-однозначным образом сопоставлены функциям суждения, т.к. именно в суждении обнаруживает себя «функция единства». *Рассудок* есть способность мыслить о предметах опыта посредством понятия; следовательно, он есть способность составлять суждения. Ведь понятия — это не более чем предикаты возможных суждений, относящиеся к «какому-нибудь представлению о неопределенном еще предмете». Так, понятие тела только потому есть понятие, что ему наравне с другими подчинено представление металла. Посредством представлений понятие может быть отнесено к предметам, что и делает его предикатом для возможных суждений. Например, благодаря понятию тела образуется суждение «всякий металл есть тело».

Таким образом, наукой о правилах рассудка будет логика. Если она не отвлекается от чувственности и материала рассудка (понятий как его синтетического а

²⁶ Там же.— С. 79.

posteriori), то она становится *трансцендентальной*. В противном случае она остается *общей* или формальной и ничего не говорит об условиях возможности познания. Главный вопрос трансцендентальной логики — «как возможны априорные синтетические суждения?», т.е. такие суждения, которые содержат имена, имеющие определенный объем. Если общая логика «отвлекается от всякого содержания знания», то логика трансцендентальная изучает отношения, реализуемые на материале чувственности, — с необходимостью надстраивается над созерцанием, производящим первичный синтез.

Трансцендентальная логика, согласно Канту, делится на трансцендентальную аналитику и трансцендентальную диалектику. *Трансцендентальная аналитика*, или *логика истины*, исследует принципы рассудка, т.е. принципы, без которых не мыслим ни один предмет. Она является «канонем оценки эмпирического применения рассудка». *Трансцендентальная диалектика*, или *логика видимости*, — это уже органон применения принципов рассудка; руководствуясь его принципами, эта логика выходит за границы сугубо эмпирического применения. В ней рассудок обретает неограниченное применение в суждениях о предметах вообще. Логика, претендующая на статус органа рассудочного знания, устремляется за рамки действительного опыта, стремясь постулировать видимость объективности своих утверждений.

Трансцендентальная аналитика распадается далее на аналитику понятий и аналитику основоположений.

Первичное содержание наших посылок, как мы его находим в созерцании, уже структурировано априорными формами чувственности — пространством и временем, поэтому трансцендентальная эстетика предваряет трансцендентальную аналитику. Однако же

источник априорного синтеза представлений (сочетания имен, о которых заранее известно, что они не пусты) скрывается в «единстве деятельности», подводящем чувственные представления под одно общее представление, т.е. в единстве функции, отвечающей за то, чтобы логический вывод был синтезом содержания, а не формы. Естественно, сочетание представлений зависит от функции синтеза и априорно ими обуславливается; а поскольку понятие (имя не с нулевым объемом) как синтез представлений есть не более чем предикат для возможных суждений, то функции синтеза представлений в созерцании совпадают с функциями единства в суждениях. Подобные функции единства выявляются через отстранение от дескриптивного наполнения суждений, и только так обнаруживается «рассудочная форма» синтеза.

1. В *аналитике понятий* изучаются суждения как «функции единства», а именно на основе анализа чистого применения рассудка излагаются условия возможности априорных понятий. При этом в соответствии с характеристиками суждения выделяются «функции единства», а в соответствии с последними вычленяются и категории. Всего, подчеркивает Кант, имеется четыре такие характеристики: количество, качество, отношение и модальность. Каждой из них присущи по три «функции единства». Так, по количеству суждения бывают *общие* («все... есть...»), *частные* («некоторые... есть...») и *единичные* («этот... есть...»), т.е. субъект может быть или общим именем, или частным, или единичным, в зависимости от того, под какую «функцию единства» он подпадает. По качеству суждения подразделяются на *утвердительные* («... есть...»), *отрицательные* («... не есть...») и *бесконечные* («... есть не...»). Последний вид суждения называется бесконечным потому, что субъект подводится под бесконечное

множество вещей; например, предикат высказывания «душа есть нечто несмертное» получается путем мысленного устранения из универсума всего смертного. Данные три способа приписывания предиката субъекту составляют особые «функции единства».

По характеру отношения все суждения есть или *категорические* («... есть...»), или *гипотетические* («если... то...»), или *разделительные* («... есть или... или...»), т.е. возможно, во-первых, отношение субъекта к предикату, во-вторых, отношение основания к следствию, в-третьих, отношение членов деления друг к другу — все это специфические «функции единства». Последнее отношение называется также *дизъюнктивным*. Смысл его заключается в том, что между членами деления действует такое отношение логической противоположности, при котором они своими исключаящими частями охватывают всю сферу действительного знания. Пример этого отношения: «Мир существует или благодаря случаю, или благодаря внутренней необходимости, или благодаря внешней причине».

По модальности суждения классифицируются на *проблематические* («возможно, что...»), *ассерторические* («действительно, что...») и *аподиктические* («необходимо, что...»). Первая «функция единства» по модальности говорит о том, что возможно нечто утверждать и отрицать одновременно, вторая — что действительным является или утверждение, или отрицание, и третья — что необходимо или утверждать, или отрицать.

Суждения по количеству и качеству строятся при помощи признаков. *Признак* — это частичное представление, принятое в качестве основания для познания целого представления. Если берутся частичные понятия некоторого действительного понятия, то соответствующие признаки являются *аналитическими*.

Если же берутся частичные понятия возможного целостного понятия, то соответствующие признаки считаются *синтетическими*. Аналитические признаки составляют все рациональные понятия, а синтетические могут быть опытными. Признаки также бывают координированными и субординированными. *Координированные* выстраиваются друг за другом в ряд, где каждый признак есть непосредственный признак вещи. *Субординированные* надстраиваются один над другим, так что один признак может мыслиться лишь посредством другого. Совокупность всех координированных признаков образует *тотальность понятия*. В том случае, если к такой совокупности присоединяется новый признак или понятие, *экстенсивная отчетливость* исходного понятия начинает возрастать. С другой стороны, анализ понятий сопровождается ростом *интенсивной отчетливости*. Совокупность всех признаков вещи с точки зрения координации или субординации называется сущностью или *субстанцией*.

Формальный критерий истинности суждений по количеству и по качеству, т.е. всех категорических суждений, имеет вид закона противоречия, согласно которому предикат не может одновременно принадлежать и не принадлежать субъекту. Формальный критерий истинности в гипотетических суждениях имеет вид закона достаточного основания: из одного понятия с необходимостью вытекает другое. И, наконец, формальный критерий истинности в разделительных суждениях имеет вид закона исключенного третьего: субъекту можно приписать только одну разновидность предиката. Ведь в разделительном суждении признаки не субординированы, а координированы — они определяют друг друга взаимно. В свою очередь, закон противоречия определяет внутреннюю возможность знания для проблематических суждений. Закон доста-

точного основания задает действительность знания для ассерторических суждений. И закон исключенного третьего задает необходимость знания для аподиктических суждений.

В соответствии с 12 видами «функций единства в одном суждении» Кантом выделяются и 12 *категорий*. По количеству выделяются (1) единство, (2) множественность и (3) целокупность, по качеству — (4) реальность, (5) отрицание, (6) ограничение, по отношению — (7) присущность и самостоятельное существование, (8) причинность и зависимость (причина и действие), (9) общение (взаимодействие между действующим и подвергающимся действию), по модальности — (10) возможность и невозможность, (11) существование и несуществование, (12) необходимость и случайность. Категории, таким образом, классифицируются по триадам. Каждая третья категория триады является синтезом двух предыдущих. Например, ограничение — синтез утверждения и отрицания и т.д.

Итак, на том основании, что все суждения формально типизируются по количеству, качеству, отношению и модальности, условиями априорного синтеза внутри их выступают соответствующие категории («чистые понятия») количества, качества, отношения и модальности, служащие «общим основанием единства» представлений. Категории обеспечивают знание статусом необходимости и общеобязательности (синтез представлений в форме адекватного суждения всюду реализуем), а также убеждают нас в том, что нечто объективно существует. «Без допущения таких понятий ничто не может быть объектом опыта» — посредством категорий как логической формы суждений лишь априорные синтетические суждения дают чистую объективность.

Категории представляют собой единство многообразия в одном суждении и одновременно единство

многообразия в одном созерцании. Однако связь категорий с чувственностью не столь очевидна. Для демонстрации этой связи необходима *трансцендентальная дедукция*. Под дедукцией Кант подразумевает не только логический, но и особый юридический термин, обозначающий «доказательство права или справедливости притязаний». Трансцендентальная дедукция призвана эксплицировать условия априорного отношения чистых понятий к предметам в любом созерцании. Например, если между \mathcal{A} и \mathcal{B} имеет место отношение причины и следствия, когда после \mathcal{A} безусловно полагается совершенно отличное от него \mathcal{B} , то сам опыт не является удостоверяющим доказательством гипотетического отношения. Доказательство должно иметь объективную значимость априорного понятия, а опыт таковым свойством не обладает. В искомом доказательстве необходимо было бы показать, что категории априорно обуславливают всякое возможное созерцание. В частности, что категория общения полагает между \mathcal{A} и \mathcal{B} такое отношение, что из \mathcal{A} «необходимо и по безусловно всеобщему правилу» вытекает \mathcal{B} , и я это не только могу мыслить, но и созерцать. Для того чтобы убедиться в достоверности гипотетического суждения, как раз и необходима трансцендентальная дедукция — установление трансцендентального основания, делающего данное суждение всеобщим и необходимым.

Мы пришли к тому, что для оценки категорий в терминах истинности, т.е. для демонстрации их объективности, необходима особая дедукция — изображение отношения к предметам помимо особых условий чувственности как некоего логического вывода. Трансцендентальная предпосылка дедукции чистых понятий сводится к утверждению, что все категории являются априорными условиями возможности опыта, именно в силу этого они безусловно необходимы. Чистые по-

нятия служат формой всех синтетических суждений, как априорных, так и апостериорных,— они являются их границей. Но чтобы составить какое-либо синтетическое суждение, необходимо выйти за объем понятия, выступающего в роли субъекта или предиката, и «синтетически сравнить» его с другим понятием; и только в качестве результата такого сравнения появится та или иная «функция единства», т.е. категория. Подобное сопоставление несравнимых понятий возможно лишь благодаря чему-то третьему, в чем синтез двух понятий и может возникнуть. Это третье и будет основанием трансцендентальной дедукции. «Что же представляет собой это третье как опосредствующее звено (*Medium*) всех синтетических суждений? Это есть не что иное, как только та совокупность, в которой содержатся все наши представления, а именно внутреннее чувство и его априорная форма, [т.е.] время. Синтез представлений основывается на способности воображения, а синтетическое единство их (необходимое для суждения) — на единстве апперцепции»²⁷.

Опосредствующая функция *трансцендентально-го единства апперцепции* («я» = «я») требуется для синтеза в одном суждении на том основании, что отношение в синтетическом суждении устанавливается между такими понятиями, содержание которых не совпадает, а объемы лишь пересекаются. Соответственно подобный синтез требует некоторого опосредствующего звена, посредством которого связывались бы субъект и предикат суждения. Такой связующей силой выступает, во-первых, *внутреннее чувство*, т.е. созерцание предметов с позиции их временности, во-вторых, более возвышенное единство самосознания (апперцепции), надстраивающееся над внутрен-

²⁷ Там же.— С. 132.

ним чувством. Итак, понятие есть эмпирический синтез представлений, суждение — это уже синтез понятий, а единство самосознания (апперцепции) или «*синтетическое единство многообразия созерцания в возможном опыте*» есть синтез в суждении. И суждение, и единство самосознания есть априорная форма синтеза представлений. Единство представлений придает истинность суждению и единству самосознания, но без последних оно невозможно. Суждение и единство самосознания придают достоверность единству представлений, а то, в свою очередь, без помощи их опосредствующей деятельности не возникает.

В синтетических суждениях фиксируется знание о предметах, опирающееся исключительно на синтез несравнимых представлений. Высший принцип всех синтетических суждений сводится к констатации, что всякий предмет подчинен необходимым условиям «синтетического единства многообразного созерцания в возможном опыте». «Итак, возможность опыта есть то, что дает объективную реальность всем нашим априорным знаниям. Но опыт основывается на синтетическом единстве явлений, т.е. на синтезе, согласно понятиям о предмете явлений вообще; без этого он был бы даже не знанием, а лишь набором восприятий, которые не могли бы войти ни в какой контекст по правилам полностью связанного (возможного) сознания, стало быть, не могли бы войти также в трансцендентальное и необходимое единство апперцепции. Следовательно, в основе опыта а priori лежат принципы его формы, а именно общие правила единства в синтезе явлений, и объективная реальность этих правил как необходимых условий всегда может быть указана в опыте и даже в его возможности. Но вне этого отношения [к опыту] априорные синтетические положения совершенно невозможны, так как у них нет ни-

чего третьего, а именно у них нет предмета, в котором синтетическое единство их понятий могло бы доказать свою объективную реальность»²⁸.

Возможность опыта придает объективную значимость синтезу представлений. Именно опыт есть единственный вид знания, сообщающий объективную реальность любому синтезу, не важно — эмпирическому или априорному. При этом постоянно предполагается, что всякий априорный синтез должен обладать объективной истинностью, т.е. согласовываться с объектом. Но такое согласование (верификация) имеет место лишь благодаря тому, что априорный синтез содержит в себе «только то, что необходимо для синтетического единства опыта вообще», т.е. он содержит условия всеобщего и необходимого синтеза многообразного созерцания. Синтетическое единство многообразного созерцания в возможном опыте предшествует не только моему определенному мышлению, но и является формой всякого конечного мышления. Оно и есть *высшее основоположение всех синтетических суждений a priori*, т.е. принцип, делающий их достоверными. Данное основоположение Кант называет «*трансцендентальным единством апперцепции*», чистым «я», «*рассудком*», считая его *трансцендентальным субъектом*. Только в свете данного принципа утверждается объективная значимость синтеза предикатов с индивидами.

Итак, в качестве отправного положения дедукции, в качестве высшего априорного условия всякого синтеза (единства многообразного в объеме имени), Кант рассматривает трансцендентальный субъект или «*трансцендентальное единство самосознания*», другими словами, суждение «я мыслю». Это синтетичес-

²⁸ Там же.— С. 133.

кое единство апперцепции соотносится с созерцаниями посредством категорий — в этом и состоит дедукция чистых понятий. Суждение есть не что иное, как «способ приводить данные знания к объективному единству апперцепции». Это единство объективно, поскольку в понятии об объекте все данное в созерцании многообразие объективируется под действием синтетического единства самосознания. *Объективное единство апперцепции* по тем же самым основаниям называется еще *необходимым единством*. *Субъективное единство* есть не что иное, как определение внутреннего чувства.

Теперь можно сказать, что дедукция гипотетического суждения построена. Установлено, что суждение «*А* есть причина *В*» лишь тогда объективно (истинно), т.е. имеет имена с заведомо не нулевым объемом, когда оно тождественно по смыслу суждению «я мыслю, что *А* есть причина *В*». Посредством трансцендентальной дедукции мы пришли к выводу, что рассудок есть способность а priori связывать представления. Этот вывод составляет «высшее основоположение всего человеческого знания», а синтетическое единство апперцепции — «высший пункт, с которым следует связывать все применение рассудка, даже всю логику и вслед за ней трансцендентальную философию»²⁹. *Синтетическое единство апперцепции* как единство многообразного представлений предшествует *аналитическому единству апперцепции* как тождеству сознания в представлениях. Так, суждение «я есмь я, и *А* есть причина *В*» производно от «я мыслю, что *А* есть причина *В*».

Априорные синтетические суждения — это не более чем способ подводить знание под объективное

²⁹ Там же. — С. 101.

единство апперцепции. Например, если суждение «тела имеют тяжесть» тождественно по смыслу суждению «я мыслю, что тела имеют тяжесть», то оно также тождественно суждению «все тела имеют тяжесть», т.е. является необходимым и всеобщим. Благодаря категориям многообразное, содержащееся в созерцании, рассматривается как принадлежащее объективному единству самосознания.

Категории как такие формы мысли, которые остаются пустыми без содержательного наполнения, приобретают объективную реальность только посредством применения к созерцанию. Сами по себе категории — это *рассудочный синтез* (*synthesis intellectualis*). Сопровождаясь содержательной аппликацией, они дают уже *фигурный синтез* (*synthesis speciosa*). В свою очередь, такой фигурный синтез, который относится только к синтетическому единству апперцепции, называется *трансцендентальным синтезом воображения*. Данная способность воображения всецело продуктивна — она может представлять предмет и без его непосредственного присутствия в созерцании.

2. В трансцендентальной *аналитике основоположений* Кантом исследуется трансцендентальная способность суждения вообще, заключающаяся в умении подводить под правила рассудка. Аналитика основоположений распадается, во-первых, на *учение о схематизме чистого рассудка* — о чувственных условиях, без которых категории не могут быть применены, и, во-вторых, на *учение об основоположениях чистого рассудка* — об априорных синтетических суждениях, форма которых соответствует категориям и которые а priori предшествуют всем знаниям.

Для того чтобы воспроизвести схематизм рассудка, следует ответить на вопрос, как категории получают применение к явлениям вообще, т.е. каким обра-

зом обнаруживается однородность представлений и более высоких понятий или конкретная истинность суждения? Искомую однородность дает некая опосредствующая инстанция, которая связывает категории и явления в каждом частном случае (единство самосознания связывает категории с миром опыта вообще). Она одновременно и интеллектуальна, и чувствена. Зовется эта инстанция *трансцендентальной схемой* и представляет собой трансцендентальное временное определение, т.е. «формальное условие многообразного внутреннего чувства». Внутреннее чувство есть время как особая форма созерцания. Поскольку трансцендентальное временное определение опирается на априорное правило, оно однородно с категориями, а поскольку время как внутреннее чувство присутствует в любом эмпирическом представлении, оно однородно с явлениями.

Трансцендентальное временное определение представляет собой формальное условие чувственности, благодаря которому рассудочное понятие находит свое непосредственное применение. Например, для понятия «пять» схемой будет образ 5 точек, полагаемых одна за другой. Такое полагание является трансцендентальной схемой потому, что оно есть представление об общем способе, каким воображение производит образ, соответствующий понятию. Другой пример — схема собаки. «Понятие о собаке означает правило, согласно которому мое воображение может нарисовать четвероногое животное в общем виде, не будучи ограниченным каким-либо единичным частным обликом, данным мне в опыте, или же каким бы то ни было возможным образом *in concreto*»³⁰. Каждая категория имеет собственную реализующую ее схему. Так, *схема количе-*

³⁰ Там же.— С. 125.

ства есть число, т.е. синтез времени «в последовательности схватывания предмета». *Схема качества* — синтез ощущений, наполняющих время. *Схема отношения* — взаимодействие восприятий друг с другом во всякое время. И, наконец, *схема модальности* — определение того, как предмет принадлежит времени.

Основоположения чистого рассудка представляют собой правила его применения а priori. Подразделяются они в соответствии с категориями. Основоположения количества называются *аксиомами созерцания*, основоположения качества — *антиципациями восприятия*, основоположения отношения — *аналогиями опыта*, основоположения модальности — *постулатами эмпирического мышления вообще*. Первые два типа основоположений являются *математическими*, остальные — *динамическими*. Математические основоположения относятся только к созерцаниям; следовательно, выражаемые ими априорные условия совершенно необходимы по отношению к возможному опыту. Динамические основоположения относятся к существованию явлений вообще; следовательно, с учетом случайности мира явлений, эти основоположения не столь необходимы, как математические. Только последние считаются аподиктическими, т.е. безусловно необходимыми. В них определяется условие возможности применения математики к явлениям. Эти основоположения, будучи применимыми к любым созерцаниям, являются *конститутивными*, в то время как динамические основоположения имеют *регулятивный* характер, ведь существование явлений невозможно сконструировать.

Аксиомы созерцания задаются посредством следующего принципа: все созерцания суть экстенсивные величины, т.е. представляют собой такое целое, которое мыслится благодаря представлению о его частях.

Другими словами, созерцаемые явления суть агрегаты. Все антиципации восприятия сводятся к утверждению: предмет ощущения получает во всех явлениях интенсивную величину (степень). Так, ощущение не является созерцанием пространства или созерцанием времени, поэтому оно не имеет экстенсивной величины, однако имеет интенсивную, т.е. такую, которая зависит от меры схватывания предмета. Принцип аналогии опыта звучит так: опыт возможен только посредством представления о необходимой связи восприятий. На том основании, что имеется три модуса времени — постоянность, последовательность и одновременность существования, выделяются три вида аналогии.

Первая аналогия формулируется относительно постоянства субстанции: при всякой смене явлений субстанция сохраняет постоянство, так что количество ее в природе не увеличивается и не уменьшается. Во *второй аналогии* временная последовательность предстает как удовлетворяющая закону причинности: все изменения происходят по закону связи причины и действия. *Третья аналогия* рассматривает одновременность существования согласно закону взаимодействия или общения: все субстанции, поскольку они могут быть восприняты в пространстве как одновременно существующие, находятся в полном взаимодействии друг с другом. Каждая из трех аналогий выражает определенный модус существования явлений во времени: первая — продолжительность, вторая — последовательность, третья — одновременность существования.

Постулатами эмпирического мышления как такового формулируются три вида условий, обуславливающих всякое созерцание. *Первый постулат* касается формальных условий: согласуемое с формальными условиями опыта, т.е. с чистыми понятиями, возможно; *второй* — материальных условий: согласуемое

с материальными условиями опыта, т.е. с ощущениями, действительно; *третий* — и формальных, и материальных условий одновременно: согласуемое с общими условиями опыта необходимо.

Трансцендентальная аналитика основоположений исследует способы конкретного применения чистых понятий. Но такая аппликация должна предваряться строгим разведением понятий на эмпирические и чистые, что требует установления однозначного критерия их различения. Таким критерием служит особая процедура, названная Кантом *трансцендентальной рефлексией*. При обычной рефлексии проводится демаркация познавательных способностей, которыми производятся данные представления, т.е. определяется отношение представлений к источникам познания. Трансцендентальной же называется такая рефлексия, при которой дополнительно устанавливается, принадлежат ли изучаемые представления рассудку или чувственности.

Понятия сопоставляются друг с другом различным способом, и это отличие вызвано либо принадлежностью их сравнения рассудку, либо принадлежностью его чувственному созерцанию. Данная двойственность сопоставления всех представлений называется Кантом *амфиболией рефлексивных понятий*, и состоит она в том, что сравнение понятий может одновременно осуществляться двумя способностями познания. Поскольку трансцендентальная рефлексия устанавливает правила определения того места, которое рефлексивное понятие получает в зависимости от своего применения, она называется также *трансцендентальной топикой* (от греч. *τοπος*, что значит «место»). Основные виды сравнения представлений — это и универсальные «*топы*». Всего их четыре: тождество и различие, согласие и противоречие, внутреннее и внешнее, определяемое и определение.

Тождество устанавливается относительно предмета, обладающего одними и теми же внутренними определениями. Такой предмет есть предмет рассудка и мыслится как одна вещь. По отношению к данному представлению выполняется лейбницевский *принцип тождества неразличимых*, согласно которому вещи, у которых одни и те же определения, тождественны. *Различие* имеет место уже для предметов чувственного созерцания. Ни один такой предмет не тождествен какому-либо другому. Таким образом, полагая тождество, мы оказываемся в сфере представлений рассудка, а полагая различие — в сфере представлений чувственного созерцания. Далее, предметы рассудка предполагают только *внутренние определения*, предметы чувственности — только *внешние* или акцидентальные. Если предмет требует существенных или внутренних определений, то он есть не что иное, как представление рассудка, в противном же случае — представление чувственного созерцания. Затем можно также утверждать, что только в рассудке имеет место *согласие определений*, когда не может быть мыслимо *противоречие* между интеллектуальными реальностями, в то время как реальности в явлении могут вполне противоречить друг другу. И, наконец, представления чувственного созерцания всегда выступают в роли определяемого, а представления рассудка — в роли определения. Так, если *материя* — это определяемое вообще, *форма* — определение вообще, то предметы чувственного созерцания всегда оказываются материей, предметы чистого рассудка — формой.

Подводя итоги анализа трансцендентальной аналитики Канта, следует подчеркнуть, что единственный недостаток суждений заключается в том, что они дают только такое априорное знание, которое принципиально не выходит за рамки возможного опыта; следо-

вательно, теоретическое знание в суждениях не может быть последней априорно обуславливающей инстанцией, и само должно быть, в свою очередь, априорно обусловленным. Иначе говоря, рассудок (уровень суждений) не способен достичь априорного синтетического знания только из одних понятий, ему необходимо подкрепление созерцанием, т.е. он лишь частично соответствует как синтетическому выводу, так и чистой априорности. Только понятия разума (понятия трансцендентальной диалектики) не требуют в отношении себя априорно обусловленных созерцаний, поскольку они оказываются производными, приобретаемыми посредством логического умозаключения. Именно в силу этого на уровень данных понятий не способен подняться какой-либо действительный опыт, хотя он и не отрицается ими. Например, понятие «добро» не имеет логического объема (соответствующих созерцаний), по крайней мере объема, однозначно указываемого и исчерпывающего содержания данного имени. С другой стороны, нельзя сказать, что оно с таким же нулевым объемом, как и понятие «кентавр». Итак, трансцендентальная диалектика, имеющая своим предметом априорные синтетические умозаключения, отличается от трансцендентальной аналитики, изучающей априорные синтетические суждения, тем, что в первой не применимы методы логики классов — ее понятия начинают напрямую соотноситься уже не с синтезом чувственных впечатлений, не с трансцендентальной эстетикой, а с функциями рассудка, т.е. с представлениями, приведенными в форму суждений.

Разум мыслит посредством умозаключений. *Умозаключения* различаются между собой лишь по модусу отношения. Они бывают категорическими (например, « \mathfrak{B} есть \mathfrak{A} , \mathfrak{C} есть \mathfrak{B} ; следовательно, \mathfrak{C} есть \mathfrak{A} »), гипотетическими (например, «если \mathfrak{A} , то \mathfrak{B} ; \mathfrak{A} ; следо-

вательно, \mathfrak{B}) и дизъюнктивными (например, « \mathfrak{A} или \mathfrak{B} ; \mathfrak{A} ; следовательно, не- \mathfrak{B} »). *Условием единства категорических умозаключений* выступает субъект с характерным для него классом признаков. *Условием единства гипотетических умозаключений* служит основание (антецедент), выражающее зависимость одного знания от другого. *Условием единства разделительных умозаключений* является соединение частей в целом. Формальная возможность всех категорических выводов обеспечивается *аксиомой силлогизма*, которая в кантовской формулировке звучит следующим образом: «Что принадлежит признаку вещи, то принадлежит и самой вещи; и что противоречит признаку вещи, то противоречит и самой вещи»³¹. Формальным условием гипотетических выводов служит закон достаточного основания, и формальным условием дизъюнктивных выводов — закон исключенного третьего.

Следует подчеркнуть, что разум прибегает не вообще к умозаключениям, а к *умозаключениям синтетическим*. Поэтому не следует думать, что в отдельности каждая посылка разума есть суждение. Разум — это способность давать «*принципы*», т.е. синтетические посылки синтетического умозаключения, другими словами, суждения, которые выходят за рамки возможного адекватного определения объема входящих в него понятий. Как правило, принципами являются первые посылки синтетических умозаключений, хотя в «*паралогизмах*» чистого разума — это вторые посылки. Суждение тогда есть принцип, когда оно истинно для любого возможного мира, пускай лишь только мыслимого (однако, через рассудок, и он опосредствовано соотносится с актуальным миром), — имен-

³¹ Кант И. Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Кант И. Трататы и письма.— М.: Наука, 1980.— С. 423.

но поэтому имеется затруднение в установлении объема входящих в него имен. Эти принципы напоминают те первые посылки категорического силлогизма, которые **Аристотель** в «*Никомаховой этике*» рассматривал в качестве максим поведения. Другое дело, что Кант приписывал им, помимо морального, еще и существенное логическое значение.

В роли принципов выступают чистые понятия разума, организующие логическую форму априорных синтетических умозаключений. У Канта они называются *трансцендентальными идеями*. Их отличие от категорий рассудка усматривается в том, что если категории суть конкретные условия синтеза представлений в суждениях, то идеи суть гипотетически полагаемая целокупность условий синтеза понятий в умозаключениях. Синтетические умозаключения, взятые сами по себе — без высшего условия их априорного единства, впали бы в дурную бесконечность и тем самым не формировали бы априорно обуславливающее знание, т.е. были бы скорее аналитическими. Вот почему синтетическое умозаключение по смыслу представляет собой *синтетический сорит*. Обычный сорит есть многозвенный вывод, т.е. состоящий как минимум из двух выводов, где заключение первого вывода служит посылкой второго. От обычного синтетический сорит отличается тем, что в нем окончательное заключение полагается с самого начала как нечто само собой разумеющееся. Синтетический сорит, таким образом, предшествует всякому синтетическому выводу, являясь формой последнего.

Если чистые понятия определяют условия синтетического единства представлений, то понятия разума (трансцендентальные идеи) задают безусловное синтетическое единство всех условий вообще, иными словами, благодаря идеям заключение в любом край-

нем синтетическом выводе известно заранее. Это означает, что трансцендентальная идея содержательно богаче любого синтеза представлений и только поэтому она является заключением практически любого синтетического сорита. К примеру, подобным характером обладает понятие «добро», поскольку ни один физический предмет не может служить его чувственным аналогом. Поэтому предметом трансцендентальных идей, согласно Канту, является *ноумен* как то, что никогда не может стать чувственно созерцаемым явлением (феноменом).

Три основных вида умозаключений с характерной для них возможностью бесконечного применения полагают безусловный синтез своих посылок в виде гипотетического предела своей возможной аппликации. Так, категорический вывод своей идеей имеет *безусловный категорический синтез в субъекте*: «абсолютное единство мыслящего субъекта» («душа»), гипотетический вывод — *безусловный гипотетический синтез членов ряда*: «абсолютное единство ряда условий явлений» («мир вообще»), дизъюнктивный вывод — *безусловный разделительный синтез частей в системе*: «абсолютное единство условий всех предметов мышления вообще» («Божество»). Душа (*Seele*) предстает поэтому в виде бесконечного категорического вывода: «*Seele* есть \mathcal{A} , потому что *Seele* есть \mathcal{L} , \mathcal{L} есть ..., ..., ... есть \mathcal{C} , \mathcal{C} есть \mathcal{B} , \mathcal{B} есть \mathcal{A} », мир (*Welt*) — в виде бесконечного гипотетического вывода: «если есть *Welt*, то есть \mathcal{A} , потому что если есть *Welt*, то есть \mathcal{L} , если есть \mathcal{L} , то есть ..., ..., если есть ..., то есть \mathcal{C} , если есть \mathcal{C} , то есть \mathcal{B} , если есть \mathcal{B} , то есть \mathcal{A} », Бог (*Gott*) — в виде бесконечного дизъюнктивного вывода: «*Gott* есть \mathcal{A} , или \mathcal{B} , или \mathcal{C} , или ... или \mathcal{L} , потому что *Gott* есть не- \mathcal{A} , есть не- \mathcal{B} , есть не- \mathcal{C} , ..., есть не- \mathcal{L} ». Трансценденталь-

ная идея конституируется в контексте направленности синтетического сорита либо на субъект, либо на многообразие объекта в явлении, либо же на целокупность всех вещей. Гипотетический предел, полагаемый в идее, называется Кантом «рядом условий, превратившимся в безусловное». Например, в бесконечном дизъюнктивном сорите *Got* не есть какое-либо одно из условий (не сводится к одной из посылок), но отсылает ко всем вообще мыслимым условиям: «*Got* есть *A*, или *B*, или *C*, или ... или *X*», так что данная совокупность условий становится безусловным началом. Гипотетический предел категорического сорита есть предмет психологии, или *трансцендентального учения о душе* (*psychologia rationalis*), гипотетический предел гипотетического сорита есть предмет космологии, или *трансцендентальной науки о мире* (*cosmologia rationalis*), и, наконец, гипотетический предел дизъюнктивного сорита есть предмет теологии, или *трансцендентального познания Бога* (*theologia transcendentalis*). Душа, космос и Бог, по выражению Канта, есть финальные заключения трех видов бесконечного синтетического сорита: категорического, гипотетического и разделительного. Назначением этих трансцендентальных идей является, таким образом, организация в особые целостности отдельных регионов человеческого знания.

Душа, космос, Бог как безусловные логические ценности конституируют возможности построения максимального количества синтетических умозаключений метафизической логики. Тем самым трансцендентальная идея представляет собой схему регулятивного принципа, в свете которого весь опыт приводится к систематическому единству, которое средствами чисто аналитического логического вывода практически не достижимо, т.е. разум не в состоянии дать его логичес-

кое описание. Тем не менее такое описание может быть постулируемо, поскольку в противном случае синтетический логический вывод теряет всякий смысл. На этом пути имеет место не только расширение возможного опыта, но и обеспечивается направленность сорита (направленность научного интереса). Именно поэтому трансцендентальные идеи суть «регулятивные принципы систематического единства многообразного». Скажем, такое трансцендентальное условие всякого опыта вообще, как «понятие высшего мыслящего существа», есть не более чем безусловный синтетический сорит. Рассмотрение вещей сквозь призму этого сорита как сотворенных Богом и имеющих собственную телеологию обладает, согласно Канту, особым логическим достоинством.

Все последующие представители классического трансцендентализма будут строить свои модели содержательной логики исключительно на основе синтетических выводов, рассматривая их в качестве высшей априорно обуславливающей инстанции любого конечного разума. Тем не менее Кант, впервые описавший логическую природу синтетических выводов, негативно оценивал их логическое значение для процесса познания, усматривая в них логические ошибки, заключающиеся в подмене обычного термина трансцендентальной идеей. Правоммерно заметить, что Кант не учитывал тот факт, что трансцендентальные идеи представляют собой целокупность всех терминов, а потому здесь имеет место не их подмена, а бесконечный синтетический сорит.

Синтетические выводы, где в качестве одной из посылок служат трансцендентальные идеи, Кант называет умствующими или диалектическими умозаключениями, выделяя три их вида. Во-первых, это *паралогизм* — вывод, заключающий от трансцендентального понятия субъекта, не содержащего в себе ничего мно-

гообразного, к абсолютному его единству. Во-вторых, *антиномия*, где заключают от противоречащего самому себе понятия к правильности противоположного ему единства. В-третьих, *идеал чистого разума*, суть которого в том, что заключение идет от целокупности условий мышления о предметах вообще к абсолютному синтетическому единству всех условий возможности вещей вообще.

1. К паралогизмам обычно прибегает *рациональная психология*, наука, конструируемая на основе положения «я мыслю». Ее основные синтетические выводы следующие: душа есть субстанция, простая по своему качеству, количественно тождественная себе в различные периоды своего существования, пространственно расположенная по отношению к возможным предметам. Во всех этих выводах, полагает Кант, имеет место подмена трансцендентального субъекта, т.е. точки зрения «я мыслю», на трансцендентальную идею души. Иными словами, в паралогизмах смешиваются понятие субъекта как существа вообще и понятие субъекта как единства сознания.

2. Из антиномий выводятся все космологические понятия. Антиномии формулируются Кантом в четырех аспектах: абсолютная полнота сложения данного целого всех явлений, абсолютная полнота деления данного целого в явлении, абсолютная полнота возникновения вообще, абсолютная полнота зависимости существования изменчивого в явлении. Первые два аспекта являются математическими, остальные — динамическими.

Согласно *первой антиномии*, мир имеет начало во времени и ограничен в пространстве и в то же время мир не имеет начала во времени и неограничен в пространстве. Допустим, что мир не имеет начала во времени и неограничен в пространстве, тогда имеет место бесконечный ряд событий в пространстве и вре-

мени и его нельзя закончить путем последовательного синтеза. Очевидно, что мировой порядок в таком случае был бы невозможен; значит, мир ограничен в пространстве и времени. Теперь предположим, что мир ограничен в пространстве и времени. Тогда ему будут присущи бесконечное время до его начала и бесконечное пространство за его границами. Следовательно, мир не ограничен во времени и пространстве.

Вторая антиномия звучит следующим образом: всякая сложная субстанция в мире слагается из простых частей; ни одна сложная субстанция не состоит из простых частей. Предположим, что субстанция не образуется путем сложения из простых частей и сложение вообще не существует. Тогда не будет существовать ни одна сложная субстанция, следовательно, сложение существует. Допустим, с другой стороны, что субстанции состоят из частей. Субстанция обязательно занимает какое-то место в пространстве. А какое место занимает в ней часть? По определению, она не должна занимать никакого места. Существует ли она в этом случае? Отсюда следует, что субстанция не состоит из простых частей.

Третья антиномия: для объяснения явлений необходимо, помимо каузальной причинности, т.е. причинности по законам природы, допустить свободную или телеологическую причинность; все в мире совершается по законам природы (каузальности). Если существуют только предшествующие причины, то их последовательность уходит в бесконечность и не может служить безусловным синтезом явлений. Следовательно, существует свободная причинность. Но если она существует как безусловное начало ряда событий, то она все-таки предполагает за собой какую-то предшествующую причину.

И наконец, *четвертая антиномия:* безусловно необходимая сущность (Бог) принадлежит миру или как

часть, или как причина; нигде в мире нет никакой безусловно необходимой сущности. Мир есть непрерывный ряд изменений, которые детерминированы определенными условиями. Но если нет абсолютно безусловного внутри мира, т.е. высшей совокупности условий, то нет и конкретных условий для всего происходящего. Если же есть Бог, то, будучи наивысшим условием, он не подчинен никакому условию, значит, он изменчив и случаен.

Диалектическим аргументом всех антиномий служит высказывание: если дано обусловленное, то актуально дан ряд всех его условий. Другими словами, предметы чувственно даны как обусловленное; следовательно, ряд всех их условий задан актуально. А это высказывание, в свою очередь, основывается на вполне аналитическом положении: если дано обусловленное, то потенциально дан ряд всех его условий. Очевидно, что заключение о целокупности ряда условий оказывается невозможным, ведь все условия не даны сразу как явления. Обусловленное задается как некий синтез, однако сам синтез может быть и не дан в созерцании, и тогда «этот синтез имеет место только в регрессе и никогда не существует без него»³². В антиномиях большая посылка берет обусловленное трансцендентально, а меньшая — эмпирически. В большей ряд условий рассматривается актуально, в меньшей — потенциально. Антиномия возникает таким образом потому, что актуальное полагание ряда безусловного на основании рассмотрения потенциального ряда может быть каким угодно — и положительным, и отрицательным.

Антиномии, показывает Кант, отражают естественные заблуждения обыденного разума, который зачастую полагает понятия, не обладающие и не способные обладать строгим предметным значением. Так, мир

³² Кант И. Критика чистого разума.— С. 310.

сам по себе не существует как некая вещь. Именно поэтому из двух противоположных высказываний о мире вообще оба могут быть истинными и оба могут быть ложными. «Мир существует только в эмпирическом регрессе ряда явлений и сам по себе не встречается»³³. Космологические положения являются не конститутивными, а регулятивными принципами, т.к. их объект не дан, а задан регрессом всех условий.

3. Идеал чистого разума, или *Бог*, есть предельно безусловный бесконечный синтетический вывод, вершина пирамиды всего априорно обуславливающего. Бог есть полное определение, т.е. актуальная бесконечность всех предикатов. Противостоит такое определение *вещи в себе* — голому факту существования. Конкретному предмету из двух противоположных предикатов может быть присущ только один, поэтому все существующее только тогда полностью определено, когда из каждой пары всех возможных предикатов, противоположных друг другу, лишь один всегда приписывается вещи. Очевидно, что полное определение есть *безусловная трансцендентальная идея*, а точнее, недостижимый идеал чистого разума, заключение абсолютно всех бесконечных синтетических соритов.

Итак, трансцендентальный идеал описывает совокупность всего возможного предсказания как некое условие полного определения всякой вещи. Это означает, что идеал есть исчерпывающее понятие о единичной вещи, а именно о вещи в себе. Он представляет собой полное определение, описывающее абсолютно все. Логическое определение любого понятия имеет форму разделительного умозаключения. В нем большая посылка представляет собой логическое деление, а меньшая ограничивает делимый

³³ Там же.— С. 313.

объем одной частью, так что в выводе дается определение посредством этой самой части. Из такого понимания природы логического определения следует, что трансцендентальный идеал есть не более чем бесконечное разделительное умозаключение, которое в силу своей бесконечности может быть приложимо ко всякой вещи. Большая посылка такого полного определения всех вещей — представление о совокупности всей реальности, идея, которая включает в себя все предикаты. Бог содержит в себе абсолютно все положительные предикаты, а значит, и все отрицательные. Отрицательные же предикаты производны от утвердительных, т.к. являются их ограничением. Например, границей смертного будет несмертное.

Стоит отметить, что в философии тождества и особенно в гегелевской логике трансцендентальный идеал будет рассматриваться как высшая сущность нашего сознания, сущность, обнаруживающая себя только по прошествии длительного пути своего самообразования. В гегелевской философии эта сущность носит имя *абсолютного духа*. Именно он является полным определением всякой вещи, к которому мы приходим в итоге феноменологии собственного сознания. Кант усматривал в Боге недостижимый идеал, Гегель видит в нем нашу реальную цель.

На основании одних только трансцендентальных идей можно заключить о тесной связи метафизики, логики и онтологии. В дальнейшем данная связь будет провозглашаться в качестве ключевого принципа классического трансцендентализма — всей послекантовской метафизической логики. Однако сам Кант скептически относился к онтологическому аспекту трансцендентальной диалектики, отрицая за ней какую-либо позитивную роль в теоретическом познании. Подлинное познание, по мысли Канта, должно ограничи-

ваться только рамками возможного опыта, в то время как трансцендентальные идеи, конструируя онтологическую картину, выходят за его пределы.

Контрольные вопросы

- Почему трансцендентальная логика надстраивается над трансцендентальной эстетикой?
- На какие части разделяется трансцендентальная логика? Как это связано с различием двух уровней соотнесения всех понятий — синтетического суждения и синтетического умозаключения?
- Какая роль в трансцендентальной аналитике отводится трансцендентальной дедукции и трансцендентальному схематизму?
- В чем состоит сущность амфиболии рефлексивных понятий и каково назначение трансцендентальной топологии?
- Почему в трансцендентальной диалектике чистый разум выходит за рамки опыта? Как это можно объяснить посредством понятия синтетического сорита?
- Какие виды умствующих выводов выделяет Кант?
- Почему Богу (идеалу чистого разума) противостоит вещь в себе? Как идеал разума трактуется у Гегеля?

Трансцендентально-логическое учение Канта о нравственности

Ключевые слова: критика чистого практического разума, воля, свобода, принцип автономии воли, максима, императив, извращенность, дьявол, антиномия, благо, бессмертие души, Бог, моральная вера, практическая вера в Христа, этическая общность, всеобщая религия разума.

Единственной позитивной стороной онтологического аспекта трансцендентальных идей является, по мнению **Канта**, их этическое приложение. Иными словами, единство метафизики, логики и онтологии до-

полняется Кантом еще и этикой, или аксиологией. Онтологический статус трансцендентальных идей, препятствуя теоретическому познанию, выступает тем не менее априорным условием морального поведения. Если в теоретическом разуме трансцендентальные идеи, полагает Кант, должны выполнять лишь регулятивную функцию, тогда в разуме практическом, предписывающем этические законы, они могут выполнять и конститутивную функцию. Другими словами, в практическом разуме *трансцендентальные идеи* — уже не только направленность бесконечного синтетического сорита, но и некая вещь. Предмет, трансцендентный для спекулятивного разума, оказывается имманентным для разума практического.

Этическое применение трансцендентальных идей, т.е. практическое применение разума, предполагает определенные условия, а значит, и границы. Изучение данных условий составляет предмет кантовской *критики чистого практического разума*. Строится эта критика в форме метафизики нравственности и призвана исследовать идею и принципы чистой воли. В соответствии с этим ее не интересуют действия и условия человеческого воления вообще, большей частью черпаемые из психологии. Иными словами, принцип построения критики чистого практического разума аналогичен принципу построения трансцендентальной логики, также исследующей не действия и правила мышления вообще, тоже в основном черпаемые из психологии, а специфические действия и правила чистого мышления. Под чистой волей, как и под чистым мышлением, следует понимать некий логический комплекс, свойственный сознанию любого конечного разумного существа. Соответственно основное назначение критики чистого практического разума состоит в выявлении логической структуры нашего практического мышле-

ния, той структуры, которая и является формальным условием или границей возможного протекания всего нашего морального поведения. Вот почему эта критика оказывается особым разделом метафизической логики Канта, в частности подразделом трансцендентальной логики. Трансцендентально-логическая система этики представлена в трех основных произведениях Канта, посвященных этической проблематике — **«Основы метафизики нравственности»** (1785), **«Критика практического разума»** (1788) и **«Религия в пределах только разума»** (1793).

В трансцендентально-логическом учении о нравственности *синтетические сориты* рассматриваются в качестве того, что само себя реализует посредством воли. Воля представляет собой особый вид причинности, характерный только для разумных живых существ. Что касается *свободы*, то она выражает свойство причинности быть только умопостигаемой и независимой от посторонних причин, которые, будучи природными и внешними, все же способны некоторым образом ее определять. Другими словами, свобода воли позволяет синтетическим соритам реализовать себя, невзирая на перманентное давление законов мира явлений. В природной причинности сориты не обнаруживаются, поэтому природная детерминация сковывает их логическое движение, не позволяя им развернуться. Противостоять этому воздействию в состоянии лишь свободная воля. *Естественная необходимость*, в свою очередь, есть свойство воли всех лишенных разума существ — их деятельность находится под прямым влиянием посторонних причин, а их воля, не будучи свободной, не может служить инструментом в самовоплощении соритов. Итак, воля, по Канту, является свободной, если она может действовать независимо от внешних причин, постоянно оказывающих на нее воздействие. Но это лишь

отрицательное определение свободной воли. Положительное же ее определение состоит в том, что воля есть сама для себя закон. Природные вещи действуют по законам, разумные существа поступают согласно законам, т.е. имеют свободную волю. Законы, которым следует человек, обладающий свободной волей, суть не что иное, как законы морали.

Итак, в своем моральном поведении разумное существо должно руководствоваться *идеей свободы*. «Разум должен рассматривать себя как творца своих принципов независимо от посторонних влияний»³⁴. Благодаря идее свободы мы можем мыслить себя такой действующей причиной, посредством которой мы отрешаемся от эмпирического интереса. Поскольку человек подвергается воздействию внешних причин, являющихся источником его ощущений, он принадлежит к чувственно воспринимаемому миру. Осознавая же свою свободу, человек переносится или даже воспаряет в умопостигаемый мир и сливается с синтетическими соритами. Поступки, совершаемые мной как членом умопостигаемого мира, подчинены *принципу автономии воли* — это значит, что, вступая в этот мир, я всецело отдаюсь бесконечным синтетическим соритам и действую, сообразуясь лишь с ними в едином трепетном стремлении их реализовать.

Таким образом, желая достичь свободы, разумное существо должно рассматривать себя исключительно как нечто мыслящее (*Intelligenz*), принадлежащее только умопостигаемому миру. У всякого разумного существа одновременно наличны две точки зрения, исходя из которых оно может постигать законы всех своих действий. Во-первых, поскольку это суще-

³⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума.— СПб.: Наука.— 1995.— С. 106.

ство принадлежит к чувственно воспринимаемому миру, оно воплощает *позицию гетерономии*, т.е. рассматривает себя в качестве подчиненного законам природы. Во-вторых, поскольку разумное существо принадлежит к умопостигаемому миру, оно видит себя автономным — подчиненным законам, устанавливаемым исключительно разумом. Лишь в этом случае оно мыслит причинность своей собственной воли, руководствуясь только идеей свободы.

Свобода воли, таким образом, подчиняется особым законам, которые ей предписывает чистый разум, поскольку они не обнаруживаются в опыте — в царстве сугубо природных законов, устанавливаемых рассудком. Действующие причины в этом случае полностью автономны. Напротив, естественная необходимость есть гетерономия действующих причин, в соответствии с которой результат возможен только согласно тому закону, что нечто иное извне определяет действующую причину. Вот почему, полагает Кант, закон свободной воли «означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива [морального долженствования] и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же»³⁵. Для объяснения поступков, исходя из законов, как раз и требуется практический разум. Применение нравственного закона к предметам природы возможно только при посреднической деятельности рассудка, который судит о поступках с точки зрения добра или зла. Правило же способности суждения, вытекающее из законов чистого практического

³⁵ Там же.— С. 105.

разума, звучит следующим образом: «Спроси себя самого, можешь ли ты рассматривать поступок, который ты замышляешь, как возможный через твою волю, если бы он должен был быть совершен по закону природы, часть которой составляешь ты сам?»³⁶

Таким образом, изучать нравственность вместе с ее принципом, представляющим собой высшую априорную форму всякого морального поведения, или его границу, можно лишь посредством анализа понятия свободы. Принцип нравственности нельзя установить, скажем, путем расчленения понятия безусловно доброй воли, например воли святого, ибо в этой воле *максима* (форма конкретного поступка) изначально (аналитически) совпадает с нравственным принципом. Святой как моральное существо поступает не свободно, а в силу своей склонности. Этика же есть *учение о безусловно доброй воле*, а именно о специфической причинности, называемой свободой. Поскольку отношение причинности не является аналитическим, этика должна изучать априорные синтетические, но никак не аналитические, моральные положения, т.е. такие, в которых связь между максимой и нравственным принципом не является изначальной, хотя и может мыслиться как достоверная. Свобода должна поэтому пониматься как априорное единство синтеза, охватывающего единым горизонтом конкретную и всеобщую форму поступка, т.е. однозначно сопоставляющего максиму с нравственным принципом без появления в результате этого каких-либо противоречий. Свобода реализуется через способность желания. Достижение объекта способности желания вызывает чувства удовольствия, неудовольствия или безразличия. Если подобный объект является опре-

³⁶ Кант И. Критика практического разума. 1788 // Там же.— С. 181.

деляющим основанием воли, то выражающий его практический принцип не может быть моральным законом, а воля — по-настоящему свободной. Мы имеем дело здесь с принципом себялюбия, смысл которого — в голом желании быть счастливым.

Предпосылкой нравственного поведения, полагает Кант, выступает понятие *доброй воли* — воли, в которой достигнуто окончательное соответствие максимы и нравственного принципа, т.е. полностью реализована свобода. Моральным индивидам эта воля, задавая рамки этического содержания, представляется благом или формальной целью, что и позволяет ей быть условием всякого стремления к счастью. Чтобы выработать в себе добрую волю, необходимо совершать поступки, исходя прежде всего из чувства долга, когда во главу угла ставится не конкретная, а формальная цель, ибо только в этом случае поступки приобретут подлинную моральную ценность. Сама же эта ценность сводится не к некоторой конкретной цели, достигаемой посредством данного поступка, но к *максиме* — к принципу воления, в соответствии с которым принимается решение совершить определенный поступок безотносительно любых объектов способности желания. Предметы воления (его конкретная цель) оказываются, таким образом, апостериорными, тогда как его принципы — априорными, т.е. обуславливающими своей формой всякое содержание, лежащее в основе той или иной цели. Следовательно, «добрую волю» следует считать не просто формальной целью, а неким принципом. Ведь формальная цель — это форма всех индивидуальных целей, а значит, принцип, которому они подчинены. Объективно воля определяется принципом как законом, субъективно — формальной целью как долгом или «чистым уважением к этому практическому закону».

Максима как конкретная форма нашей телеологии есть субъективный принцип воления, закон как всеобщая форма — объективный принцип; стало быть, следуя долгу, я должен желать превращения моей максимы во всеобщий закон. Формула, в соответствии с которой, исходя из субъективного принципа, можно представить себе принцип объективный, называется Кантом императивом. *Императивы* выражаются посредством долженствования, фиксируя принудительный характер объективного закона чистого разума по отношению к воле. Совершенно добрая воля не нуждается в принуждении к законосообразным поступкам, будучи изначально склонной к ним. Для такой святой или божественной воли не существует императивов. Иными словами, императивы — это формулы, определяющие отношение объективных законов воления к субъективному несовершенству воли какого-то вида разумного существа (например, воли человека).

Императивы, в свою очередь, бывают субъективные и объективные. *Субъективные императивы* Кант также называет прагматическими. Их основной разновидностью считаются технические императивы, т.е. правила, умения и советы благоразумия. Они относятся не к свободному поведению вообще, а только к различным его сторонам, потому и носят чисто субъективный смысл. *Объективные императивы* могут повелевать опять-таки двояко: во-первых, гипотетически, когда практическая необходимость поступка представляется средством для чего-либо другого, во-вторых, категорически, когда поступок рассматривается как необходимый сам по себе. *Гипотетический императив* выражает форму поступка исходя либо из возможной, либо из действительной цели. В первом случае императив является проблематическим, во втором — ассерторическим. Только *категорический импера-*

тив обладает объективной необходимостью, поэтому он считается аподиктическим.

Категорический императив непосредственно предписывает поведение безотносительно принятия каких-либо внешних целей. Он есть не что иное, как «априорное синтетическое практическое положение»³⁷. Синтетичен он в силу того, что выражает закон, имеющий характер предписания. Вместе с тем он априорен, поскольку его содержание всегда известно. Гипотетический же императив, оставаясь синтетическим, не является априорным, поскольку заранее не известно, каким будет его содержание после задания очередного условия.

С точки зрения своей логической формы категорический императив, согласно Канту, формулируется следующим образом: «Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»³⁸. Данная законосообразность есть принцип воли. Например, я мог бы желать лжи, однако ни одно разумное существо не будет видеть ложь в качестве всеобщего закона, поскольку в этом случае максима разрушила бы саму себя, ибо противоречила бы самой себе. «... Значение нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет силу не только для людей, но и для всех разумных существ вообще, не только при случайных обстоятельствах и в исключительных случаях, а безусловно необходимо; тогда становится ясным, что никакой опыт не может дать повода к выводу даже о возможности таких аподиктических законов»³⁹.

³⁷ Кант И. Основы метафизики нравственности // Там же.— С. 83.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.— С. 72.

Итак, я мог бы из себялюбия поступить неморально, например, взять займы с твердым обещанием вернуть долг, зная, что я не смогу этого сделать. Однако при этом невозможно желать, чтобы такая максима везде имела силу закона природы. Ведь тогда воля, будучи законодательницей, противоречила бы себе, утверждая необходимость лжи по отношению к самой же себе,— тем самым воля отрицала бы ту помощь, на которую она же и рассчитывает. Отсюда другая кантовская формулировка категорического императива: «Поступай так, как если бы максима твоего поступка посредством твоей воли должна была стать всеобщим законом природы»⁴⁰. Добрая воля должна рассматривать самое себя как устанавливающую всеобщие законы, следовательно, и законы природы.

Если практические принципы отвлекаются от субъективных целей, они считаются формальными, если нет — материальными. Только формальные принципы предписывают моральные законы, наделяя их формой всеобщности. Далее можно сказать, что форма всеобщности является объективным основанием практического законодательства, в то время как цель — субъективным. Моральное поведение — это поведение в известных рамках, а не строго заданные поступки, в нем не акцентируется какая-то цель. Однако добрая воля, устанавливающая всеобщие законы и замыкаясь на одной себе, является идеей воли всякого разумного существа, а потому единственной целью, обладающей формой всеобщности, следует считать разумное существо как таковое. Лишь существо, наделенное разумом, к примеру человек, в своем существовании обладает абсолютной ценностью. Таким образом, человек как носитель логической структуры, априорно

⁴⁰ Там же.— С. 84.

обусловливающей моральное поведение, есть цель сама по себе, т.е. объективная цель, а не только средство. С этих позиций Кант предлагает еще одно *определение категорического императива*: «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»⁴¹. И в себе самом я должен усматривать не только средство, но и цель. Например, я не могу посягнуть на самоубийство. С формальной точки зрения воля едина, поэтому моя воля и воля другого, будучи отдельными проявлениями единой воли, не должны вступать в противоречие. В категорическом императиве воля относится к самой себе: \mathcal{A} есть \mathcal{A} .

Три определения категорического императива затрагивают различные стороны доброй воли, а именно ее форму и ее материю, т.е. цель. С точки зрения формы категорический императив требует следовать только тем максимам, которые имеют силу всеобщих законов, в частности всеобщих законов природы. С точки зрения его материи категорический императив требует усматривать в каждом разумном существе и в себе самом цель саму по себе. И, наконец, с точки зрения полного определения всех максим все моральные поступки вытекают из автономии воли, в соответствии с которой воля сама по себе есть закон. Таким образом, в категорическом императиве выражается единство формы воли, множественность ее материи и целокупность системы целей.

«Итак, категорические императивы возможны благодаря тому, что идея свободы делает меня членом умопостигаемого мира; поэтому, если б я был только таким членом, все мои поступки всегда были бы (*müßten*) сообразны с автономией воли, но так как я в то же

⁴¹ Там же. — С. 90.

время рассматриваю себя как члена чувственно воспринимаемого мира, то мои поступки должны быть (*sollen*) с ней сообразны. Это категорическое долженствование представляет априорное синтетическое положение, потому что вдобавок к моей воле, на которую воздействуют чувственные влечения, присовокупляется идея той же, но принадлежащей к умопостигаемому миру чистой, самой по себе практической воли, которая содержит высшее условие первой воли согласно с разумом; это примерно так, как к созерцаниям чувственно воспринимаемого мира присовокупляются понятия рассудка, сами по себе не означающие ничего, кроме формы закона, и благодаря этому делают возможными априорные синтетические положения, на которых основывается все познание природы»⁴².

Морально доброй воле противостоит испорченность человеческого сердца, которую Кант называет *извращенностью*, понимая под этим склонность к предпочтению неморальных мотивов моральным, иначе говоря, склонность принимать противные закону *максимы произвола*, которые, не являясь моральными по своей форме, т.е. законосообразными, оказываются всецело случайными. Максимы произвола — это естественная склонность разумного существа ко злу. В них таится радикальное зло и нашей природы. Проявляется оно в том случае, если «мотивы чувственности» рассматриваются безотносительно морального закона как сами по себе достаточные для совершения того или иного поступка. Таким образом, морально злым человек становится не на основании принимаемых в максиму мотивов чувственности, а на основании нарушения субординации этих мотивов относительно морального закона, другими словами, не на основании

⁴² Там же.— С. 111.

содержания максимы, а на основании извращения ее формы. *Злонравие*, поэтому, заключается не в стойком убеждении принимать в качестве мотива в свою максиму зло как таковое, а в извращенности сердца. Зло не может быть содержанием поступка, и в этом смысле *дьявол* (тот, кто мыслит лишь злое в качестве своих максим) не существует. Имеются лишь дурные следствия из поступка, которые вызваны исключительно нарушением формы поведения как такового.

Чистый практический разум, подобно теоретическому, строит бесконечные синтетические сориты, поэтому он неминуемо впадает в противоречия, составляющие его специфическую диалектику. Эта диалектика знаменуется поиском безусловного начала для всего практически обусловленного знания. Из подобного интереса выводится высшее благо — целокупность предмета чистого практического разума. Благо, таким образом, есть его наивысший бесконечный сорит. «Высшее благо есть необходимая высшая цель морально определенной воли, истинный объект практического разума»⁴³. С этим соритом связана основная *антиномия практического разума*. Состоит она в том, что в высшем благе добродетель и счастье мыслятся соединенными между собой с необходимостью. Как и любое другое соединение, оно должно быть либо аналитическим, либо синтетическим. Однако при ближайшем рассмотрении оно оказывается ни тем, ни другим. Так, оно не является аналитическим, поскольку максимы добродетели и максимы личного счастья в высшей степени не однородны в общем контексте практического принципа. Соединение в благе добродетели и счастья не является и синтетическим (при-

⁴³ Кант И. Критика практического разума. 1788 // Там же.— С. 220.

чинным), т.к. практическое сочетание причин и действий, производимое волей для достижения счастья, соотносится не с моральными намерениями, а скорее с осведомленностью о законах природы. Устраняется данная антиномия тем, что отчасти истинным представляется факт того, что добродетельный образ мыслей необходимо создает счастье, но не наоборот. И истинным это считается только тогда, когда существование в этом мире не признается единственным способом существования разумного индивида, но предполагается еще бытие после смерти.

Святость, т.е. полное соответствие воли моральному закону, хотя и не достижима, но, тем не менее, предстает целью морального самосовершенствования как в посюстороннем, так и в потустороннем мирах. Такое самосовершенствование мыслимо лишь при допущении *бессмертия души*, т.е. продолжающегося до бесконечности личного существования. Полагание бессмертия души представляет собой *первый постулат практического разума* — утверждение о том, что заключение бесконечного сорита есть реальная вещь. Благодаря этому постулату антиномия получает первое свое разрешение. *Второй постулат*, с необходимостью конституирующийся при положительном решении проблемы существования высшего блага, говорит о бытии *Божием*. Счастье есть особое состояние разумного существа в мире явлений, когда это существо всегда может действовать, следуя только своей воле и желанию. Такое разумное существо должно быть причиной мира и основанием природы. Только в этом случае для него совпадают счастье с нравственностью, долг со склонностью, воля с реальностью.

Если в трансцендентальной идее свободы постулируется независимость воли от чувственно воспринимаемого мира и ее способность определять себя

исключительно по закону мира умопостигаемого, то в идее бессмертия полагается уже соразмерность продолжительности существования с полнотой исполнения этого закона, а в бытии Божиим — необходимость наличия общего условия для законов умопостигаемого мира, так что благодаря существованию Бога этот мир оказывается для нас высшим благом. Отличие названных трех трансцендентальных идей практического разума от идей разума теоретического состоит в том, что они уже полноценно рассматриваются как реальные сущности. «Потребности чистого разума при его спекулятивном применении ведут только к гипотезам, а потребности чистого практического разума — к постулатам»⁴⁴. В постулатах практический разум уводит нас в потусторонний мир и тем самым вмешивается в область компетенции веры. По Канту, существует два типа веры: *вера в откровение* и *моральная вера*. Первая является фундаментом «религии снискания благосклонности», вторая — фундаментом *религии разума* или «религии доброго образа жизни». *Религия снискания благосклонности перед ликом Всевидящего существа* строится на таких морально трансцендентных идеях, как благодать, чудо, таинство и т.д. Данные идеи, по словам Канта, приносят моральный вред. Так, мнимый внутренний опыт, характеризующийся как действие благодати, пробуждает мечтательность, а мнимый внешний опыт, воспринимаемый как чудо, — суеверие. Моральная религия является единственной и всеобщей, а ее фундамент — моральная вера предшествует вере религиозной, будучи логической формой и границей возможности последней.

Моральная вера может возвышаться до *практической веры в Христа*. Эта вера есть *идеал морально*

⁴⁴ Там же.— С. 242.

угодного Богу человека, предполагающий нечто гораздо большее простого исполнения полного человеческого долга. Этот идеал Богочеловека, или Христа, изначально заложен в нашем разуме и является врожденным. Однако, как и другие трансцендентальные идеи, он не имеет под собой реального опыта, т.е. трансцендентен в своем применении. Никакой пример из внешнего опыта не адекватен ее сути, а поэтому идея Христа приобретает значение предписания к подражанию. Вместе с тем описание сошествия Христа есть схематизм аналогии для объяснения идеи угодного Богу человека. Если же истолковывать сошествие как схематизм определения данного объекта, то подобное расширение нашего познания будет антропоморфизацией божественного начала, способной вызвать существенный моральный вред.

Объединение людей под водительством моральных законов на основе общей для всех моральной веры образует *этическую общность*. Данному объединению предшествует *этически естественное состояние*, которое характеризуется принципиальной невозможностью этической общности, здесь каждый сам себе судья. «Подобно тому как *юридическое естественное состояние* есть состояние войны каждого против каждого, так и этическое естественное состояние есть состояние непрестанной вражды на почве того зла, которое присуще всем людям»⁴⁵. Верховным законодателем этической общности выступает Сердцевед, или Бог как «моральный миродержец». Поэтому этическая общность — это «незримая церковь», которая никогда не становится предметом опыта. Законодательство Сердцевода является исключи-

⁴⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Тракаты и письма.— М.: Наука, 1980.— С. 165.

тельно моральным, тогда как статутарное законодательство, предполагаемое в откровении, случайно и исторически обусловлено. Этические общности могут со временем оформиться в этическое государство или во *всеобщую религию разума*. В этом случае на земле восторжествует вечный мир и царствие чистого практического разума.

Поскольку положения практической философии даны не эмпирически, а только в разуме, такая философия, имеющая своим предметом только умопостигаемый мир и соответственно исследующая более высокие формы синтеза, стоит выше философии теоретической, предмет которой включает также и чувственно воспринимаемый мир. В дальнейшем все представители классической трансцендентальной философии, начиная с **Фихте**, будут исходить не из субординации, а из единства теоретического и практического разума. Основным аргументом при этом выступит указание на то, что оба способа применения разума так или иначе приводят к системе бесконечных синтетических соритов.

Итак, в кантовской модели содержательной логики основными являются следующие положения:

1) содержательная (трансцендентальная) логика есть учение о формообразовании синтетического а priori;

2) данное формообразование может происходить двояко: с возможностью верификации и без возможности таковой;

3) первый вид формообразования представляет собой результат построения синтетического суждения, относительно которого возможна трансцендентальная дедукция и схематизм, второй — результат построения синтетического умозаключения, которое может быть включено в бесконечный синтетический сорит — цепочку последовательных выводов бесконечной длины, где окончательное заключение полагается уже изначально;

4) бесконечный синтетический сорит всегда трансцендентен — выходит за границы опытного познания, но именно поэтому он задействован в практическом разуме, т.е. в мышлении, устанавливающем этические нормы.

В последующем трансцендентальные философы будут утверждать, что существует только один вид формообразования синтетического а priori, а именно таковой, в процессе которого выстраивается последовательность синтетических выводов. Синтетические же суждения суть не более чем отдельные посылки синтетического сорита. Из этого краеугольного постулата следуют такие тезисы:

1) содержательная логика является системой онтологии, поскольку исчерпывающе описывает своими бесконечными соритами и универсум в целом, и любую его возможную часть;

2) теоретический разум ничем не отличается от разума практического;

3) в основе мышления лежит единый принцип, определяющий направление любого сорита.

Контрольные вопросы

- Почему критика чистого практического разума является логическим учением?

- Что следует понимать под автономией воли и как связана трансцендентальная идея свободы с понятием синтетического сорита?

- Какие формулировки категорического императива предлагаются Кантом?

- Что такое извращенность воли?

- В чем заключаются постулаты практического разума?

- В чем состоит достоинство моральной веры относительно веры в откровение? Почему в качестве исторического идеала необходима всеобщая религия разума?

Трансцендентальная диалектика Шлейермахера

Ключевые слова: всеобщие реальные понятия, всеобщие формальные понятия, органическая деятельность, совершенное суждение, несовершенное суждение, совершенное понятие, несовершенное понятие, идея абсолютного единства бытия, идея тотальности бытия как множественности, религиозное чувство, трансцендентное суждение, трансцендентное понятие, дедукция, индукция, свободное воздействие сил.



Фридрих
Даниэль Эрнст
Шлейермахер

Наиболее близок трансцендентальной логике Канта вариант метафизической логики Шлейермахера, получивший название *трансцендентальной диалектики*. Концепция **Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера** изложена в сочинении *«Диалектика»* (1839), изданном на основе его лекций **Л. Джонасом** и **В. Дильте-ем**. Основное отличие теории Шлейермахера от кантовской логики выражается в том, что в диалектике полагается изначальное единство чувственного и умопости-

гаемого мира, поэтому единственный ее предмет, как и диалектики **Гегеля**, — синтетический сорит или «становление». Таким образом, в шлейермахеровской диалектике предполагается существование некоего единого принципа нашего мышления. «У Шлейермахера исходным пунктом тоже служит знание, но не фактически существующее знание, как у Канта, а идеал знания, как у Фихте. Этот идеал он понимает, соглашаясь с Шеллингом, как абсолютное тождество мышления и бытия...

Но такого абсолютного знания нет нигде в эмпирическом сознании людей. Оно — лишь вечная идея знания, которая, по фихтевскому принципу, находится в бесконечном, никогда не заканчивающемся процессе реализации. Поэтому и философия — не наука, а наукоучение. Она является теорией искусства мыслить, показывающей, каким образом мышление, в качестве познания, может приближаться к своему идеалу. В этом смысле она — диалектика и возникает, согласно сократовско-платоновскому принципу, посредством проводимого совместно с другими людьми исследования, при котором мы начинаем сознавать необходимость и общезначимость мышления. Но если, по шеллинговскому принципу, априорность понимается как тождество мышления и бытия, то теория искусства мышления, которую иначе называли логикой, сама собой становится также и познанием бытия. Как кантовская трансцендентальная логика, так и диалектика Шлейермахера является одновременно и логикой, и метафизикой»⁴⁶. *Диалектика* эксплицирует условия возможности любого мышления, акцентируя его содержательную сторону, в то время как математика, по Шлейермахеру, эсплицирует формальную сторону, а потому «в каждом реальном мышлении столько науки, сколько в ней диалектики и математики»⁴⁷. Диалектика распадается на две части: трансцендентальную и техническую диалектику. В трансцендентальной изучаются априорные основания, благодаря которым возможна сама идея знания. Техническая часть призвана рассматривать идею знания в ее становлении, представляя ее действующей силой, исторически себя реализующей.

Диалектика, устраняя разрозненность двух миров,

⁴⁶ Виндельбанд В. От Канта до Ницше.— С. 298—299.

⁴⁷ Schleiermacher J.D.E. *Dialektik*...— С. 116.

становится органомом всего научного знания — как естественного, так и гуманитарного; она есть «место-пребывание всех формул его конструкций»⁴⁸. Именно поэтому она служит средством ориентации в каждой единичности, из которой проистекает любое позитивное знание, благодаря своей текучести имеющее форму сорита. Для приобретения устойчивого знания необходимо прибегать к некоторым «*принципам*», приводящим к окончательной ясности. «Принцип» знания задеиствуется как раз таки при преодолении раздвоенности сознания на чувственную и умопостигаемую области. В каждом сознании изначально обнаруживается такая раздвоенность, суть которой состоит в том, что, с одной стороны, никто постоянно не пребывает в сфере спекуляций, с другой, никто не способен мыслить и действовать в сфере опыта, не сообразуясь с чем-то принципиально иным, а именно с умопостигаемым бытием. Принцип знания начинает действовать только в том случае, если у нас появляется «*убеждающее чувство*» (*Überzeugungsgefühl*). Это чувство, в свою очередь, зависит от полагания «*пропорциональности*» (*Gleichmäßigkeit*) *продукции мышления*, т.е. от того, что и способно в конечном счете придавать знанию определенную убедительность. Однако, в отличие от теоретических суждений, в суждениях вкуса и в максимах воли убеждающее чувство выражает лишь субъективное знание.

Помимо убедительности полагание пропорциональности выявляет также и общезначимость того или иного результата мыслительной деятельности. С этих позиций, убеждение сводится к демонстрации соответствия мысли предмету, т.е. к той проекции, которая находится вне породившей ее мысли. Тем не менее,

⁴⁸ Ibid.— С. 9.

не всякое убеждение возникает посредством такого полагания. Например, в этических и технических императивах раскрывается некое убеждение зачастую без полагания соответствия мысли предмету. Трактовка чувства убедительности как соответствия мысли предмету выделяет знание в виде специфической сферы *мышления*. Так, мысль не является знанием тогда и только тогда, когда она относится к чему-то положенному вне себя без убеждающего чувства. Согласование мыслей и бытия может оказаться совершенно бесплодным из-за их абсолютной разнородности и несовместимости. Только в *самосознании* дано «обоюдное становление обоих посредством друг друга в рефлексии и в акте воли»⁴⁹. Поскольку знание всегда сопровождается чувством очевидности, оно представляет собой то самое мышление, которое основывается не на множестве и различии мыслящих субъектов, а на их идентичности. Другими словами, в знании раскрывает себя *трансцендентальный субъект*.

Всякое знание, полагает Шлейермахер, образуется на основе *всеобщих реальных* и *всеобщих формальных понятий*. Первые считаются субстанциальными, при этом они включают в себя *органическую деятельность*. Последняя проявляется в такой форме возникновения понятий, когда они соотносятся с единичными чувственными представлениями, вбирающими в свой объем конкретные предметы. Так, в понятии субъекта суждения схвачены все виды мыслительной деятельности, посредством которых фиксируется предмет, поэтому со всей полнотой обнаруживается его органическая сторона. Чем шире мы используем понятия в качестве знаков, тем меньше мы мыслим их в качестве чего-то реального и тем сложнее подводить

⁴⁹ Ibid.— С. 19.

под них органическую деятельность, а следовательно, тем в большей мере они выходят за рамки нашего собственного опыта, становясь частью традиции чужих опытов. Всеобщие формальные понятия также включают «органические элементы единичных деятельностей», которые под них подпадают, но мы уже не способны непосредственно их «оживить» — под формальными понятиями может вовсе не мыслиться что-либо действительное. Такие понятия используются только как знаки. Любые всеобщие понятия (и реальные, и формальные) возникают посредством органической деятельности, сопровождая единичные представления. Таким образом, органическая деятельность — это содержание сорита, который может давать двоякое заключение. Первое представляет собой всеобщее реальное понятие, второе — всеобщее формальное. Если первое не выходит за пределы мира явлений, то второе устремляется в умопостигаемые сферы.

Всеобщие понятия условием своей возможности имеют *всеобщие формы мышления* (*Denkformen*). Репрезентантом данных форм служит высказывание $\mathcal{A} = \mathcal{A}$. Всеобщие формы, как и высказывание тождества, мыслимы только в том случае, если в них содержится органическая сторона, отображаемая как форма процесса. «Высказывание $\mathcal{A} = \mathcal{A}$ есть либо тождество помысленного и бытия, т.е. форма знания, либо тождество субъекта, т.е. условие знания. Без органической деятельности оно не более чем чистая повторяемость мысли, т.е. пустое»⁵⁰. Если органическая деятельность предстает в опосредствованном виде, то всеобщие понятия мыслятся в ней посредством формы чистого высказывания $\mathcal{A} = \mathcal{A}$ в качестве «живых понятий». Понятия без органической деятельности суть пустая фор-

⁵⁰ Ibid.— С. 21.

ма высказывания $\mathcal{A} = \mathcal{A}$. Следует заметить, что похожая мысль встречается и у **Фихте**, который полагал, что высказывание тождества $\mathcal{A} = \mathcal{A}$ только тогда есть высшая форма нашего мышления, когда оно предполагает внутри себя все синтетическое знание (по Шлейермахеру, органическую деятельность).

Только в трансцендентальной области можно полагать обособление двух процессов — органического и интеллектуального, представляя первый в качестве содержания синтетического сорита, а второй — в качестве его формы, т.е. рефлексивности (самотождественности) каждого его звена и сорита в целом. В действительности эти процессы совмещены и даже слиты. Крайними полюсами этого общего движения, а значит, и крайними вариантами сорита выступают Бог и хаос. Так, посредством трансцендентального обобщения (*Uufsteigen*) можно вывести идею *Бога*, когда отрицается всякая органическая деятельность, и идею *хаоса*, когда отрицается всякая интеллектуальная деятельность. При этом в обоих случаях никак не отражается мышление в том виде, как оно функционирует реально.

Реальное мышление образуется совмещением двух процессов образования понятий: органического и интеллектуального. При этом оно распадается на три сферы (три вида синтетического сорита): во-первых, на собственно *мышление* с преобладающей разумной (интеллектуальной) деятельностью и зависимой органической, во-вторых, на *восприятие* с преобладающей органической и зависимой интеллектуальной деятельностью, в-третьих, на *созерцание* (кантовское *Anſchauen*) с равновесием обоих процессов. Во всех трех областях не исключены ошибки и заблуждения. Разумная деятельность в мышлении является источником единства (*Einheit*) и множества (*Zielheit*), в то время как органическая деятельность есть источник мно-

гообразия (*Mannigfaltigkeit*). «Без единства и множества разнообразие не определено; без разнообразия определенное единство и множество пусты. Действие (*Verrichtung*) разума в мышлении состоит, таким образом, в определении, действие организации — в оживлении»⁵¹.

Убеждение имеет место в случае принципиальной возможности доказательства своего знания кому-то другому. В этом случае сообщение используется в качестве средства (*Medium*), которое, однако, не может не быть ограниченным. Так, никакое знание не представляется в двух языках в качестве одного и того же. Как уже было сказано, трансцендентальное репрезентируется посредством Бога — абсолютного бытия. Бог является живым основанием всех процессов, будучи высшим тождеством. Но он релятивизируется в языке, что проявляет себя хотя бы уже в том, что не существует общей этимологии его имени.

Картина и *понятие* репрезентируют одно и то же бытие. Ведь мышление составляет минимум органической функции, а восприятие — минимум интеллектуальной. При ошибочном восприятии правильное мышление не находит соответствующей органической деятельности, из которой оно проистекает. При ошибочном мышлении правильное восприятие не основывается на всеобщей классификации и комбинации, которые собственно и составляют содержание мышления. Бытие одновременно положено и идеальным, и реальным способом, с учетом того, что разумная деятельность имеет основой идеальное, а органическая — реальное, т.е. полагается в качестве зависимой от воздействий предметов. «Трансцендентальное... есть, таким образом, идея бытия в себе среди двух

⁵¹ *Ibid.* — С. 23.

противопоставленных и друг к другу относящихся видов или форм и модусов, идеального и реального, как условия реальности знания»⁵².

Мышление совмещает в себе интеллектуальную и органическую деятельность; следовательно, знание оказывается мышлением лишь в форме понятия или суждения, которые суть конкретные формы сочетания этих деятельностей. Тем самым понятия и суждения — это то, что непосредственно вытекает из синтетического сорита. Образуются они благодаря чувству (*Empfinden*) и воле. *Чувство* дает материал сориту, *воля* его направляет. Что касается чувства, то оно есть действие еще не ставшего объективным восприятия, которое «вне и одновременно под понятием». Действие уже объективно становящейся спонтанности есть воля, которая «вне и одновременно над суждением». Между этими двумя типами действий функционирует мышление как особая сфера, т.е. располагается знание, представленное исключительно в форме *мышления*.

Суждение заранее предполагает наличие соответствующих понятий. Так, в суждении, во-первых, субъект и предикат могут быть одновременно всеобщими понятиями («параллелограмм есть геометрическая фигура»), во-вторых, субъект может быть представлением единичной вещи, которая подводится под какое-то понятие («соль есть минерал»), в-третьих, предикат может быть непосредственным чувственным представлением («белый», «солёный» и т.д.). Суждение при этом тем *совершеннее*, чем больше понятий оно предполагает. С другой стороны, *понятие* тем *совершеннее*, чем в большую систему суждений оно входит. Совершенные понятия являются специфицируемыми. Спецификация понятий, т.е. их иерархия по степени общности, осуще-

⁵² *Ibid.* — С. 27.

ствляется благодаря их частичной координированности и частичной субординированности. Чем большее количество других понятий охватывается совершенным понятием, тем оно выше. Чем большее количество других понятий им исключается, тем оно ниже. Совершенные понятия представляют собой различные способы спецификации единства. В свою очередь, *несовершенные понятия* пребывают в непрерывном образовательном становлении (*Seibildetwerden*), а потому в подобной спецификации играют незначительную роль.

Идея, т.е. проблематическая мысль, *абсолютного единства бытия*, или *идея Бога*, не является ни совершенным, ни несовершенным понятием, поскольку в ней окончательно устранена противоположность мысли и предмета. Такое единство больше ничего под собой не предполагает и ничего собой не исключает, поэтому эту идею невозможно вывести из какой-либо системы суждений. Данная идея ничего не высказывает о реальном бытии. «Она, таким образом, хотя по материи есть суждение, но не есть таковое по форме»⁵³. Идея абсолютного единства все-таки является суждением по материи на том основании, что в ней полагается некоторое определенное единство. Она, будучи тождеством понятия и предмета, именно в силу этого не является знанием, представляя собой только «трансцендентальную основу и форму всего знания», иначе говоря, она есть единственный бесконечный синтетический сорит, т.е. заключение всякого сорита любой длины.

Вторая идея диалектики — *идея мира*, или *тотальности бытия как множественности*. Подобно первой она лежит вне пределов реального знания. С логической точки зрения мир — это начало любого сорита. Если Бог, т.е. реальная негация всех противоположно-

⁵³ *Ibid.* — С. 32.

тей (в виде их тотальности), полагается как единство без множественности, то мир — как множественность без единства. Иными словами, эти идеи коррелятивны. При этом полагание как тождества, так и различия Бога и мира есть выход из сферы реального мышления.

Два полюса нашей мыслительной деятельности, каковыми выступают Бог и мир, предполагают некоего посредника, берущего на себя функции трансцендентального основания всего реального мышления. Вместе с тем было бы вполне убедительным допущение, что одно и то же трансцендентальное основание обеспечивает достоверность знания и воли. По мнению Шлейермахера, таким основанием следует считать *религиозное чувство* — относительное тождество мышления и воли. Посредством религиозного чувства в единичном осознается тотальность и высшее единство, поэтому благодаря такому чувству все факторы и виды деятельности совмещаются, образуя единую систему понятий. В Боге по определению слито воедино все частное, так что «чувство лишь постольку религиозно, поскольку в нем нас затрагивает не что-либо единичное как таковое, но через это единичное — целое как откровение Бога»⁵⁴.

Всякое суждение предполагает Бога (всецелое бытие) и мир (всецелое небытие) в качестве высших условий своего построения; в частном же порядке оно представляет собой тождество бытия и небытия субъекта, в результате чего граница области субъекта состоит из максимума бытия и небытия. Предикат предшествует суждению и полагается помимо субъекта; следовательно, он есть небытие (*Nichtsein*) последнего, ведь то-

⁵⁴ Шлейермахер Ф. О сущности религии // Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим.— М., 1994.

тальность предикатов была бы тотальностью небытия субъекта. Как сказал бы Гегель, в тотальности предикатов содержится в снятом виде тотальность субъектов. Субъект с нулевым бытием может предцироваться всем, чем угодно. По отношению к такому субъекту имеет место неисчерпаемое множество предикатов. Предикат всегда полагается в инобытии субъекта, при этом чем он шире, тем в большем количестве субъектов он соприсутствует. С другой стороны, абсолютный субъект вообще невозможно как-либо предцировать. «Чем больше положено бытия в субъекте, тем меньше из него исключено и, таким образом, положено в качестве предцированного о нем, и абсолютный субъект есть тот самый, в котором все бытие положено и о котором ничто не может предцироваться»⁵⁵.

Итак, сфера суждения ограничена полаганием, во-первых, *бесконечного множества предикатов*, для которых невозможно найти определенных субъектов, во-вторых, полаганием *абсолютного субъекта*, который ничем не предцируем. Бесконечное множество предикатов есть «абсолютная совместность (*Gemeinschaftlichkeit*) бытия». Абсолютный субъект выражает в свою очередь наивысшее единство бытия, которое ограничивается понятием неисчерпаемости предикатов — другими словами, это есть многообразие воспринимаемого, которое еще не достигло понятия. «Полагание абсолютного единства бытия и полагание абсолютного разнообразия явления не есть мышление, т.к. не является ни понятием, ни суждением; но оба полагания суть трансцендентальные корни всего мышления и, таким образом, также и всякого знания»⁵⁶. Абсолютное единство бытия есть *трансцендентное понятие*, а бесконечность предци-

⁵⁵ Schleiermacher F.D.E. *Dialektik*...— С. 34.

⁵⁶ *Ibid.*— С. 35.

катов — *трансцендентное суждение*. В первом снята противоположность предмета и понятия, во втором — факта и суждения. Напомню, что Кант абсолютное единство бытия называл вещью в себе, а бесконечность предикатов — идеалом чистого разума или Богом.

По замечанию Шлейермахера, точка зрения идеализма сводится к мнению, что знание существует в форме понятия, но никак не суждения. Представители реализма, напротив, склоняются к мысли, что все знание существует в форме собственного суждения. Скептицизм отрицает обе позиции, не обнаруживая у знания ни формы понятия, ни формы суждения. В противоположность этому трансцендентальная философия утверждает, что обе формы неотделимы друг от друга. Знание возникает сначала в форме понятия, когда мышление, призванное одновременно объективировать деятельность разумной и органической функций, еще не отдало себя всецело органической деятельности. Однако понятия предшествуют суждению не онтологически, а гносеологически. «Нельзя сказать, что понятия дремлют в разуме до тех пор, пока их не пробудит органический повод (*Beranlassung*), ибо до этого момента они не были даны как понятия»⁵⁷. В истинных понятиях проявляется тотальность схематизма, который, содержательно наполняясь, превращается в конечном счете в суждение. Суждение поэтому есть путь обобщения результатов мышления (*Subsumtionsweg*), на котором достигается органический результат. Таким образом, по Шлейермахеру, содержательным заключением синтетического сорита, т.е. итогом последовательного движения мысли, следует считать именно суждение, тогда как формальным заключением — понятие.

⁵⁷ *Ibid.* — С. 40.

Со времен Готфрида Вильгельма Лейбница и Канта все суждения принято классифицировать на два вида: во-первых, *синтетические*, высказывающие нечто в предикате, который «положен в понятии субъекта согласно возможности», во-вторых, *аналитические*, которые нечто высказывают в виде определения (*bestimmt*), приписываемого субъекту. Любопытно, что в соответствии с совершенными понятиями нет чисто синтетических суждений, в соответствии же с несовершенными нет чисто аналитических, «так как все может выходить за пределы определенного (*bestimmt*) момента в истории понятия»⁵⁸. Например, можно помыслить несовершенное понятие «человек», в котором предикат «смертный» еще не является соположенным. Следовательно, не существует строгого критерия разведения всех суждений на аналитические и синтетические. К этому выводу Шлейермахера приходят и другие представители трансцендентализма, принимая абсолютно все суждения за синтетическое *a priori*. Ведь результатом всякого образования суждений становится номинальное определение (*Nominaldefinition*). В более узком смысле аналог аналитических суждений Шлейермахер называет собственными суждениями, тогда как аналог синтетических — несобственными. *Собственным суждением* становится в том случае, если оно основывается на совершенных понятиях, *несобственным* — если оно предшествует понятию (основывается на несовершенных понятиях).

Действительные суждения подразделяются на *неполные*, в которых субъект пассивно подводится под предикат, и *полные*, в которых проявляются одновременно два фактора: действие субъекта и предиката. Совокупность полных суждений образует *абсолютное*

⁵⁸ *Ibid.* — С. 33.

суждение, в котором не отделимы друг от друга ни субъект, ни предикат. Абсолютное суждение непосредственно обуславливается идеей мира. Оно является аналитическим (высшим собственным) и содержит в себе все более ранние суждения как свои подготовительные ступени. Именно такую трактовку трансцендентального мышления как абсолютного суждения мы встретим в дальнейшем у **Гегеля**. Очевидно при этом явное расхождение Шлейермахера с **Кантом**, отождествлявшим с абсолютным суждением бесконечное множество предикатов и вследствие этого считавшим подобное суждение совершенно запредельным мышлению конечного разумного существа.

Идея мира реализуется, если все суждения служат средством для достижения *полного понятия*, т.е. такого, которое имплицитно предполагает огромное множество других понятий. Поскольку *неполное суждение*, образуемое из полных понятий, предполагает *дедукцию*, а *полное* — *индукцию*, то полное стоит ближе к абсолютному и является более синтетическим с позиции входящих в него понятий, неполное же — ближе к примитивному и более аналитично. В неполном суждении должен быть точнее определен субъект, что и осуществляется с помощью дедукции, в полном должно быть обобщено как можно больше более мелких понятийных сфер, для чего требуется индукция. Вместе с тем неполное суждение основывается на наблюдении, полное же выходит за его рамки, так что с позиции самого суждения неполное синтетично, а полное — аналитично. Чем неопределеннее понятие субъекта в неполном суждении, тем более пустым оно является, с другой стороны, чем более специфицированным является понятие субъекта, тем более оно неопределенно.

Понятия и суждения могут быть как истинными, так и ошибочными. Только абсолют в виде «бессодержа-

тельного представления чистой материи» свободен от всякой релятивности. *Правильность конструкции* в одном понятии или суждении покоится соответственно на правильности образования понятий (*Begriffsbildung*) и на правильности образования суждений (*Urteilsbildung*). Обе операции обуславливают друг друга. В свою очередь, *правильность комбинации*, сопоставляющей ряд понятий или суждений, покоится, во-первых, на корреспонденции, аналогии и т.п.— логической операции, которая исходит из единого знания, во-вторых, на архитектурной задаче — логической операции, которая исходит из многого знания. Посредством обеих операций реализуется в прогрессирующей нескончаемой аппроксимации идея мира.

Чувственная сторона понятия составляет его схему, поэтому в отношении явления и схемы не может быть ошибок, они появляются лишь на уровне понятия и суждения. Образование суждений начинается со схематического процесса и продолжается вплоть до наличного бытия собственного понятия. На этой ступени уже возможны ошибки как для понятий, так и для суждений. Данный процесс образования суждений индуктивен, вследствие чего достаточно легкой является оценка их истинности. Напротив, результатом процесса дедукции служит не понятие или суждение, а *формула*, которую уже нельзя оценить с позиции истинности или ложности. Взаимное проникновение формулы и схемы дает *полное понятие*. Понятие, таким образом, считается полным, если оно имеет чувственную сторону и следует из другого понятия, до тех пор оно пребывает еще в становлении.

Процесс *дедукции* представляет собой аппроксиматическое тождество формулы и схемы. Данный процесс состоит из полагания оснований деления и из полагания множества, опосредствованно исходящего из един-

ства. Эти два момента неотделимы друг от друга. На том основании, что любая дедукция изначально предполагает некое множество понятийных сфер, в дальнейшем обрабатываемое, в первичном акте процесса *индукции* заложена возможность первичного акта процесса дедукции. Процесс дедукции поэтому всегда восходит к процессу индукции. Сущность понятия состоит в тождестве всеобщего и особенного, когда дедукция и индукция взаимно предполагают друг друга. Однако, с одной стороны, всеобщее никогда напрямую не восходит к органической функции, тогда как особенное в ней полностью воплощено. С другой стороны, всеобщее непосредственно полагается в бесконечной аппроксимации. Таким образом, всеобщее и особенное не пересекаются в одной точке — «идеальное и реальное остаются асимптотами»⁵⁹.

Бог задает высшую границу понятиям, снизу же они растворяются хаотической материей. *Материя* содержит в себе неопределенное основание всех *органических аффекций* — основание для множества суждений, из которого затем образуются понятия. В *интеллектуальной функции*, т.е. в понятиях, нет противопоставления возможности и действительности. Напротив, в *органической функции*, т.е. в суждениях, могут не совпадать временные отсылки, именно поэтому тождество органической функции однозначно не коррелирует с тождеством производства суждения (*Urteilproduktion*). Далее, субъект и предикат суждения также производятся различными функциями. По существу, понятие субъекта выражает полагаемое бытие, а понятие предиката — соответствующее действие. Так, в понятии субъекта проявляет себя интеллектуальная функция, тогда как в понятии предиката — органическая. Предикаты обнаруживают себя как сила и явление в са-

⁵⁹ *Ibid.* — С. 85.

мом бытия, в его органической деятельности. В свою очередь, суждение реализуется как система «взаимобратных воздействий вещей». В такой системе причин и действий одно и то же бытие соответствует и форме понятия, и форме суждения. В качестве сущности суждения предстает обмен (*Wechsel*) противоположными предикатами, индифферентный по отношению к понятиям. Точно так же сущностью системы каузальности является «обмен противоположными воздействиями».

В сфере бытия все является в такой же мере свободным, в какой и необходимым. *Свободным* оно будет по причине тождества единства силы и множественности явлений, *необходимым* — по причине переплетения всего существующего друг с другом. Свобода и необходимость образуют совместную контрадикторную противоположность, полюса которой прямо пропорциональны. Так, чем более случайным является существование вещи, тем меньше она приобщена к свободе, т.е. к единству, основанному в самом себе, и тем меньше ей присуща необходимость, т.е. «отражение в ней других вещей». Следовательно, всякое совместное бытие должно быть положено для себя — иметь вид «органической составной части системы сил».

Существуют, согласно Шлейермахеру, четыре способа протекания совместного бытия в виде *свободного воздействия сил*. Во-первых, два фактора могут быть выражены в суждении и равным образом воздействовать друг на друга в случае, когда оба они переплетены в более высоком по степени организации бытии. Например, в суждении «*A* и *B* любят друг друга» предполагается, что соответствующие отношения каузальности включены в такие высшие роды бытия, как искусство, наука, государство. Во-вторых, два фактора в одном суждении могут играть неравную роль. Например, «*A* учит *B*». В-третьих, факторы, отражаемые сужде-

нием, могут выражать неравнозначное бытие, другими словами, только один фактор выражается в суждении явно. Например, «дерево цветет». В таких суждениях имеет место совместное воздействие жизни всеобщей и единичной. В-четвертых, высший субъект, о котором уже ничто не может предсказываться (стало быть, он содержит в себе все совместное бытие), совпадает с высшей жизненной силой, включающей все в себя. Таким образом, единство абсолютной материи воплощается в высшем субъекте, а высший род является одновременно высшей причиной.

На основании трактовки воздействия сил как сложного переплетения органической и интеллектуальной функций можно судить о важном преимуществе диалектики Шлейермахера по сравнению с кантовской трансцендентальной логикой. Заключается оно в том, что в диалектике логическая форма рассматривается как неотделимая от содержания. Поэтому и оказывается, что синтетический сорит является не только трансцендентальным (лишь мыслимым), но и реальным. Шлейермахер уходит от кантовского критицизма — убеждения, что за трансцендентальными условиями нет какой-либо действительности, нет исконного содержания, т.к. они являются только условием познания и не более того. Это переосмысление кантовских установок можно, опираясь на Шлейермахера, выразить следующим образом:

1) следует различать две стороны синтетического сорита — интеллектуальную и органическую, что позволяет рассматривать его не только в качестве высшей формы логического отношения между понятиями, но и как реальную форму соотношения сил между предметами;

2) в силу полного взаимопереплетения органической и интеллектуальной функций все суждения являются априорными синтетическими, отличаются же они лишь по степени совершенства;

3) безусловным началом бесконечного синтетического сорита выступает идея мира или хаотической материи, а безусловным его концом — идея Бога;

4) в бесконечном синтетическом сорите тождественны процессы дедукции и индукции.

Эти положения являются фундаментальными в метафизической логике Шлейермахера. Однако в его диалектике не исследуется механизм, который обеспечил бы единство трансцендентальной и реальной функций сорита, механизм, который каждый раз соединяет органическую и интеллектуальную стороны мышления и делает любое суждение априорным синтетическим. Данный механизм будет надлежащим образом эксплицирован только в философии тождества Фихте и Шеллинга.

Контрольные вопросы

- Что является, по Шлейермахеру, предметом диалектики?
- Чем отличаются друг от друга всеобщие формальные и всеобщие реальные понятия? Почему органическая деятельность является критерием их различения?
 - Почему идея Бога и идея хаоса являются крайними полюсами органической деятельности? На каком основании органическая деятельность трактуется как синтетический сорит?
 - Чем отличаются совершенные суждения от несовершенных, собственные от несобственных и полные от неполных? Чем отличаются совершенные понятия от несовершенных, собственные от несобственных, полные от неполных? Что такое абсолютное суждение у Шлейермахера и какова его трактовка у Гегеля?
 - Почему нецелесообразно различать синтетический и аналитический виды суждения?
 - Почему идея Бога есть абсолютное единство бытия, абсолютный субъект и трансцендентное понятие? Почему идея мира есть тотальность бытия как множественности, бесконечное множество предикатов и трансцендентное суждение?
 - Чем отличается органическая функция от интеллектуальной и что такое свободное воздействие сил?

Философия тождества

1. Наукоучение Фихте

Ключевые слова: дело-действие, суждение тождества (рефлексии), высший априорный синтетический принцип, «я», синтезы практической науки, синтезы теоретической науки, назначение человека.



Иоганн Готтлиб
Фихте

Всякий априорный синтез, независимо от того, является он трансцендентальным или реальным, **Иоганн Готтлиб Фихте** называет «делом-действием» (*Tathandlung*). Данный термин он вводит для обозначения факта (всякий факт — результат априорного синтеза) с целью выражения его динамичности, поскольку общеупотребительное немецкое слово «дело-вещь» (*Tatsache*) маркирует факт как нечто по преимуществу статичное.

Главной задачей трансцендентальной философии для Фихте является определение безусловного основания, из которого проистекает всякое дело-действие. Подобное основание делает возможным абсолютно любое знание, поэтому изучающая его трансцендентальная философия должна также называться, согласно Фихте, *наукоучением*, или знанием о знании. Наукоучение излагается Фихте в следующих сочинениях: **«О понятии наукоучения, или так называемой философии»** (1794), **«Основа общего наукоучения»** (1794), **«Назначение человека»** (1800), **«Изложение наукоучения»** (1801), **«Наукоучение»** (1804).

Дело-действие не встречается среди эмпирических определений мышления, тем не менее всякий синтез сознания проходит при его активном участии. Им изначально предполагаются законы логики, а те, в свою очередь, немислимы без его содержания. Соответственно с целью определения того, что есть дело-действие и каково его высшее основоположение, можно сослаться, полагает Фихте, на все законы общей логики. При этом круг, возникающий при индуцировании высшего основоположения всего знания, т.е. при установлении основы всего наукоучения, неизбежен. На подобный круг тавтологии намекает и Кант, говоря о том, что «основание человеческого знания» обнаруживается в познавательной способности и при этом молчаливо допускается в ходе реализации данной способности.

Первое положение, из которого должно следовать все наше знание, не может не быть наиболее очевидным для всех высказыванием. Именно таковым представляется суждение тождества или рефлексии: « \mathcal{A} есть \mathcal{A} » ($\mathcal{A} = \mathcal{A}$). Любым мыслящим существом оно признается за нечто безусловно достоверное. Может ли оно считаться на этом основании высшим основоположением? Все же, вероятно, нет, поскольку суждение тождества является достоверным только по форме и абсолютно недостоверным по содержанию. Ведь полаганием достоверности вовсе не утверждается, что \mathcal{A} существует,— отсутствие в суждении рефлексии внеположенного субъекту предиката приводит к отсутствию выражаемого этим суждением бытия. Например, если предположить, что \mathcal{A} означает квадратную окружность, то положение $\mathcal{A} = \mathcal{A}$ останется по-прежнему истинным, тогда как положение «существует \mathcal{A} » будет крайне недостоверным и ошибочным. Таким образом, то, что

выражается суждением тождества, касается лишь его формы, необходимой связи, но не содержания. Эта связь, обозначаемая Фихте через \dot{x} , и есть та сущность, которая полагается безусловно, не взирая на содержание субъекта.

Сказать, что \dot{x} существует, можно лишь при условии, что \dot{x} полагается в «я» и посредством «я». Доказывается это следующим образом. Поскольку \dot{x} есть необходимая связь, должно быть «я», считающее эту связь истинной и достоверной. \dot{x} одновременно находится в отношении к \dot{x} , занимающему место субъекта, и к \dot{x} , занимающему место предиката. Следовательно, и субъект, и предикат, поскольку они полагаются, полагаются в «я». Отсюда и вытекает, что как существующее \dot{x} полагается в бытии «я», а точнее, «я» посредством \dot{x} полагает, что « \dot{x} есть в наличности для судящего «я» безусловно и исключительно в силу его положенности в «я» вообще, т. е. им полагается, что в «я» — будет ли оно преимущественно полагающим, или судящим, или еще каким — есть нечто, что равно себе всегда, что всегда остается одним и тем же»⁶⁰. Безусловно полагаемое \dot{x} утверждает, таким образом, по существу только одно: «я» есмь «я» («я» = «я»). Поскольку \dot{x} полагается безусловно, суждение «я» = «я» само полагается безусловно. С другой стороны, в суждении «я» = «я» предполагается, что «я» есмь, поэтому «я» должен быть дан самим же «я».

Положение « \dot{x} есть \dot{x} » отличается от положения «я» есмь «я» тем, что оно не обладает содержанием, тогда как второе положение тождественно \dot{x} и имеет значимость не только по форме, но и по содержанию.

⁶⁰ Фихте И. Г. Основа общего наукоучения // Соч.: В 2 т. Т.1/ Сост. и примечания Владимира Волжского.— СПб.: Мифрил, 1993.— С. 76—77.

В суждении «я» есмь «я» предполагается существование самого суждения, а также существование его субъекта и предиката, в то время как в суждении « \mathcal{A} есть \mathcal{A} » существование \mathcal{A} не подразумевается и фиксируется лишь аналитическое отношение \mathcal{A} с самим собой. Следовательно, *высшим априорным синтетическим принципом* служит суждение «я» есмь «я», т. к., во-первых, это наиболее формальное высказывание, во-вторых, оно является также достоверно содержательным — утверждает о безусловном существовании субъекта и предиката в одном лице. Кант данное суждение называл синтетическим единством апперцепции, не обнаруживая в нем при этом высшей формы любой деятельности — ни трансцендентальной, ни реальной. Напротив, Фихте утверждает, что суждение «я» = «я» является тем механизмом, который производит из себя и органическую, и интеллектуальную деятельность, всякий раз связывая их между собой. Но чтобы убедиться в этом и тем самым, наконец, выйти из шлейермахеровского затруднения, необходимо ввести еще два положения, апплицирующие высший принцип применительно к любому встречающемуся нам содержанию. Одно из этих положений будет безусловным по содержанию, но безусловным по форме, а второе — безусловным по содержанию и безусловным по форме.

Из одного лишь суждения рефлексии невозможно вывести какое-либо высказывание. В частности, невозможно вывести даже такое формальное высказывание, как не- \mathcal{A} не= \mathcal{A} . Соответственно данное суждение является *безусловным по форме*. Является ли оно таковым по содержанию? Я знаю не- \mathcal{A} только благодаря \mathcal{A} , т.е. в силу того, что оно является противоположностью \mathcal{A} . Следовательно, содержание суждения непро-

тиворечия может быть определено только посредством \mathcal{A} , стало быть, посредством тождества «я» = «я». Поэтому данное суждение *небезусловно по содержанию*. Но в суждении непротиворечия \mathcal{A} представляется уже конкретным фактом эмпирического сознания, вследствие чего по отношению к «я» безусловно должно противопоставляться некоторое «не-я». Другими словами, \mathcal{X} должен получить ограничение со стороны противоположности, т.е. не- \mathcal{X} , а поскольку \mathcal{X} — это самотождественное «я», то не- \mathcal{X} и представляет собой ограничивающее меня «не-я». Итак, вторым основоположением считается суждение «не-я» не есть «я».

Содержание суждения «не-я» не=«я» носит производный характер, зависит от «я», подобно тому, как содержание суждения не- \mathcal{A} не= \mathcal{A} зависело всецело от \mathcal{A} . Из этого можно сделать два вывода. (1) Существование «не-я» полагается благодаря «я», а именно благодаря противоположению «не-я» «я». Из этого, коль скоро в «я» полагается «не-я», следует, что «я» не полагается в «я». (2) Однако «не-я» полагается лишь постольку, поскольку имеется тождество «я»=«я», т.е. поскольку в «я» полагается некоторое «я». Это означает, что наравне с «не-я» в «я» с необходимостью полагается также «я». Описанные выводы противоположны друг другу. В первом второе основоположение утверждается, во втором — отрицается, тогда как первое основоположение в первом выводе отрицается, а во втором — утверждается. На основании двух выводов можно сделать только одно заключение, что «я» не=«я», но «я»=«не-я» и «не-я»=«я». Это и будет третьим основоположением, являющимся выводимым, т.е. *небезусловным по форме, однако же безусловным по содержанию* — непосредственным началом всего знания. Итак, третье основоположение имеет две формы: «я» есмь «не-

я» и «не-я» есть «я», так что «я» и «не-я» выступают здесь как делимые понятия, растворяясь друг в друге. Ведь «я» и «не-я» взаимно ограничивают друг друга, образуя бесконечные последовательности, в которых они и становятся делимыми.

Объединение противоположностей через понятие делимости Фихте называет принципом основания, согласно которому \mathcal{A} отчасти = не- \mathcal{A} и наоборот. Третье основоположение является, таким образом, высшей формой содержательного знания, которая, во-первых, находит для каждой вещи противоположность, равную ей в каком-то одном общем признаке \mathcal{X} , во-вторых, различает то, что одинаково в некотором признаке \mathcal{X} . В первом случае \mathcal{X} является основанием отношения, во втором — основанием различия. Поиск признака, составляющего основание отношения, называется *синтетическим действием*, а поиск признака, составляющего основание различия, — *аналитическим*. Как видим, у Фихте, подобно **Шлейермахеру**, любое суждение трактуется как имеющее одновременно две стороны: синтетическую и аналитическую. Соответственно абсолютно все суждения имеют свойства синтетического a priori. «Знаменитый вопрос, который Кант поставил во главу угла Критики чистого разума: Как возможны синтетические суждения a priori? — получает таким образом свое самое общее и наиболее удовлетворительное разрешение. Мы выдвинули в лице третьего основоположения такой синтез противопоставленных «я» и «не-я» посредством полагаемой их делимости, о возможности которого нельзя ставить дальнейшего вопроса и для которого нельзя привести никакого основания. Этот синтез непосредственно возможен; мы уполномочены к нему безо всякого дальнейшего основания. Все прочие синтезы, которые дол-

жны иметь силу, должны в нем заключаться; они должны быть осуществляемы одновременно в нем и вместе с ним; поскольку это доказано, тем самым дается самое убедительное доказательство того, что и они обладают таким же значением, как он»⁶¹.

Все наше знание состоит из одних синтетических суждений а priori, т.е. таких, внутри которых обязательно содержится нечто противоположное. При рассмотрении каждого суждения необходимо, таким образом, исходить из указания на противоположности, которые подлежат объединению. Все проверяемые и удостоверяемые синтезы содержатся при этом в одном высшем синтезе, устанавливающем тождество «я» и «не-я». Другими словами, абсолютно все синтезы следуют из него дедуктивно. Эти синтезы подразделяются на два класса: во-первых, на *синтезы теоретической науки*, во-вторых, на *синтезы практической науки*. Установлено, что «я» и «не-я» взаимно ограничивают друг друга: во-первых, «я» полагает себя самого ограниченным через «не-я», во-вторых, «я» полагает «не-я» как ограниченное через «я». Это значит, что «я» и «не-я» взаимно определяют друг друга. Так вот, если «я» полагает себя как определяемое через «не-я», то имеет место теоретический синтез, а если «я» полагает себя как определяющее «не-я», то — практический.

Каждый синтез есть определенное понятие, представляющее собой выражение конкретных этапов деятельности. Осуществление дела-действия включает два аспекта: теоретический и практический. Чем бы мы не занимались — теорией или практикой, мы всегда в качестве объекта будем иметь понятия, т.е. результат априорного синтеза, поскольку и за теоретической, и за практической деятельностью скрывается одно и то же

⁶¹ Там же.— С. 98.

дело-действие. Так, с одной стороны, все чувственные предметы распределены в актуальном мире в соответствии со смыслом понятий и формой их синтеза, с другой, в своих действиях разумное существо руководствуется исключительно понятиями. В первом случае понятие пассивно, во втором оно становится активным и само себя воплощает. Вся материя распределяется под действием принудительной силы понятий, в созерцании же понятие берется не в качестве деятельности, оформляющей материю, а в качестве покоя и определенности. В таком понятии «я» как деятельное и «я» как объект моей деятельности совпадают друг с другом. *Понятие в качестве покоя* есть форма синтеза чувственного мира, а *понятие в качестве деятельности* — форма синтеза умопостигаемого мира, т.е. мира человеческих деяний. В практических понятиях «я» как деятельное и «я» как объект моей деятельности уже не совпадают, поэтому и становится возможным практическое измерение нашего «я».

Человеческое «я» способно обладать абсолютным знанием, но оно всегда лишено абсолютного бытия («я» всегда ограничено); как сказал бы Гегель, человек обречен проходить бесконечный путь образования духа, стремясь охватить своим сознанием всю понятийную структуру бытия и природы. Именно поэтому *назначение* (*Bestimmung*) человека заключается не столько в знании, сколько в действиях, ибо только так преодолевается ограниченность нашего «я»: лишь в деятельности проявляет себя во всей своей мощи умопостигаемый мир, т.е. всяческая целесообразность. Согласно наукоучению, «я» — это и субъект, и объект, одновременно и мыслящее и мыслимое, и сознающее и сознаваемое. Вследствие этого только через самого себя «я» может быть тем, что оно есть. Все мои действия поэтому должны быть свободными и

проистекать непосредственно из меня самого, я должен действовать как исключительно самостоятельное существо, т.е. как подчеркивал Кант, должна иметь место *автономия воли*. Поэтому единственная конечная цель человека — в достижении полного согласия с самим собой. Одним из основных путей, ведущих к этой цели, является согласование всех вещей вне нас с практическими понятиями о них, определяющими, какими должны быть вещи. Другими словами, необходимо подчинить себе все неразумное, сделав его подлинно моим, т.е. разумным. Эта цель никогда не может быть достигнута, однако постоянное приближение к ней следует считать истинным назначением всякого конечного разумного существа. Только так человек может становиться нравственно чище.

Назначение человека состоит в моральном ограничении, т.е. в том, чтобы осознать свободу не только в себе, но и в другом. Лишь тогда я сумею осознать ограниченность моей бесспорно существующей свободы моей же свободой. Благодаря такому самоопределению индивидуумов возникает общее для всех сознание, которое и предписывает моральные положения. «Морально все составляют Единое, будучи охвачены одним и тем же законом, воспрещающим всем одно и то же пользование свободой»⁶². Будучи моральными существами, люди подчиняются одному и тому же высшему принципу, задающему единство синтеза всех нравственных положений. Форму этого принципа Фихте обозначает как «Единое», которое, будучи моральными индивидами, составляют все люди, хотя они и остаются обособленными в чувственном мире. Требование воли ограничивать самую себя составляет сущность внутренней свободы.

⁶² Фихте И. Г. Факты сознания // Там же. Т.2.— С. 716.

Именно потому, что за всеми нами стоит одно и то же трансцендентальное «я», к которому мы в своем назначении должны стремиться, у нас имеется согласие относительно созерцания и законов мышления, и только в силу этого все мы обнаруживаем один и тот же чувственный мир. Иначе говоря, чувственный мир представляется нам одним и тем же ввиду того простого обстоятельства, что он всюду реализует единство синтеза понятий и представлений, которые творит разум, «я» первого основоположения. Вместе с тем поддержание такого согласия относительно чувственного мира считается нашим долгом. Ведь в этом случае мы начинаем осознавать, что за этим в равной степени доступным для нас миром скрывается единая, вечная и бесконечная «воля», т.е. начинаем верить в то, что эта вечная «воля» — «творец мира в конечном разуме». Благодаря этому мы убеждаемся, что умопостигаемый мир со своей стороны также оказывается для всех одним и тем же, ибо он реализует единство синтеза нравственных положений. А это, в свою очередь, позволяет нам прийти к выводу, что высшим синтетическим единством чувственного и умопостигаемого миров является «воля», которую мы и называем «творцом мира» или *Богом*. Исполняя свое назначение, мы и приходим в итоге к первому основоположению, но уже не теоретически, а практически.

Наукоучение Фихте стало первой моделью *философии тождества*. Данное специфическое обозначение одного из направлений трансцендентальной философии подчеркивает то обстоятельство, что вся эта философия выводится из одного единственного положения о тождестве «я» как высшей формы любого синтеза, причем в таком «я» подразумевается единство теоретического и практического разума. Так, пассивная самотождественность «я» есть теоретическое приме-

нение разума, а активная — практическое. Если Шлейермахер стал впервые полагать реальность синтетического сорита, то философы тождества стали усматривать данную реальность в том, что не только умопостижимый, но и весь остальной мир живет и действует в соответствии с принципом специфической самотождественности «я». Все реальные силы мира в той же мере есть проявления трансцендентального субъекта, в какой и понятийные сферы мира умопостижимого. С этим и связано другое общепринятое обозначение исследуемой нами традиции — *трансцендентальный идеализм* или же просто *немецкий идеализм*.

Контрольные вопросы

- Какие три высших априорных синтетических принципа выделяются Фихте? Как они выводятся?
- Почему любое суждение имеет одновременно синтетическую и аналитическую стороны?
- Благодаря чему образуются синтезы практической науки и синтезы теоретической науки? Как они между собой связаны?
- В чем состоит назначение человека?
- Почему традиция Фихте называется философией тождества и трансцендентальным идеализмом?

2. Система трансцендентального идеализма Шеллинга

Ключевые слова: всеобщее опосредствующее, высший принцип знания вообще, интеллигенция, конечный синтез, бесконечный синтез, цикл.

Традицию трансцендентального идеализма Фихте продолжил другой немецкий философ — **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг**. В *«Системе трансцен-*



Фридрих Вильгельм
Йозеф Шеллинг

дентального идеализма» (1800) он дополнил учение Фихте пониманием *трансцендентального субъекта* в качестве принципа природы, тем самым окончательно устранив различие между умопостигаемым и чувственным миром. Кантовская задача априорного синтеза как единства формы и содержания решается теперь путем построения единой логико-онтологической конструкции. Шеллинг также начинает с индуцирования некоего первого осно-

воположения, из которого должно вытекать всякое знание, представляя его, однако, в качестве «интеллигенции» — действующей силы самой природы.

Еще **Шлейермахер** установил, что субъективное с объективным должны соотноситься в подлинном знании не непосредственно, а опосредствованно. Шеллинг добавляет, что из этого следует, что единственной основой нашего знания должно быть нечто *всеобще опосредствующее*. Это значит, что основание, т.е. первый принцип системы всего реального знания, должно находиться внутри самого знания. Подобное основание может быть только чем-то единым, ибо в противном случае его истину придется заимствовать из различных принципов и тем самым оно само окажется опосредствованным. По Шеллингу, как и по Канту, «единственной основой знания» является высшая форма синтеза, т.е. «всеобще опосредствующее». «Опосредствованно или косвенно этот принцип является принципом каждой науки, но непосредственно и прямо — только принципом науки о знании вообще, или трансцендентальной философии. Следовательно,

задача создать науку о знании, т.е. такую науку, для которой субъективное есть первичное и наивысшее, непосредственно приводит нас к *высшему принципу знания вообще*⁶³. Этот принцип никогда не становится для нас объектом, но обрести без его участия какое-либо знание невозможно. Он есть то, за пределы чего не может выйти ни один познающий. В свою очередь, постичь его можно только внутри знания, поскольку, во-первых, с него начинается всякое знание и, во-вторых, за его пределами никакого знания быть не может.

В силу этих особенностей высшего принципа субъект и объект должны быть в нем непосредственно едины, т.е. представляемое есть одновременно и представляющее, а созерцаемое — созерцающее. Но подобное тождество обнаруживается только в *самосознании*, значит, оно в наибольшей мере и отвечает высшему принципу. Формой самосознания является положение тождества $\mathcal{A} = \mathcal{A}$, поскольку своеобразие самосознания состоит в том, что мышление в нем сопоставляется с самим собой. Вместе с тем всякое суждение рефлексии совершается посредством мышления, имплицитно устанавливающего свою собственную самотождественность. Таким образом, $\mathcal{A} = \mathcal{A}$ предполагает мышление, которое непосредственно становится для себя объектом. Подобно тому, как Кант выводил из чистого акта мышления трансцендентальную реальность, например из логических функций суждения — категории, так Шеллинг выводит из каждого суждения рефлексии — акт самосознания.

В самосознании субъект и объект мышления едины; только в нем мыслящее непосредственно становится для себя объектом, поэтому самосознание —

⁶³ Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч.: В 2 т. Т.1.— С. 245.

это граница всякого мышления. Не менее важно и то, что акт самосознания есть абсолютно свободное действие, не зависящее ни от каких внешних условий. Всякое *понятие* предполагает момент рефлексии (оно самоотжественно, чего нельзя сказать о единичном чувственном впечатлении). Следовательно, оно представляет собой акт мышления как таковой. Первым и высшим среди понятий должно быть такое, все содержание которого выражало бы форму рефлексии. Очевидно, что таковым может быть только *понятие «я»* — лишь оно есть понятие самообъективности, иначе говоря, представлено как акт вообще, вне этого акта оно есть ничто. Итак, тождество субъекта и объекта составляет суть любого априорного синтеза, где «я» как самообъективирующееся мышление оказывается не только высшим синтезом а priori, но и условием всех синтезов вообще.

Всякая последовательность есть развертывание абсолютного синтеза. *Интеллигенция* или *рефлексия* («я» = «я») созерцает себя действующей в этой последовательности, обнаруживая взаимодействие ее частей. Если последовательность созерцается извне, то она представляется как движение, для которого основным будет закон непрерывности. В такой последовательности созерцание противопоставляется рефлексии в качестве чисто синтетической или только держательной деятельности. Ведь факторами синтеза этой последовательности являются факторы изначальной противоположности. Данная противоположность окончательно может быть снята только в *бесконечном синтезе*, который никогда не удастся завершить. В *конечном же синтезе*, дающем на выходе только конечный объект, противоположность в каждый момент вновь возникает и вновь снимается, что и служит последним основанием всякого движения.

Интеллигенция или самотождественное «я» ограничивает себя тем, что может входить только в определенную точку последовательности. Но сама последовательность не содержит в себе момента рефлексии, поэтому, начиная с точки связывания интеллигенции, ряд уходит в бесконечность. Если эта бесконечность не будет подвергнута ограничению, то интеллигенция не сможет созерцать саму себя, несмотря на то, что она является продуцирующей силой по отношению к данной последовательности. Интеллигенция и последовательность связаны воедино, для самосозерцания же «я» должно противопоставить себе последовательность и созерцать себя в ней. В качестве субстанциального, т.е. того, что всегда пребывает при любой смене частей последовательности, может выступать только сам абсолютный синтез. Чтобы его созерцать, интеллигенция должна сперва сделать для себя этот синтез конечным, ибо в противном случае последовательность или универсум не может стать объектом.

Поскольку интеллигенция не может перестать производить, абсолютная последовательность представлений должна быть подвергнута ограничению, оставаясь при этом бесконечной. Она должна, таким образом, ограничиваться совершенным *циклом*. Только в этом случае процесс изменений окажется и конечным и бесконечным одновременно. Ведь он, во-первых, никогда не перейдет определенной границы, во-вторых, будет постоянно возвращаться к самому себе. «Окружность — это изначальный синтез конечности и бесконечности, в который должна переходить и прямая линия. То, что последовательность идет по прямой, лишь видимость, так как она постоянно возвращается к самой себе»⁶⁴. Интеллигенция способна созерцать про-

⁶⁴ Там же.— С. 364.

изводимую ее действием последовательность только тогда, когда данная последовательность имеет цикл. Эта замечательная мысль Шеллинга сполна воплотится в гегелевской феноменологии духа в качестве диалектического принципа, описывающего поступательное развитие любого знания. Результат же такого развития, т.е. *абсолютный дух*, вбирающий в себя все знание, будет представлен как высший цикл, включающий в качестве ступеней любые духовные циклы.

«Можно смело сказать, что органическая природа дает нам наиболее очевидное доказательство в пользу *трансцендентального идеализма*, ибо каждое растение может служить символом интеллигенции. Для растения усваиваемый или впитываемый им в определенной форме материал предобразован в окружающей природной среде, но откуда же может он взяться для интеллигенции, абсолютной и единственной? Следовательно, поскольку интеллигенция производит материал и форму из себя самой, она абсолютно органична. В изначальной последовательности представлений она являет себя нам как деятельность, которая непрерывно служит одновременно причиной и действием самой себя; причиной — поскольку она производит, действием — поскольку она есть произведенное»⁶⁵. Интеллигенция как высшая рефлексия в самой себе все внешнее по отношению к себе привносит изнутри. Соответственно универсум воспринимается «мною» как достаточно абстрактное средство самосознания, в то время как индивидуальный организм оказывается более тонким инструментом, отвечающим его логической сущности.

В органической природе интеллигенция созерцает саму себя в непрестанно возвращающейся к себе

⁶⁵ Там же.— С. 364.

последовательности своих же представлений, т.е. в продуктивном и цикличном переходе от причины к действию. Такая возвращающаяся к самой себе последовательность есть *организация*. Иначе говоря, организация представляет собой последовательность, которая жестко ограничена и является фиксированной, находясь тем самым в состоянии покоя при непрерывном внутреннем изменении. Итак, последовательность становится объектом интеллигенции лишь в качестве организации, только в ней интеллигенция созерцает саму себя продуктивной.

Шеллинг приходит к выводу, что *трансцендентальный субъект* (интеллигенция) является не только формой, но и содержанием любого явления, поскольку каждый феномен обладает статусом существования только в том случае, если его можно выразить посредством понятия, а, как установил еще **Фихте**, содержанием и формой понятия являюсь лишь «я» сам. С учетом того, что в мире существуют только одни понятия, их исчерпывающая иерархия была бы «феноменологией» духа — описанием различных проявлений трансцендентального субъекта. Именно такая иерархия была предложена **Гегелем**, что позволило ему дать максимально точную экспликацию понятия самотождественного «я» как высшего основоположения всего нашего знания.

Контрольные вопросы

- Почему высший принцип знания вообще Шеллинг называет всеобщим опосредствующим?
- Каким образом проявляет себя интеллигенция? Что такое цикл?
- Как трактуется цикл у Гегеля?
- Почему органическая природа служит доказательством в пользу трансцендентального идеализма?

3. Феноменология духа Гегеля

Ключевые слова: «я», снятие, «для себя» (für sich), «для другого» (für anderes), чувственная достоверность, воспринимающее сознание, софистика восприятия, рассудок, сознание, самосознание, господин, раб, стоик, скептическое сознание, разорванное сознание, наблюдающий разум, действительный разум, добродетель, нравственность, дух, семья, государство, моральность, верующее сознание, моральный дух, абсолютное знание, религия откровения, абсолютный дух.

В *«Системе наук. Часть первая. Феноменология духа»* (1807) Георг Вильгельм Фридрих Гегель конструирует всеохватывающую иерархию формообразований «я», или самосознания, которое рассматривается тем самым, во-первых, в качестве *субстанции* — того, что всегда сохраняется при любых изменениях, и, во-вторых, в качестве *субъекта* — того, что постоянно меняется и совершенствуется. Данная иерархия представляет собой наиболее полную классификацию всех синтетических выводов. Гегель не раз говорил, что все есть умозаключение. Однако для него важен не столько сам этот факт, сколько то, что синтетическое умозаключение таким образом организует бытие в его имманентности, что вне умозаключения сущее не существует, а априорной пружиной любого умозаключения служит самость, или логическая сущность общеупотребительного понятия «я». Следовательно, классификация формообразований «я» одновременно является и классификацией синтетических выводов.

Отличие «я» от других встречаемых в опыте вещей заключается в том, что самость не допускает образования общего для себя понятия — «я» всегда характеризуется только единичным объемом вне зависимости от логических и эмпирических манипуляций с ним.

Не будучи родовым понятием, оно не представляет собой и экстенционально единичного экземпляра, поскольку его единичный объем не фиксирован, а, следовательно, интенционален. Напомним в этой связи, что трансцендентальная диалектика **Канта** выходит за рамки логики классов. Гегель же, разделявший точку зрения, что диалектические сориты не могут не быть интенциональными, причину такой интенциональности видит в самости, в духе. Почему в соответствии с аристотелевской логикой (силлогистикой классов) категория «я» не допускает обобщения? Не столько потому, что своей единичностью она выражает дескриптивность, сколько потому, что, в силу своей историчности (интенциональности), она находится вне лейбницевского принципа тождества неразличимых, другими словами, вне нумерического тождества. Логический объем самости хотя и является как бы единичным, но эта единичность не экземплярна. Другими словами, в той мере, в какой «я» есть непосредственное (не есть родовое понятие), оно представляет собой и опосредствованное (не считается экземпляром).

Если у **Канта** чистое «я» или *трансцендентальный субъект* полагается в качестве высшего основоположения априорных синтетических суждений, то у Гегеля — это уже высшее основоположение синтетических умозаключений (они всегда априорны), а также их соритов. Так, в диалектической логике трансцендентальное сознание, т.е. логический субъект, понимается как форма диалектического сорита (форма многозвенной дефиниционной спецификации), определяющая его направленность, другими словами, как форма всякого мыслительного опосредствования. «Непокой и есть самость», — неоднократно заявляет Гегель. Трансцендентальный субъект, таким образом, «некая абстракция от человеческой природы», а само

движение дефиниционной спецификации к полной и окончательной индивидуальности, единичности, т.е. деятельность по логической обработке всякого содержательного знания. Итак, в гегелевской метафизической логике начинает выделяться такой аспект «сознания», как его историчность. Это уже не «трансцендентальное единство апперцепции», а некий дух, детерминирующий общую направленность своих синтетических умозаключений, т.е. обладающий особой логической историей. Сама же эта история трансцендентального субъекта, или абсолютного духа, совпадает, по Гегелю, с природными процессами вплоть до изоморфизма. Поэтому гегелевская система является системой тождества — в ней полагается неразличимое единство логики и онтологии.

Отношение каждой предыдущей ступени формообразования духа к последующей Гегель обозначает термином «снятие» (*Aufheben*), что означает одновременное отрицание, сохранение и возвышение (*negare, conservare, elevare*). Так, поскольку истина предыдущей ступени содержится в последующей, предыдущая ступень возвышается, поскольку достоверность последующей содержится в предыдущей, предыдущая ступень сохраняется. При этом последующая ступень включает в себя противоположности, погубившие предыдущую, примиряя их в себе, а потому она есть отрицание предыдущей ступени. Это значит, что формообразование протекает в соответствии с принципом триадичности — каждая последующая ступень есть синтез противоположностей, характерных для предыдущей ступени. Подъем по лестнице формообразования есть, таким образом, разворачивающийся синтез, вбирающий в себя абсолютно все понятия.

На первый взгляд самой богатой и конкретной истиной может показаться истина, доставляемая чув-

ственной достоверностью. Ее объектом служит *абсолютная единичность*, то, что обозначается словами «это», «теперь», «здесь». Однако любой предмет может быть обозначен словом «этот», стало быть, истина чувственной достоверности оказывается самой абстрактной и бессодержательной. Попытка же чувственной достоверности выразить свою истину вербально приводит ее к самоотрицанию. Единичное вообще не вербализуемо, в противном случае оно становится универсально всеобщим, как при употреблении слова «это». Итак, делает вывод Гегель, чувственная достоверность, представлявшаяся вначале наиболее объективной, напротив, оказывается наиболее субъективной. Я не в состоянии высказать (*ausprechen*) единичное, я могу на него только указать (*aufweisen*). Абсолютно единичное невыразимо, поэтому истинною чувственной достоверности служит всеобщее и в высшей степени опосредствованное. Иначе говоря, ее предметом выступает абсолютно достоверное и при этом то, что истинно лишь случайно.

На следующей ступени *воспринимающего сознания* предмет мыслится уже более конкретным, а именно не как всеобщность по форме и абсолютная единичность по содержанию, а как охватывающая многое *целокупность*. Предметом чувственной достоверности были равнодушные к себе единичности. Теперь же предметом служит определенная целокупность. Вместе с тем единство предмета называется *вещью*, а различия, определяющие множество,— его *свойствами*. Если первично множество по отношению к единству, то свойства оказываются *материями*, безучастно сочетающимися между собой. Вещь тогда рассматривается как *вещность* (*Dingheit*). Например, такие материи, как белый цвет, кубическая форма и горький вкус, равнодушно составляют в своем отношении вещьность соли. Если

первично единство над множеством, то свойства — это уже множество соответствующих восприятий, т.е. субъективных *качеств*. Например, эта вещь видится белой, осязается кубической, на вкус ощущается горькой.

Посредством существенных свойств одна вещь отличается от других, следовательно, множество свойств вещи позволяет говорить о множестве вещей. Та или иная вещь проявляется как существующая либо для себя, либо для другого. Она существует *для себя*, если самостоятельна и исключает как таковая все другие. Она существует *для другого*, если она изначально соотносена с другими вещами. «Для себя» вещи определяет ее существенные свойства, «для другого» — несущественные. Поскольку общее еще не имеет чувственного характера, воспринимающее сознание не способно отличить момент «для себя» вещи от содержащегося в ней момента «для другого». Поэтому оно впадает в *«софистику восприятия»*, то утверждая нечто относительно вещи, то отрицая, считая при этом одно и то же то существенным, то несущественным.

Полагание основы вещей как чего-то безусловного и абсолютно общего приводит нас в царство *рассудка*, предмет которого — *сила и ее обнаружение*. Чтобы начать действовать, любая сила требует какого-то возбуждения со стороны другой силы. Таким образом, существует множество сил, взаимно возбуждающих друг друга, или *«игра сил»*. Данная игра есть мир явлений, предполагающий за собой *«внутренность вещей»*. Внутренность есть себе равное явление, иначе говоря, постоянное в смене явлений, а именно *закон сил*. Явление оказывается средним термином, соединяющим внутренность вещи и рассудок в одно умозаключение. Эта точка зрения составляет суть философии Канта, согласно которой рассудок занят исключительно логической обработкой мира явлений.

Рассудок, соединяя в себе чувственную достоверность и воспринимающее сознание, тем не менее, не дает окончательного тождества достоверности и истины. Достоверность заключается в сознании, а истина в предмете, поэтому синтетическое а priori может предложить только путь, по завершении которого и достигается тождество сознания и предмета. На уровне же рассудка — высшей ступени *сознания* — истина и достоверность внеположены друг другу. Только на ступени *самосознания*, когда сознание в качестве предмета усматривает исключительно самого себя, открывается «истина и достоверность себя самого». Чувственные вещи для самосознания — это уже не предметы созерцания, а предметы стремления, причем сами они являются определенным самообнаружением каких-то сил, другими словами, они — живые вещи. Удвоение самосознания приводит к его множественности. Вернуть утраченное единство самосознания можно, только подчинив себе другое. В этом случае оно обретет бытие для себя, оставив другому самосознанию в удел лишь бытие для другого. Первый станет *господином*, второй — *рабом*.

Господин наслаждается, не имея дела с самостоятельностью вещи; раб трудится, формируя вещи. Труд ведет к образованию, так что раб начинает сознавать себя, возвращаясь посредством труда к самому себе, к своему самосознанию; стало быть, делается для себя бытием. Истина самостоятельного самосознания господина превращается в итоге в рабское сознание, а истина несамостоятельного самосознания раба — в свободное. Такая независимость самосознания раба от внешних условий делает его *стоиком*. Чтобы быть полностью независимым от всего внешнего, самосознание должно релятивизировать все объекты истины и стать *скептическим сознанием*. Но, полагая ничтожность и несущественность своего предмета, оно само

делается несущественным. Двойственность, распределявшаяся прежде между господином и рабом, помещается теперь внутрь одного самосознания, которое в результате оказывается «разорванным». Такое сознание Гегель называет «несчастливым». Умопостигаемый, т.е. потусторонний, мир представляется раздвоенному сознанию чем-то чувственным, хотя и недостижимым, что вызывает благоговение перед церковными реликвиями, внешние жертвы и аскетизм. Иными словами, разновидностью несчастного сознания оказывается, согласно Гегелю, *римско-католическое сознание*. Преодолевается данная раздвоенность *разумом*, следующей ступенью после самосознания.

Разум, во-первых, пытается найти себя в объективном мире, занимая позицию наблюдающего разума, во-вторых, ставит определенные цели и стремится осуществить их в объективном мире, что составляет следующую его ступень — деятельностьный разум и царство удовлетворенных в себе индивидуумов, и, наконец, в-третьих, из него проистекает разумная объективная и субъективная действительность, в чем выражается ступень индивидуальности, которая в результате видит себя реальной в себе самой и для себя самой.

Воспринимаемое *наблюдающим разумом* имеет значение чего-то всеобщего. Это уже не чувственное «это». На ступени наблюдения данное всеобщее постоянно остается равным себе, так что его движение представляет собой однообразное повторение одних и тех же действий. В данном случае оно представляет собой абстрактное «мое» и потому предполагает сознание, которое силится принять на себя подлинное движение предмета. В результате сознание становится памятью о предмете, в которой выражается в качестве всеобщего то, что наличествует вне сознания в качестве единичного. Однако *память* оказывается лишь «поверхност-

ным извлечением из единичности», поскольку хранит только поверхностную форму всеобщности. Чувственное не становится в ней в себе самом всеобщим. Вот почему сознание предлагает лишь равнодушное описание предметов, т.е. такое, которое еще не имеет движения в самом предмете. Если сознание не находит новых целостных вещей, то оно возвращается к уже найденным ранее с тем, чтобы разложить их содержание на части и отыскать в них нечто новое. Вот почему, показывает Гегель, для наблюдающего разума всегда будет достаточно материала для работы. «Граница того, что отличается как слон, дуб, золото, что есть род и вид, переходит через множество ступеней в бесконечное обособление хаотически разбросанных животных и растений, горных пород или металлов, земель и т. д., подлежащих обнаружению лишь путем применения силы и искусства. В этом царстве неопределенности всеобщего, где обособление в свою очередь приближается к раздроблению на отдельные единицы и опять-таки кое-где полностью доходит до него, открыт неисчерпаемый запас для наблюдения и описания. Но здесь, где перед нами открывается необозримое поле, на границе всеобщего оно может вместо неизмеримого богатства найти, напротив, только предел природы и своих собственных действий; оно не может уже знать, не есть ли случайность то, что кажется сущим в себе. То, что носит на себе печать хаотического или незрелого, слабого и из элементарной неопределенности едва развившегося образования, не может претендовать на то, чтобы его хотя бы только описали»⁶⁶.

Наблюдающий разум, занятый описанием неорганических вещей, предписывает им определенный порядок, т.е. выделяет те или иные понятия. Но законы органического мира посредством одного описания

⁶⁶ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.— С. 132.

вычленишь невозможно, т.к. органическое являет нам внутреннее, в то время как занятый описанием наблюдающий разум направлен на внешние объекты. Органические вещи могут мыслиться только с помощью понятия цели. Еще более возвышенным предметом наблюдения является сознание. На этой ступени разумом устанавливаются логические и психологические законы. Однако разум не имеет себя в качестве достоверного предмета, он силится узреть себя во вне и не находит себя в своей чистоте. Результатом подобного стремления являются такие нестрогие науки, как *физиогномика* и *френология*, в которых разум пробует рассматривать себя как что-то внешнее — как то, что зафиксировано всецело снаружи. Однако эта деятельность не увенчивается успехом и развивающийся разум возвышается до *деятельностного разума*.

Деятельностный разум, являя себя в качестве индивидуальной воли, стремится испытать наслаждение миром. Но мир — это всеобщая связь вещей, т.е. необходимость, рок, которому невозможно противостоять. Поэтому разум решается, с одной стороны, подчиниться миру, а с другой, сам творить его необходимость. Во втором случае он ищет уже не наслаждений, но путей улучшения мира. В силу того что мы имеем здесь только единичную волю, закон, полагаемый разумом, оказывается всего лишь «*законом сердца*», которому к тому же все еще противостоит безликий закон действительности. Если в этом противостоянии одолевает закон сердца, то рождается новая форма сознания, знаменуемая появлением *добродетели*. Индивидуум жертвует своей индивидуальностью во имя идеи добра. Однако в сознании добродетели предполагается, что добро абстрактно и до конца не осуществимо. *Круговорот жизни*, пребывающий вне добродетели, изначально оказывается ее победителем.

Тождество добродетели, т.е. свободного закона, и круговорота жизни полагает *индивидуальность*, реальную уже в себе и для себя, иными словами, осуществляющую саму себя и выражающую себя в своих произведениях. Если индивид осознает, что он всегда достигнет поставленной цели, он испытывает удовлетворение собой. Множество таких удовлетворенных собой индивидов образует «*духовное животное царство*». Сознание при этом пытается быть деятельным и судить обо всем по делам. Но в действительности оно реализует лишь себя, оказываясь тем самым в царстве обмана, поскольку его интересуют лишь собственные дела, а не дела других. Тождество собственного дела и дел других имеет место в *абсолютном деле*, осознание же его есть *нравственное сознание*. Разум стремится создать законы, которые определяли бы абсолютное дело, представляя их в качестве заповедей, однако это не законы как нечто действительное.

Вступить в *царство нравственности*, в сферу действительных законов, можно лишь поднявшись до уровня *духа*, непосредственной истиной которого и является нравственная жизнь. Закон нравственности действителен в двух формах — семьи и государства. В *семье* действует *закон общего происхождения*. Греками этот изустный закон назывался подземным или божественным. В *государстве* проявляет себя *закон общего порядка жизни*, или письменный закон. Семейное общежитие и гражданское поведение соединяются в долге брата по отношению к сестре и долге сестры по отношению к брату. На этой более высокой ступени все мужчины и женщины приобретают «простое чистое направление» к нравственной сущности или долгу, в котором неразлучны оба момента: человеческий и божественный законы. Решительное направление воли к нравственности формирует *харак-*

тер, формой действия которого является *пафос*. В соответствии с двумя видами закона вырабатываются два противоборствующих характера, один из которых стремится реализовать волю правительства, а другой — божественный закон. Разрозненность характера обуславливает присутствие в каждом пафосе ослепления. Поэтому любая деятельность подчиняется року. Трагическая судьба Эдипа, его жуткое метание от человеческого к божественному закону, как показывает Гегель, и есть следствие рокового разлома характера. Очевидно при этом, что рок слеп, а потому не действителен.

Объективное единство нравственного мира выражается в *правовом состоянии*. Для подобного состояния характерно наличие множества самостоятельных индивидуумов, реализующих, во-первых, господство и, во-вторых, обладание какой-либо частной собственностью. Тем не менее окончательная законосообразность сознания предполагает не мир индивидуумов и народов, а абсолютную свободу самосознания, когда любая личность уже не является носителем бремени законов, но творит их как достоверное для себя бытие. Такое состояние Гегель называет *моральностью*. Равнодушие к собственному для себя бытию, т.е. внешняя моральность, есть *царство образования*, с которого начинается мир отчужденного от себя духа. Внешняя моральность распадается на две противоположные оценки государства и правового состояния. В первой сознание усматривает реальные силы мира равными себе, поэтому является *добрым*. Во второй сознание не способно видеть реальные силы мира равными себе, в силу чего оно является *дурным*. Доброе сознание всегда покорно по отношению к государственной власти, вследствие чего оно зовется также *благородным*. Дурное же сознание не только не питает чувства покорности к государственной власти, но и всегда готово к восста-

нию против нее. В реальном мире оно обнаруживает лишь условия для презренных наслаждений, оттого и называется Гегелем *низменным*.

Однако «героизм службы» благородного сознания, как правило, перерождается в «героизм лести». К примеру, к подобному перерождению неизбежно приводит культ монархической государственной власти. Отличие благородного сознания от низменного в конце концов сходит на нет, и сознание оказывается вновь *разорванным* — в одном самосознании обнаруживается неравенство между сознанием и отчужденным образованием, воплощенным в государстве. Разорванному сознанию противостоит *верующее сознание*, сохранившее убежденность в существовании абсолютно добра. Оно противопоставляет свое содержание действительному миру. При этом не имея возможностей для реализации своего содержания, т.е. не обладая для себя бытием, верующее сознание с легкостью может впасть в суеверие. Пребывая одновременно в потустороннем и посюстороннем мирах, верующее сознание отдает все же предпочтение миру земному. Оно жертвует кое-чем из наслаждений с тем, чтобы с большей уверенностью сохранить все остальное и им наслаждаться: «Наряду с пожертвованиями имеет место страхование [их] при себе; такое пожертвование есть только знак, которым действительное пожертвование осуществляется лишь в малой доле и который поэтому фактически только представляет его»⁶⁷. Итак, и верующее сознание оказывается раздвоенным. Преодолеть эту раздвоенность пытается *просвещение*. Объектом его критических нападок является отсутствие у верующего сознания самовоплощения. Просвещение, таким образом, желает уравнять дух и мир образова-

⁶⁷ Там же.— С. 306.

ния, полагая на месте государственной власти абсолютную свободу или абсолютное равенство. Осуществить данные идеалы удастся лишь путем преобразования действительности, или революции. В результате идеал свободы оборачивается реальностью террора и сводится к лозунгу: «Мы заставим вас быть счастливыми». Имея своим предметом одну раздвоенность, просвещение, таким образом, лишь усиливает позиции разорванного сознания.

Раздвоенность абсолютной свободы и единичной самости преодолевается *моральным духом*, достоверным для себя, или постоянно самовоплощающимся. Только он может обладать абсолютной свободой. Но и моральный дух сталкивается с неразрешимым дуализмом, т.е. несовместимостью морали и мира. Напомним, что у **Канта** этот дуализм составлял антиномию чистого практического разума. Данную антиномию дух пытается устранить посредством *морального мирозерцания*, суть которого заключается в том, что разумом постулируется искомое соответствие морали и мира. Насколько моральное самосознание в своем миропредставлении предоставляет наличному бытию свободу от самости, настолько же оно принимает его обратно в себя. Ярким выразителем духа на ступени морального мирозерцания, замечает Гегель, был Кант. Именно им были высказаны три *постулата*, касающиеся различных форм актуально полагаемого единства морали и чувственного мира, которое на деле может быть осуществлено лишь в бесконечности. Кантом постулируется, во-первых, гармония мира нравственных законов и мира естественных законов («гармония моральной и чувственной природы, конечная цель мира»), во-вторых, гармония долга и влечений («гармония моральной и чувственной воли, конечная цель самосознания»), и, в-третьих, моральное поведение, основанное на долге.

Третий постулат, по мнению Гегеля, соединяет в себе первый и второй, предполагая гармонию мирового порядка и нравственного самосознания.

Постулаты выражают недостижимые во времени цели. Так, гармония чувственного и умопостигаемого порядков есть недостижимая цель для мира, гармония долга и способности желания — недостижимая цель для сознания, и гармония обеих сторон — недостижимая цель вообще. Следовательно, блаженство как достойная награда за моральное поведение предполагает *бессмертие души*. Полнота добра мыслится как все-совершенное мировое благо, т.е. как незримый Бог. Однако если полнота добра запредельна действительности, то сознание в таком случае сталкивается с неизбежным противоречием: «Так как должно быть выполнено всеобщее благо, то не делается ничего доброго»⁶⁸. Постулирование *свободы воли* как недостижимой цели повседневной моральной деятельности тоже ведет к подобному противоречию. Из того, что незапятнанная ничем мирским моральная деятельность есть абсолютная цель, а значит, столь же не достижима, следует, что обычное моральное поведение оказывается чем-то совершенно несущественным. Будучи не в силах связать моральный и чувственный мир, дух занят «подтасовкой» (*Verstellung*) данных — не только измышляет и извращает свое положение, но и может быть уличен в притворстве. Это — самообман духа.

Противоречия морального мирозерцания снимаются *совестью*, ставящей моральный поступок выше долга (как заповедал Христос: «не человек для субботы, а суббота для человека»). «В качестве совести, наконец, оно [моральное мирозерцание] более уже не есть эта сменяющаяся установка и перетасов-

⁶⁸ Там же.— С. 332.

ка наличного бытия и самости, а оно знает, что его наличное бытие как таковое есть эта чистая достоверность себя самого; предметная стихия, в которую моральное сознание, совершая поступки, выставляет себя, есть не что иное, как чистое знание самости о себе»⁶⁹. Но совестливое сознание также с неизбежностью удваивается. Единство долга и действительности не в силах избежать противоречия между деятельностной и созерцательной совестью. Если предпочтение отдается последней, то рождается «прекрасная душа» — сознание, страдающее излишней сентиментальностью. Акцент же на деятельностной совести приводит к «оценивающему сознанию», которое, выдавая себя за сознание в высшей степени совестливое, оказывается своекорыстным и эгоистичным. «...Тот, кто говорит, что действует против всех по своему закону совести, говорит на самом деле, что он третирует других»⁷⁰.

На ступени *абсолютного знания дух*, в своем начальном раздвоении на противоположные позиции, делается наконец равным себе — совесть и моральный дух сливаются в высшем единстве. Абсолютное знание непосредственно воплощается в религии, эволюционирующей через три последовательных ступени: естественная религия, художественная религия и религия откровения. Естественная религия присуща восточным народам, художественная — древним грекам, *религия откровения* — германцам. Содержание религии откровения наиболее конкретно выражается в вочеловечении *Бога*, т.е. его инкарнации в отдельном действительном индивиде. «Об этом духе, который покинул форму субстанции и вступает в наличное

⁶⁹ Там же.— С. 424.

⁷⁰ Там же.— С. 356.

бытие в форме самосознания, можно поэтому сказать,— если пользоваться отношениями из области естественного рождения,— что у него есть действительная мать, но в себе сущий отец; ибо действительность или самосознание, с одной стороны, а в себе бытие как субстанция — с другой, суть оба его момента, благодаря взаимному отрешению которых, когда каждый из них превращается в другой, он вступает в наличное бытие как это их единство»⁷¹. В содержании религии откровения дается исчерпывающая истина духа, но эта истина еще не постигнута в форме понятия, т.е. не является окончательно достоверной. В абсолютном знании религия откровения получает адекватную форму и достигает уровня подлинной науки, т.е. мышления в понятиях. Богочеловек становится *абсолютным духом*.

Итак, только на ступени абсолютного знания для меня оказывается очевидным, что истинное и достоверное содержание процесса представления есть абсолютный дух. В этой истине сознания полностью снимается всякая предметность, поскольку она всецело имманентна моим формообразованиям. В абсолютном духе воплощается все когда-либо приобретенное знание, т.е. в нем открывается такое знание, при котором все природные феномены обнаруживают в себе структуру понятия, приобретают осмысленность в движении внутренней телеологии. Следовательно, абсолютный дух есть высшая понятийная инстанция и одновременно — высшая вещь, высшая цель самой предметности. «Это преодоление предмета сознания следует понимать не как одностороннее в том смысле, что он оказался возвращающимся в самость, а определеннее — в том смысле, что предмет как таковой представлялся сознанию исчезающим, и, кроме того,

⁷¹ Там же.— С. 402.

еще, что именно отрешение самосознания устанавливает вещь и что это отрешение имеет не только негативное, но и положительное значение, имеет его не только для нас или в себе, но и для самого самосознания. Для него негативное предмета или снятие им себя самого потому имеет положительное значение, или оно знает эту ничтожность предмета потому, с одной стороны, что оно отрешается от себя самого; ибо в этом отрешении оно утверждает себя как предмет, или предмет — в силу нераздельного единства для-себя-бытия — как себя само. С другой стороны, здесь содержится в то же время и второй момент — то, что оно равным образом сняло и приняло обратно в себя это отрешение и предметность и, стало быть, в своем инобытии как таковом оно находится при себе.— Это есть движение сознания, и сознание здесь составляет всю совокупность своих моментов.— Оно должно точно так же относиться к предмету согласно этой совокупности его определений и таким образом постигнуть его согласно каждому из них. Эта совокупность определений предмета делает его в себе духовной сущностью, и он поистине становится ею для сознания благодаря постиганию каждого отдельного определения как самости или благодаря только что названному духовному отношению к ним»⁷².

На ступени абсолютного знания собраны все прошлые формообразования. Так, предмет может рассматриваться в качестве непосредственного бытия или абстрактной вещи вообще, данной точке зрения, напомним, соответствовало непосредственное сознание. Но если всмотреться в предмет, то окажется, что он также есть «становление себя иным», а именно проявляется, во-первых, как отношение или бытие для

⁷² Там же.— С. 422.

другого и, во-вторых, как определенность (*Bestimmtheit*) или бытие для себя. Такой точке зрения соответствовало уже восприятие. И, наконец, предмет есть сущность — наличествует как всеобщее. Это — точка зрения рассудка. Для него предмет как целое есть, во-первых, движение всеобщего через определение к единичности и, во-вторых, движение от единичности как определения ко всеобщему. Вроде бы, согласно этим трем точкам зрения, сознание должно знать предмет в качестве себя самого. Однако это знание только тогда будет постижением в понятиях, когда мы сможем показать его исключительно в его становлении, т.е. в тех моментах, которые присущи сознанию как таковому и соответствуют формам образования самости. «Поэтому предмет предстает в сознании как таковом еще не в качестве духовной существенности, как она только что была определена нами; и отношение сознания к предмету не есть рассмотрение его ни в этой целостности как таковой, ни в форме ее чистого понятия, а есть, с одной стороны, формообразование сознания вообще, а с другой стороны, некоторое число таких форм, которые мы берем в едином целом и в которых совокупность моментов предмета и отношения сознания может быть показана только разложенной на свои моменты»⁷³.

Сознанию еще не хватает целостности. Только в бесконечном суждении самосознания «вещь есть «я» предметность оказывается полностью снятой и сознание уходит к самому себе. Единичная самость воспринимается уже как чистое знание или всеобщее. Другими словами, в самосознании самость уже знает свое знание как абсолютную существенность или знает бытие просто как чистую волю и знание; оно и есть не что

⁷³ Там же.— С. 423.

иное, как эта воля и знание. Такое единство сознания и самосознания и есть искомое постижение в понятиях. «Это примирение сознания с самосознанием оказывается, таким образом, осуществленным с двух сторон: во-первых, в религиозном духе, во-вторых, в самом сознании как таковом. Они обе различаются друг от друга тем, что первая сторона есть это примирение в форме в-себе-бытия, вторая — в форме для-себя-бытия. Как мы видели, они прежде всего распадаются; в том порядке, в каком для нас выступали формообразования сознания, последнее достигало, с одной стороны, отдельных моментов этого порядка, а с другой стороны, их соединения, задолго до того, как и религия сообщила своему предмету форму действительного самосознания. Соединение обеих сторон еще не показано; именно оно и замыкает этот ряд формообразований духа; ибо в соединении дух достигает того, что знает себя, не только, как он есть в себе, или со стороны своего абсолютного содержания, и не только, как он есть для себя со стороны своей бессодержательной формы или со стороны самосознания, но и как он есть в себе и для себя»⁷⁴.

Гегелевская трактовка «духа» близка трактовке «мышления» у **Аристотеля**. Так, дух содержит в себе любую «форму» в возможности по той причине, что он есть синтез «сознания» и «самосознания». «Мышление, конечно, не должно быть подвержено чему-либо, а должно быть способным воспринимать формы, т.е. в возможности должно быть таким, каково постигаемое умом, но не самим постигаемым умом» (429a15). В любой момент «ум», или «мышление», способен из абстрактного в-себе, которое суть внутри него, удалиться в историческое для-себя, чтобы обозреть свои

⁷⁴ Там же.— С. 425.

формообразования. Поэтому, во-первых, он внутри себя как в поле возможного содержит абсолютно все и, во-вторых, существует только негативно, как чистое «опосредствование», «ведь ум есть возможность таких предметов без материи» (430a5).

Гегелевская феноменология духа осознанно выстраивается исключительно на синтетических умозаклчениях и синтетических соритах. В своей диалектической логике Гегель исчерпывающим образом излагает метод построения подобных умозаклчений. Именно поэтому его модель метафизической логики есть завершение традиции классического трансцендентализма.

Контрольные вопросы

- Как следует понимать гегелевское выражение «непокой и есть самость»? Как это объясняется с позиции тождества субстанции и субъекта?
 - Что такое снятие?
 - Почему чувственную достоверность сменяет воспринимающее сознание?
 - Почему воспринимающее сознание сменяется рас­судком?
 - Каким образом сознание переходит на ступень самосознания?
 - Что такое разорванное сознание? Как оно себя проявляет вплоть до абсолютного знания?
 - Что представляет собой наблюдающий разум и как он сменяется деятельностным разумом?
 - На какой ступени рок снимается окончательно?
 - Почему верующее сознание сохраняет момент разорванности?
 - Что такое моральный дух? В силу чего можно сказать, что Кант является его выразителем?
 - Почему абсолютное знание проявляет себя в форме религии откровения?

Диалектическая логика Гегеля

Ключевые слова: диалектическое становление, бытие, ничто, становление, нечто, бытие в себе, бытие для другого, бытие для себя, величина, сущность, сила, причина, понятие, дефиниционная спецификация, всеобщность, особенность, единичность, самостановление, умозаключение, объективность, идея, абсолютная идея, логическая идея.



Георг Вильгельм
Фридрих Гегель

В последней главе **«Феноменологии духа»** Гегеля дается описание сознания, достигнутого абсолютного знания и тем самым конституировавшего науку в качестве завершающей ступени собственного движения. Наука, в отличие от предваряющих ее формообразований духа (собственно феноменологии), не предполагает какого-либо различия между знанием, т.е. достоверностью, и истиной. В связи с этим «движение духа»

в науке протекает уже не в виде определенных формообразований «сознания», но как некоторый ряд понятий, т.е. по ступенькам в-себе-и-для-себя, поскольку на этом этапе представлена чистая самость и окончательное тождество непосредственности и опосредствования. Эти понятия исследует *диалектическая логика*, получившая свое оформление в работе Гегеля **«Наука логики»** (1812—1816). Дальнейшая систематизация ее основных принципов и законов была осуществлена последователем Гегеля **Куно Фишером** в работе **«Система логики и метафизики или наукоучение»** (2-е изд. 1865), где исчерпывающим образом изложена структура диалектической логики, а также исправлены допу-

щенные Гегелем незначительные логические ошибки.

Изложение диалектической логики Гегель начинает с утверждения, что логическая наука и есть чистая спекулятивная философия. Под *спекулятивной философией* при этом понимается осмысление и дискурсивное отображение движения от абстрактного к конкретному, от «непосредственности» — к «опосредствованию». Данное движение называется *диалектическим становлением*, порождающим все категории, т.е. понятия, соотносясь с которыми протекает любое мышление. Эти логические категории излагаются Гегелем уже не в форме таблицы, как это делалось Кантом, а в форме действительной системы — ведь они проистекают из действительного становления. Поскольку все они содержат в себе соответствующие противоположности, благодаря которым и включены в становление, абсолютно каждая категория оказывается *синтетическим a priori*. «Синтетическое суждение a priori суть не что иное, как связь противоположного через само себя или, иными словами, абсолютное понятие, т.е. соотношение различных определений, данных посредством не опыта, а мысли, как, например, причина и действие и т.д.»⁷⁵ Как и в феноменологии, высшая степень становления рассматривается здесь как истина низшей, а низшая — как достоверность высшей. Логика, построенная на основе действительного становления, охватывает логическую структуру любого знания. Она, говоря словами Гегеля, есть «истина, какова она без покров, в себе и для себя самой. Можно поэтому выразиться так: это содержание есть изображение Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»⁷⁶.

⁷⁵ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Кн.3.— С. 380.

⁷⁶ Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. Т.1.— М.: Мысль, 1970.— С. 103.

Диалектическая логика включает два раздела: *объективную логику*, в которой понятие рассматривается как сущее, и *субъективную логику*, в которой понятие рассматривается исключительно как понятие. Объективная логика распадается на две части: *логику бытия*, предметом которой выступает в-себе-бытие логической идеи (диалектического становления), и *логику сущности*, предмет которой — вне-себя-бытие логической идеи. Субъективная логика есть *логика понятия*, предмет последней — для-себя-бытие логической идеи.

Первой категорией должно быть, согласно Гегелю, самое абстрактное и простое понятие, т.е. оно должно быть непосредственностью вообще, другими словами, тем, что лишено какого-либо содержания. Следовательно, оно есть пустое мышление, констатирующее бытие. Понятие *бытия*, таким образом, представляет собой первую категорию диалектической логики. С позиции содержания (опосредствования) бытие есть *ничто*. Соответственно посредством понятия бытия положительно выражается то, что отрицательно выражается посредством понятия ничто.

Исходная неопределенность уменьшается в новой категории — в понятии *становления*. Так, возникновение есть становление бытия из небытия, а уничтожение — становление небытия из бытия. Следовательно, становление — это не просто единство бытия и небытия, а истина их обоих, т.е. их пока единственное содержание. В становлении возникновение постоянно сопровождается уничтожением, так что прошедшее становление есть прошедшее убывание, а именно *наличное бытие* (*Daßein*). Наличное бытие представляет собой субстрат при ответе на вопрос «что это?», поэтому ему свойственна некая определенность, какое-то качество. В таком виде оно есть *не-что*, т.е. то, что отлично от *иного*. Будучи нечто, оно

ограничено иным, следовательно, наличное бытие конечно. Нечто как отличное от иного есть *бытие в себе*, а как соотносимое с иным — *бытие для другого*. В-себе-бытие нечто есть, таким образом, бытие для иного, поэтому данное нечто подвержено изменению, т.е. становлению иным. Конечность бытия как нечто определяет изменчивость. Итак, взаимопереход нечто в иное есть *дурная бесконечность*, т.е. вечно повторяющееся в своей бессодержательности.

Однако все становится тем, чем оно есть в себе, а потому, делаясь иным, нечто должно быть таковым уже в себе, т.е. потенциально. Перерождаясь в иное, нечто приходит к себе, реализуя вынашиваемую внутри себя цель. Тем самым нечто ограничено уже не иным, а самим собою, стало быть, существует не для другого, а для себя. Законченное наличное бытие, т.е. нечто, есть подлинное бесконечное бытие только в форме *бытия для себя*. В для себя бытии отменяется конечность, т.е. *качество*. Такое бытие есть *единое*. Верно и обратное отношение, а именно что всякое единое есть для себя бытие. Тем самым отношение нескольких единых характеризуется взаимным исключением. Подобное отношение является внешним, поэтому оно образует безразличную сопринадлежность элементов абстрактного ряда: «единое и единое и...» Любое изменение внутри данного ряда есть количественное изменение, т.е. уменьшение или увеличение.

Количество (Quantität), таким образом, есть для себя бытие, следовательно, отмененное (*aufgehoben*) качество. Как таковое количество индифферентно по отношению к себе. Так, совершенно безразлично, станет ли больше или меньше прямоугольников, если мы рассматриваем каждый прямоугольник как сущий для себя, т.е. единый. В том случае, если количество приобретает какое-то отношение к самому себе, оно ста-

новится *величиной* (*Quantum*). Величина бывает непрерывной и раздельной. *Непрерывной* она является в ситуации, когда многие единые равны друг другу, образуя тем самым непрерывное множество. Величина оказывается *раздельной*, когда единые отличаются друг от друга лишь своим числом.

Каждая величина одновременно и непрерывна, будучи единым, и раздельна, будучи определенным числом. Величины отличаются друг от друга на основании равенства или неравенства единств. (1) Если даны различные единства в любом количестве, то их можно сравнивать сложением или вычитанием — например, устанавливать через вычитание, сколько в шести содержится различных единств. (2) Если даны равные единства в любом количестве, т.е. если даны равные единства, содержащиеся в других единствах, то они сравниваются посредством умножения или деления — например, через деление определяется, сколько в шести содержится двоек. (3) Если даны равные единства в равном количестве, то их следует сравнивать посредством возведения в степень.

В множестве непрерывных величин целое сводится к совокупности частей, поэтому такие величины называются *экстенсивными*. Множество раздельных величин или ограниченное количество, в котором лишь потенциально предполагаются части, называется *интенсивной величиной* или степенью. Интенсивные величины выражаются при помощи порядковых чисел. Уменьшение или увеличение величины может продолжаться до бесконечности. Такую потенциальную бесконечность величины Гегель называет *дурной*. Истинная бесконечность представляет собой отмененную незаконченность. Так, актуально полагаемая бесконечная величина может быть бесконечно большим или бесконечно малым. В этом случае величина становит-

ся *качественно определенной*. Например, возьмем две окружности, одна из которых охватывает другую. Промежуток между ними содержит бесконечное множество неравенств, ограниченных сверху большей окружностью, а снизу — меньшей.

Любая функция, как и любая операция, есть актуальная величина, поскольку выражается посредством переменных (своим условием она отменяет дурную бесконечность). Например, $2 / 7$ есть конечное выражение той же самой величины, бесконечным выражением которой будет $0,285714...$ В той же мере $1 / (1 - a)$ есть актуальная бесконечность, задающая потенциальный ряд $1 + a + a^2 + a^3 + \dots$ Таким образом, качественно определенная бесконечная величина есть некое должествование, поскольку она есть в действительности то, чем бесконечный ряд только должен быть. Отношение величины к степени есть качественное отношение, поэтому нелинейные функции в большей мере содержат качественную определенность. Качественная определенность величины выражается только посредством отношения. Например, бесконечно малые приращения dx и dy имеют смысл только в своем отношении как определение дифференциального коэффициента dx / dy .

Дифференциальное исчисление, полагает Гегель, подводит нас к понятию качественной величины, или меры. *Мера* есть такое единство качества и количества, при котором изменение величины вызывает изменение свойства. Мера задает правило, т.е. *нормальную величину* того или иного явления. Например, существует нормальная величина человека (скажем, он не может быть ростом три метра). Очевидно, что каждое наличное бытие есть мера. Отношение между налично бытийствующими оказывается, таким образом, *отношением мер*. Так, мерами для ряда мер являют-

ся музыкальный тон, химическое сродство и т.д. Совпадение качества и количества в отношении мер Гегель называет «узловой линией отношений меры». Примерами такого единства могут служить различные состояния воды: твердое, жидкое и газообразное. Отношение меры есть то, за рамками чего все исчезает, стало быть, оно есть исключаящая мера. Отрицание меры оказывается, таким образом, не только границей последней, но и своеобразной безмерностью. Множество отношений мер образует ряд, уходящий в бесконечность. Любое наличное бытие есть непосредственное единство качества и количества, т.е. соответствующая мера, поэтому бесконечный прогресс мер отменяет и обесмысливает само наличное бытие, а значит, и бытие вообще.

Остановка прогресса мер, т.е. осуществившееся бытие, есть *сущность*. Следовательно, сущность — это «безвременное предшествование» относительно бытия, другими словами, она «логически первее» его. Бессодержательный прогресс мер показывает, что мера, следовательно, качество и количество, не существует для себя. Все моменты меры суть состояния, предполагающие за собой какой-то субстрат, например «человека», «параллелограмм» и т.п. как некое подлежащее. Наличное бытие, представлявшееся чем-то непосредственным, оказывается всецело опосредствованным, а именно сущностью. Сущность, таким образом, есть истина бытия, поэтому она его содержит (*aufheben*) как один из моментов в себе. Мыслится же она посредством рефлексии как некое в себе бытие. Подобное рассмотрение сущности лежит у Гегеля в основе всех абстрактных законов мышления: законов тождества, противоположности, противоречия и достаточного основания.

Закон тождества есть, по мнению Гегеля, самое

бессодержательное положение. Тезис $\mathcal{A} = \mathcal{A}$, тем не менее, предполагает различие субъекта с самим собой (в нем \mathcal{A} противопоставляется \mathcal{A}). Углубление различия, сопровождающееся ростом содержания, последовательно проходит этапы разности, противоположности и противоречия. Так, \mathcal{A} становится более определенным, если оно включает отличие себя от себя же самого, иначе говоря, если \mathcal{A} отличается от других \mathcal{A} . Такая разность обнаруживается внешней рефлексией путем сравнения предметов на основе установления их равенства или неравенства. В итоге оказывается, что нет двух абсолютно идентичных и в то же время абсолютно несхожих предметов. Иными словами; все предметы являются *противоположными* друг другу. Ведь противоположные вещи, во-первых, тождественны по своему роду (только однородные понятия противопоставляются друг другу), во-вторых, они различны. Противоположные предметы относятся друг к другу как положительное и отрицательное. Эти характеристики образуют новые определения рефлексии. Положительное и отрицательное представляют собой равновозможные основания как для утверждения, так и отрицания. Если противоположности требуют бытия друг друга, то имеет место *противоречие* — противоположность самому себе. Всякая противоположная себе сущность содержит в себе два момента: основание и следствие. Все происходящее, будучи сущностью, совершается поэтому исходя из *достаточного основания*, которое при этом является не каузальным, а телеологическим.

В понятии достаточного основания сущность возвращается в сферу наличного бытия и становится явлением или вещью. *Вещь* включает в себя многие нечто, т.е. обладает рядом *свойств*. В данном случае свой-

ства суть выражения отношения вещи к другим вещам. С другой стороны, свойства есть то, что соединяется в комплекс посредством внешнего отношения «также и». Сами по себе они не более чем агрегат веществ или *материй*. Например, можно сказать, что вещи слагаются из химического вещества, магнитных и электронных материй и т.п. Вещь оказывается внешним соединением веществ, причем присоединение новых или замена старых влечет за собой изменение вещи. Вещи как носителю свойств недостает множественности, а вещи как комплексу свойств — единства. Вместе с тем вещь как единство есть основание, а вещь как множество — явление. Основание, определяющее явление, есть *закон*.

Мир законов Гегель называет существенным миром, из которого проистекает мир явлений. Закон при смене явлений сохраняет постоянство, представляя тем самым существенное единство в существенном множестве. Это означает, что существенное отношение представляется *отношением целого и частей*. Обе стороны предполагают друг друга и немыслимы друг без друга. Тем не менее существенное отношение тоже обнаруживает свою регрессивность, поскольку каждая часть есть целое, состоящее из более мелких частей. Подобное противоречие возникает в силу того, что целое мыслится как несамостоятельное, как некий агрегат, механическое единство. Если же целое обретает самостоятельность, то оно становится «отрицательным единством» частей: целое само делит себя, производя части. Оно оказывается энергетическим единством, поскольку рассматривается как *сила*. Однако множество сил само по себе не является самодостаточным и всякая сила действует лишь посредством возбуждения со стороны другой силы. *Обнаружение силы* есть выявление того, что она представля-

ет собой внутри, соответственно сила выступает как тождество внутреннего и внешнего модусов бытия. Поскольку оказалось, что явление есть существование, «выдающее» сущность, раскрывающее ее, действительность может непосредственно отождествляться с разумом. Суть данного этапа развития диалектики понятия Гегель выражает следующим положением: «Все действительное разумно и все разумное действительно». Самоявляющаяся действительность есть, по Гегелю, не что иное, как абсолютное бытие или *Бог*.

Все определяемое извне случайно. Однако случайное как таковое имеет место лишь в силу наличия внутренней абстрактной действительности, т.е. благодаря *формальной возможности*, согласно которой возможно лишь то, что мыслимо, другими словами, то, что тождественно с собой и не противоречит себе. Например, круглого квадрата не может быть никогда и ни при каких обстоятельствах. Если внешнее хоть каким то образом определяется внутренним, т.е. возможность соразмеряется с действительными условиями, то появляется *реальная возможность*. Если же действительность полностью совпадает с реальной возможностью, то имеет место *необходимость* — динамическое тождество внутреннего с внешним. Принцип такой *ассерторической необходимости* следующий: «Все существует потому, что оно существует». Необходимое существует только через себя и не определяется ничем извне. Оно и лежит в основе разнообразия вещей. Называется оно *субстанцией*. Все случайное, что ей исключается, носит имя *акциденции*. Субстанция обнаруживается в ничтожности вещей, поэтому обладает не созидательной, а разрушительной мощью. На этом основании она вообще лишена для себя бытия (реализовавшей себя действительности); следовательно, в ней отсутствует и

подлинный характер необходимости. Субстанция только тогда соответствует понятию необходимости, когда вещи рассматриваются в качестве ее действий, а она сама — в качестве их причины. Если сила нуждается в возбуждении извне, то *причина* действует из самой себя. Множество причин и действий образует причинную цепь, которая на самом деле не более чем регресс. Избежать данной дурной бесконечности удастся лишь на ступени *взаимодействия*, когда причина и действие взаимно обуславливают друг друга. Тождество причины и действия как по форме, так и по содержанию есть ступень *понятия*.

Становление понятий протекает, согласно Гегелю, уже в форме логического процесса спецификации всеобщего понятия, или дефиниции понятия единичного. Другими словами, *диалектическое становление* начинается истолковываться в качестве движения от всеобщего имени к имени единичному. Например, «квадрат» является единичным именем только в качестве результата диалектического становления, берущего начало от всеобщего имени «пространство». Спецификация же «пространства», т.е. его диалектическое развитие вплоть до понятия «квадрат», основывается на том семантическом факте, что пространство содержит в себе возможность поверхности, поверхность — возможность плоскости, та — возможность четырехугольника, четырехугольник — возможность параллелограмма и уже тот, в свою очередь, — возможность квадрата. Каждое последующее понятие может получить дефиницию лишь благодаря предшествующему. К примеру, «квадрат есть прямоугольный и равносторонний параллелограмм», «параллелограмм есть четырехугольник, у которого противоположные стороны параллельны» и т.д. В цепи этих определений каждое определение детерминируется таким образом, что в итоге формируется одно-един-

ственное определение, специфицирующееся с каждым шагом. И только такого вида *дефиниционная спецификация*, которую Фишер называл «самовоплощением», может обозначаться словом «понятие» (в приводимом случае — это «понятие квадрата»). Другими словами, понятие есть единство своих определений, в нем всеобщее полностью специфицировано или определено. Следовательно, каждое понятие несет в себе особую диалектическую историю, а потому есть *субъект*, свободно себя полагающий. Вот как Фишер описывает логическую природу понятия: «То, что само приводит себя в действие и во всем проявляет свою действенность не иначе, как свою собственную сущность, т.е. само себя воплощает, мы называем свободным. Эта свободная деятельность всюду (*durchgängig*) обоснована и потому необходима; но ее основанием является самость, субъект, который себя определяет, который во всей деятельности выражает только свою собственную сущность и никогда не становится чем-то другим, отличным от своей внутренней возможности (*Vermögen*). Необходимость, которая совпадает с деятельностью в отношении себя (*Selbstthätigkeit*) или самоосуществлением, мы называем свободой. Это есть свобода, без которой развитие не может быть постигнуто (*wird begriffen*)»⁷⁷.

Таким образом, на ступени понятия диалектическая логика изучает становление в спецификации всеобщего имени или дефиниции единичного. В силу этого она оказывается логикой содержательной, поскольку исследует не суждение и его логическую форму, но стремится учитывать содержание, рассматривая суждения, имеющие вид определений. Так, если в формальной логике суждения «квадрат белый» и «квад-

⁷⁷ Fischer K. Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre. — 2 Aufl., 1865. — С. 410—411.

рат есть некий параллелограмм» логически равноценны (по качеству оба суждения утвердительные, по количеству — неопределенные, по модальности — асерторические и, наконец, категорические по отношению), то в диалектической логике первое высказывание вообще не является логическим суждением, тогда как второе им является. Согласно Гегелю, роль метода философии в понятиях должно выполнять «осознание формы внутреннего движения философского содержания»⁷⁸. Именно в качестве такого метода и выступает диалектическая логика, прослеживающая развитие содержания в процессе постепенной спецификации исходных понятий или имен. Имманентное развитие понятия есть самостановление самого содержания, следовательно, знание закономерностей подобного становления позволяет обеспечивать универсальным методом и теорию познания. К этому единству логики, метафизики и теории познания добавляется онтология. Содержательная логика совпадает с онтологией потому, что логическая немыслимость есть реальная невозможность, а логическая необходимость есть необходимость реальная. Данный способ понимания природы содержательной логики позволяет четко увидеть отличие диалектической логики Гегеля от трансцендентальной логики Канта. В рамках кантовской «критической философии», которая, по мысли Гегеля, «уже превратила метафизику в логику», логическим определениям самим по себе не приписывается объективное значение — они нуждаются еще в трансцендентальной дедукции.

Понятия диалектической логики «самовоплощаются» в реальной действительности, и они всегда являются истинными. Существует, например, только одно

⁷⁸ Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т.1.— С. 79.

истинное представление «квадрат», все остальные ошибочны. Оно соответственно образует «понятие квадрата» (чтобы мыслить квадрат как понятие, мы представляем «прямоугольный и равносторонний параллелограмм»). Такому истинному представлению принадлежит целое множество потенциальных определений, причем в том случае, если одним определением больше либо меньше, представление ошибочно (например, «равносторонний параллелограмм» — недостаточное определение «квадрата», а «прямоугольный, равносторонний и равноугольный параллелограмм» — избыточное). На том основании, что вещь не больше и не меньше, чем сумма ее определений, в моменте единичности понятие есть вещь, а вещь есть понятие. Так, в вышеприведенном примере «квадрат» в равной степени и понятие и вещь. В итоге Гегель делает вывод: «Мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание»⁷⁹.

Признание за диалектическим становлением содержательной базы диалектической логики приводит Гегеля к отказу от *закона противоречия*. Дело в том, что вследствие того, что пересечение объема некоторого понятия и его дополнения не дает пустого множества, в диалектической логике отрицается общезначимость данного закона, когда p и $\text{не } p = 0$. В этом смысле диалектическая логика представляет собой первый образец логики паранепротиворечивой, так как в контексте подобной логической теории тавтологиями (противоречиями) одновременно могут выступать как высказывания (имена), так и их отрицания. К примеру, не может считаться пустым пересечение классов «параллелограмм» и «не-параллелограмм» —

⁷⁹ Там же.— С. 98.

при топологической операции взятия внутренности множества «параллелограмм» и «не-параллелограмм» будут обладать одинаковым значением истинности (до завершения диалектического движения дефиниционной спецификации понятия «квадрат»). Переходя с алгебраического языка на философский, уместно воспроизвести гегелевское выражение: «Противоречащее себе не переходит в нуль, в абстрактное ничто, а по существу лишь в отрицание своего особенного содержания»⁸⁰. Так, в контексте понятия «квадрат» особенное содержание понятия «параллелограмм» отрицается. Понятие «квадрат» содержит больше, чем понятие «параллелограмм», поскольку неким образом оно включает в себя и понятие «не-параллелограмм» (параллелограмм не есть прямоугольная и равносторонняя фигура, но таковой считается квадрат). Дефиниционная спецификация понятия «квадрат» — это саморазличение более общего понятия «параллелограмм», а также его самоопределение в своем отчуждении (в виде «прямоугольного и равностороннего»). Продвигаясь к единичности неопределенность (непосредственность) всеобщности, таким образом, постепенно устраняется, погружаясь в опосредствование, в дефиниционную спецификацию.

Каждое понятие, подчеркивает Гегель, содержит в себе три момента: *всеобщность* (*Allgemeinheit*) или «в-себе-бытие» — \mathfrak{A} ; *особенность* (*Besonderheit*) или «вне-себя-бытие» — \mathfrak{B} ; *единичность* (*Einzelheit*) или «для-себя-бытие» — \mathfrak{C} . (1) Всеобщность есть основание, включающее все определения в соответствии со своими семантическими возможностями. (2) Особенность есть такое общее, которое обрело некоторое опреде-

⁸⁰ Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. Т.2.— М.: Мысль, 1971.— С. 35.

ление, некоторую спецификацию; она представляет собой ближайшее определение, которое должно получить понятие. (3) Единичное есть окончательная определенность особенного; она уже не может быть специфицирована далее, поскольку в его завершённой дефиниции все семантические возможности уже исчерпаны. Понятие единичного мыслится, поскольку оно развивается, и это развитие отображается в дефиниционной спецификации. Например, «квадрат» — это полностью специфицированный «четырёхугольник». Но «четырёхугольник» может стать «квадратом» только в том случае, если он — «параллелограмм». Очевидно, что «четырёхугольник», «параллелограмм» и «квадрат» относятся друг к другу как всеобщее (ℓ), особенное (℔) и единичное (℔).

Всеобщность понятия составляет момент свободного, все в себе охватывающего и в тоже время конкретного единства, которое включает противоположное себе таким образом, что, будучи по отношению к нему безразличным, понятие остается неопределённым. Таким образом, всеобщность — это не нашедшая для-себя-бытия непосредственность, еще не ставшая инобытием. Особенность понятия обнаруживается как момент различения всеобщим понятием самого себя и его самоопределения в своем отчуждении. В такой определенности полагания понятия как отличного от других, как особенного рода или вида, непосредственность лишь частично совпадает с опосредствованием. В единичности понятия имеет место индивидуализация субъекта, исключение им из себя всего другого, иначе говоря, из различения появляется абсолютная отрицательность рефлексии понятия внутрь себя. Единичность, с одной стороны, соединяет в себе особенное (℔) и всеобщее (ℓ), следовательно, представляет

собой определение через род (\mathcal{A}) и видовое отличие (\mathcal{B}) (в единичности $\mathcal{A} = \mathcal{B}$), с другой же стороны, обеспечивает тождество непосредственности и опосредствования, т.е. делает всеобщее и особенное в-себе-и-для-себя-сущим. «Возвращение понятия в себя есть поэтому абсолютное, первоначальное деление (*Zeilung*) его, другими словами, в качестве единичности оно положено как суждение (*Urteil*)»⁸¹. Момент единичности, таким образом, есть выход на ступень суждения. Так, прямоугольник (\mathcal{E}) есть прямоугольный (\mathcal{B}) параллелограмм (\mathcal{A}).

Существует четыре вида суждений: суждение наличного бытия, суждение рефлексии, суждение необходимости и суждение понятия. В свою очередь, *суждение наличного бытия* или *суждение качества* включает три разновидности. Во-первых, *утвердительное суждение*: некоторая единичная вещь есть общее ($\mathcal{E} = \mathcal{A}$). Во-вторых, *отрицательное суждение*: единичная вещь не есть то или иное особенное ($\mathcal{E} \neq \mathcal{B}$). В-третьих, *бесконечное суждение*: единичное равно лишь себе ($\mathcal{E} = \mathcal{E}$), поэтому исключает все, что не равно ему ($\mathcal{E} \neq \mathcal{A}$). Отрицательное суждение дает более точное понятие о субъекте, чем утвердительное, а бесконечное — более точное, чем отрицательное. *Суждение рефлексии* или *количества* подразделяется на *единичное* ($\mathcal{E} = \mathcal{B}$), *особенное* ($\mathcal{E}_1, \mathcal{E}_2 = \mathcal{B}$) и *общее* ($\mathcal{B}_1, \mathcal{B}_2, \dots, \mathcal{B}_n = \mathcal{A}$). *Суждение необходимости* имеет следующие виды: *категорическое* ($\mathcal{E} = \mathcal{A}$, а также $\mathcal{B} = \mathcal{A}$), *гипотетическое* (если \mathcal{A} , то \mathcal{B}), *разделительное* ($\mathcal{A} =$ как \mathcal{B}_1 , так и \mathcal{B}_2 ; $\mathcal{E} =$ или \mathcal{B}_1 , или \mathcal{B}_2). *Суждение понятия* бывает *ассерторическим* ($\mathcal{E}_1, \mathcal{E}_2, \dots, \mathcal{E}_n = \mathcal{B}$), *проблематическим* ($\mathcal{E}_1, \mathcal{E}_2, \dots, \mathcal{E}_n \neq \mathcal{A}$) и *аподиктическим* ($\mathcal{E}_1, \mathcal{E}_2, \dots, \mathcal{E}_n = \mathcal{A}$).

⁸¹ Гегель Г. В. Ф. Наука логики: В 3 т. Т.3.— М.: Мысль, 1972.— С. 62.

Понятие получает дефиницию, если оно определено посредством всех своих потенциальных предикатов, которые развиваются шаг за шагом от всеобщего к особенному. При этом все мыслимые варианты дефиниционной спецификации строятся по строго заданному набору схем рассуждений или правил вывода. Эти специфические схемы рассуждения (умозаключения) выработаны в диалектической логике не столько для того, чтобы преобразовывать одни понятия в другие, сколько для того, чтобы аксиоматически задать сам процесс дефиниционной спецификации. Та часть диалектической логики, которая изучает схемы рассуждения, освещает, по словам **Фишера** «*топальность*» понятия, поскольку в соответствии с гегелевской диалектикой, «все есть умозаключение». Существуют три группы схем рассуждения, каждая из которых включает три особых правила вывода, специфицируемые в соответствии с тем, какой момент понятия выполняет функцию среднего термина. Рассмотрим эти группы.

Первую группу умозаключений составляют «*умозаключения наличного бытия*», иначе называемые «*умозаключениями качества*». В данном типе вывода связь между моментами понятия представляется в том виде, какова она есть непосредственно. Эта группа включает следующие умозаключения:

(1) *Категорическое умозаключение первой фигуры*: единичное определяется как всеобщее, потому что оно есть особенное. $\mathfrak{B} = \mathfrak{A}$, $\mathfrak{C} = \mathfrak{B}$; следовательно, $\mathfrak{C} = \mathfrak{A}$ ($\mathfrak{C} — \mathfrak{B} — \mathfrak{A}$). Например, «параллелограмм есть четырехугольник, квадрат есть параллелограмм, следовательно, квадрат есть четырехугольник». Данная фигура является общей и утвердительной. В выводе опосредствуется категорическое суждение $\mathfrak{C} = \mathfrak{A}$. В первой фигу-

ре опосредствование непосредственности обретает вид внеположенной всеобщности.

(2) *Категорическое умозаключение третьей фигуры*: посредством спецификации особенного на единичные моменты особенное определяется как частично подпадающее под всеобщее и частично под его дополнение. $\mathcal{C} = \mathcal{A}$, $\mathcal{C} = \mathcal{B}$; следовательно, некоторые $\mathcal{B} = \mathcal{A}$ ($\mathcal{B} — \mathcal{C} — \mathcal{A}$). Например, «квадрат есть четырехугольник, квадрат есть равносторонняя фигура, следовательно, некоторые равносторонние фигуры — четырехугольники». В выводе опосредствуется частное суждение «некоторые $\mathcal{B} = \mathcal{A}$ », поэтому имеет место уже частичное соответствие непосредственности и опосредствования.

(3) *Категорическое умозаключение второй фигуры*: всеобщее содержит в себе определения, которые не подходят единичному, т.е. определяемому понятию,— единичное исключает из себя особенное в силу своего собственного всеобщего. $\mathcal{B} = \mathcal{A}$, $\mathcal{C} \neq \mathcal{A}$; следовательно, $\mathcal{C} \neq \mathcal{B}$ ($\mathcal{C} — \mathcal{A} — \mathcal{B}$). Например, «все ромбы — остроугольные параллелограммы, квадрат не есть остроугольный параллелограмм, следовательно, квадрат не есть ромб». В выводе опосредствуется отрицательное суждение $\mathcal{C} \neq \mathcal{B}$.

Названные выше элементарные разновидности умозаключения взаимодополняют друг друга. Поскольку в первой фигуре ($\mathcal{C} — \mathcal{B} — \mathcal{A}$) посылки $\mathcal{B} = \mathcal{A}$ и $\mathcal{C} = \mathcal{B}$ не являются доказанными, а значит, опосредствованными, необходимы другие фигуры, которые устраняли бы предполагаемую непосредственность. Так, вторая форма умозаключения ($\mathcal{B} — \mathcal{C} — \mathcal{A}$) опосредствует посылку $\mathcal{B} = \mathcal{A}$, а третья форма ($\mathcal{C} — \mathcal{A} — \mathcal{B}$) — посылку $\mathcal{C} = \mathcal{B}$. Вместе с тем доказывание и опосредствование уходят в бесконеч-

ность. Стоит в этой связи подчеркнуть, что в двух других группах схем рассуждения имеет место усиление роли второй ($\mathfrak{B} — \mathfrak{E} — \mathfrak{A}$) и третьей ($\mathfrak{E} — \mathfrak{A} — \mathfrak{B}$) разновидностей умозаключения.

Схема умозаключений наличного бытия говорит о присущности или не присущности какого-либо свойства. В данном типе связь между моментами понятия представляется в том виде, в каком она есть непосредственно, следовательно, три момента имеют здесь лишь непосредственное опосредствование. «Стало быть, они [эти умозаключения] абстрактные определенности формы, которые еще не развились через опосредствование до конкретности, они лишь единичные определенности. Поэтому первое умозаключение есть, собственно говоря, формальное умозаключение»⁸². Непосредственность схем рассуждения первой группы связана с тем, что три вышеназванных умозаключения не являются равноценными. Данной группе чисто аристотелевских силлогизмов свойственно доминирование позиции первой схемы: $\mathfrak{E} — \mathfrak{B} — \mathfrak{A}$. В форме непосредственности логически очевидным будет лишь утверждение, что единичное (\mathfrak{E}), благодаря своей определенности (\mathfrak{B}), есть всеобщее (\mathfrak{A}). Категорическое умозаключение первой фигуры предстает в качестве единственной схемы, полностью удостоверяющей саму себя. И, действительно, в первой группе умозаключений только те модусы двух остальных фигур дают правильные выводы, которые сводятся через обращение посылок к первой фигуре. Поэтому вывод категорического умозаключения третьей фигуры с необходимостью частный, а второй фигуры — отрицательный.

Вторую группу схем рассуждения образуют «умо-

⁸² Там же.— С.108—109.

заклучения рефлексии», или «умозаклучения количества»:

(1) *Умозаклучение дедукции:* в силу распределения особенного, имеющего характер целокупности, во всеобщем единичное определяется как всеобщее. $\mathfrak{B}_1, \mathfrak{B}_2, \dots, \mathfrak{B}_n = \mathfrak{A}$; $\mathfrak{E} = \mathfrak{B}_1, \mathfrak{B}_2, \dots, \mathfrak{B}_n$; следовательно, $\mathfrak{E} = \mathfrak{A}$ ($\mathfrak{E} — \mathfrak{B} — \mathfrak{A}$). Например, «четырёх-угольник, у которого противолежащие стороны параллельны (параллелограмм, прямоугольник и т.д.), есть четырёхугольник; квадрат есть четырёхугольник, у которого противоположные стороны параллельны; следовательно, квадрат есть четырёхугольник». В данном выводе заключение необходимо универсально. Субъектом вывода оказывается уже не просто индивидуальный термин, а единичность как результат диалектического становления. В этом состоит отличие схемы умозаклучения дедукции от категорического умозаклучения первой фигуры.

(2) *Умозаклучение индукции:* если особенное равно совокупности всех единичных моментов (имеет место полная индукция) и единичности входят в объем всеобщего, то особенное определяется через всеобщее; в случае же неполной индукции, когда особенное превышает по объему совокупность единичных моментов, особенное лишь частично подпадает под всеобщее — заключение с необходимостью имеет частный характер. $\mathfrak{E}_1, \mathfrak{E}_2, \dots, \mathfrak{E}_n = \mathfrak{A}$; $\mathfrak{E}_1, \mathfrak{E}_2, \dots, \mathfrak{E}_n = \mathfrak{B}$; следовательно $\mathfrak{B} = \mathfrak{A}$ ($\mathfrak{B} — \mathfrak{E} — \mathfrak{A}$). Пример полной индукции: «четырёхугольник, у которого противоположные стороны параллельны (квадрат, ромб, прямоугольник и т.д.), есть четырёхугольник; четырёхугольник, у которого противоположные стороны параллельны, есть параллелограмм, следовательно, параллелограмм есть четырёхугольник». Пример не-

полной индукции: «квадрат и ромб суть четырехугольники, квадрат и ромб суть параллелограммы, следовательно, вероятно, что параллелограмм есть четырехугольник».

(3) *Умозаключение аналогии*: в качестве среднего термина выступает всеобщность, существенное сходство, содержащееся в единичности и через нее себя репрезентирующее, благодаря чему можно восходить от единичного момента к особенному. Вывод по аналогии объединяет дедуктивное и индуктивное заключения: он индуктивно использует понятие единичного и дедуктивно строит вывод посредством положения об однородности всех единичных, т.е. посредством всеобщего понятия единичного. В таком выводе единичное значимо как однородное со всеми другими единичными, т.е. выполняет функции репрезентанты своего вида. $\mathfrak{B}_1, \mathfrak{B}_2, \dots, \mathfrak{B}_n = \mathfrak{A}$; $\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2, \dots, \mathfrak{C}_n = \mathfrak{A}$; следовательно, $\mathfrak{C} = \mathfrak{B}$ ($\mathfrak{C} - \mathfrak{B} - \mathfrak{A}$). Например, «четыреугольник, у которого противоположные стороны параллельны (параллелограмм), есть четырехугольник; равно-сторонний и прямоугольный четырехугольник, у которого противоположные стороны параллельны (квадрат), есть четырехугольник, следовательно, квадрат есть параллелограмм».

Субъектом умозаключений рефлексии оказывается уже дескрипт, а не индивидуальный термин, поэтому с ним можно соединять лишь такие предикаты, которые согласуются с целокупностью подобных дескриптов. Так, в умозаключении «Все люди смертны ($\mathfrak{B} = \mathfrak{A}$), Кай — человек ($\mathfrak{C} = \mathfrak{B}$), следовательно, Кай смертен ($\mathfrak{C} = \mathfrak{A}$)» если бы дескрипт «Кай» не подпадал под имя «смертность», то посылка $\mathfrak{B} = \mathfrak{A}$ была бы неправомерна. Следует сказать, что в умозаключениях наличного бытия субъект, единичность — это не дескрипт, а такое же об-

щее имя, как особенность или всеобщность. В аристотелевской силлогистике, полностью соответствующей первому типу правила вывода, в качестве единичности никогда не рассматривался дескрипт, к примеру «Сократ», «данная осязаемая вещь» и т.д.

Выводы третьей группы схем рассуждения называются «умозаключениями необходимости». К ним относятся:

(1) *Дивизивное (расчленяющее) умозаключение*: род различается на виды, каждый вид различается на свои подвиды, следовательно, род различается на перечисленные подвиды. $\mathfrak{B}_1, \mathfrak{B}_2 = \mathfrak{A}$; $\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2 = \mathfrak{B}_1$; $\mathfrak{C}_3, \mathfrak{C}_4 = \mathfrak{B}_2$; следовательно, $\mathfrak{C}_1, \mathfrak{C}_2, \mathfrak{C}_3, \mathfrak{C}_4 = \mathfrak{A}$ ($\mathfrak{C} - \mathfrak{B} - \mathfrak{A}$). В качестве вывода используется прогрессирующая спецификация. Дивизивный вывод завершен, если всеобщее (род) совершенно разъяснено во всех своих возможных определениях, если в заключении имеет место тождество объемов субъекта (единичного) и предиката (всеобщего). Например, «параллелограмм различается на прямоугольный и косоугольный, прямоугольный параллелограмм различается на равносторонний и неравносторонний (квадрат и прямоугольник), косоугольный — на равносторонний и неравносторонний (ромб и ромбоид). Следовательно, параллелограмм различается на квадрат, прямоугольник, ромб и ромбоид».

(2) *Гипотетическое умозаключение*: вначале раскрывается условие, под действием которого может находиться особенное как определяемое понятие, далее — из тождества единичного и особенного — понятие особенного определяется в качестве действительного следствия предлагаемого основания, т.е. как действительно подпадающее под это всеобщее. Если \mathfrak{A} , то \mathfrak{B} , есть \mathfrak{A} ; следовательно, есть \mathfrak{B} . В развернутом

виде: гипотеза $\mathfrak{B} = \mathfrak{A}$, имеем $\mathfrak{E} = \mathfrak{A}$, значит, $\mathfrak{E} = \mathfrak{B}$; следовательно, $\mathfrak{B} = \mathfrak{A}$ ($\mathfrak{B} \text{ — } \mathfrak{E} \text{ — } \mathfrak{A}$). Например, «если существует параллелограмм, то существует равносторонний параллелограмм; параллелограмм существует; следовательно, существует равносторонний параллелограмм».

(3) *Дизъюнктивное умозаключение* или *умозаключение полного подведения* (Subsumtion), т.е. дефиниции: понятие получает определение во всех своих особенных моментах. Подведение завершено, если единичное определено посредством окончательно специфицированного всеобщего, когда подведено все особенное. $\mathfrak{B}_1, \mathfrak{B}_2 = \mathfrak{A}$, значит, $\mathfrak{E} =$ или \mathfrak{B}_1 , или \mathfrak{B}_2 ; имеем $\mathfrak{E} \neq \mathfrak{B}_2$; следовательно, $\mathfrak{E} = \mathfrak{B}_1$ ($\mathfrak{E} \text{ — } \mathfrak{A} \text{ — } \mathfrak{B}$). Например, «равносторонние и неравносторонние параллелограммы суть параллелограммы, квадрат или равносторонний, или неравносторонний параллелограмм; квадрат не есть неравносторонний параллелограмм; следовательно, квадрат есть равносторонний параллелограмм». Очевидно, что вместе со спецификацией всеобщего в дивизивном выводе одновременно происходит дефиниция единичного в дизъюнктивном.

В основании только что рассмотренной системы схем рассуждения лежит общий принцип классификации умозаключений. Во-первых, система правил вывода должна исчерпывающе, в неформальной аксиоматической форме, отобразить диалектическое становление (спецификацию всеобщего и дефиницию единичного). Во-вторых, упорядочение типов правил вывода должно вестись в соответствии с тем, какой участок диалектического становления отображается тем или иным правилом. К примеру, категорическое умозаключение первой фигуры наиболее «непосредственно», оно формально описывает семантическую модель

дефиниционной спецификации, тогда как дизъюнктивное умозаключение предполагает наиболее глубокую осведомленность о данной семантической модели.

Дизъюнктивное умозаключение непосредственно подводит к категории *объективности*, ибо исчерпывающе отражает само себя воплощающее становление. Объективностью становится то, что получило внутреннее развитие из понятия, т.е. субъекта, или самости. Другими словами, опосредствующая деятельность умозаключения полагает объективность вещи как сущую в себе и для себя. Объективность есть целокупность объектов, т.е. мир вообще. Каждый объект существует в себе и для себя, поэтому множество таких объектов — это не более чем агрегат. Объекты определяют друг друга извне. Мировой порядок с позиции такого детерминизма рассматривается как механический. *Механическое единство* выражает стремление объектов к некоему центральному объекту, который одновременно является и единичным, и всеобщим. Например, именно таковым является центр Земли для всех земных тел. Центральное тело, оставаясь само по себе индивидуальным, становится родом по отношению к стремящимся к нему объектам.

Объекты представляют собой различные умозаключения. Например, государство как центральное тело состоит из трех терминов: правительства, граждан и потребностей. Каждое из этих понятий может быть средним термином. В централизации обнаруживается долженствование, еще окончательно не реализованное, вследствие чего централизованное единство объектов является внешним. Чтобы быть внутренним, составляющие его объекты, детерминируя друг друга, должны нейтрализовать себя, что и происходит в *химическом процессе*. В духовной жизни аналогом химического процесса выступает синкретизм. Более высо-

кая ступень единства объектов образуется уже не как объективное единение, т.е. единичное в случае централизации и особенное в случае химизма, а как субъективное единство, т.е. по-настоящему всеобщее.

Реализация цели всегда имеет форму такого умозаключения, в котором цель фиксируется как начало и конец (большой и меньший термины), а средство, необходимое для осуществления цели, как средний термин. Механические и химические объекты являются всего лишь средствами *телеологического процесса*, причем уже достигнутые цели используются для реализации новых. Этим показывается, что телеологический процесс линеен и имеет вид дурной бесконечности, поскольку осуществить цель до конца в принципе невозможно в силу того, что самость всегда пребывает внутри царства средств — каждая реализованная цель сама делается средством. Истинной бесконечностью является *внутренняя целесообразность*, которая и призвана быть подлинно бесконечной целью,— все средства она черпает из самой себя. Бесконечная цель, будучи субъективностью, опосредствует себя в самообъективации. Подобное тождество субъективности и объективности Гегель называет *идеей*. Если в механизме и химизме понятие проявлялось только как сущее для себя, то в идее понятие есть и в себе и для себя одновременно. Идея, таким образом, есть абсолютное единство. Будучи динамическим, такое единство оказывается актуально самореализующимся процессом.

В своей непосредственности идея есть *жизнь*. Жизнь существует лишь ради себя самой, она, иными словами, есть самоцель. Субъективное-в-себе жизни есть ее душа, а субъективное-для-себя — ее тело, тогда как объективное-в-себе есть тело, а объективное-для-себя — душа. Единство души и тела проявляет себя как *живой индивидуум*. Множество индивидуумов составля-

ет соответствующий род. Поддержание рода есть цель деятельности всякого живого организма. Данный процесс представляет собой линейный ряд, или дурную бесконечность, причем род есть граница этого ряда, в нем отменяется (*aufheben*) индивидуальная жизнь.

Идея жизни распадается на субъективную и объективную идеи, которые, будучи формами одной идеи, тождественны как сущие в себе. Односторонность субъективной идеи преодолевается посредством теоретической деятельности, а именно *идеей истины*, односторонность же объективной идеи — посредством практической деятельности, а именно *идеей добра*. Тождество практической и теоретической идей есть *абсолютная идея*. Эта высшая категория диалектической логики содержит внутри себя абсолютно все логические категории в качестве своих моментов, поэтому она выступает как «конкретная целостность».

Итак, абсолютная идея есть тождество теоретической и практической идей. Вместе с тем и практическая, и теоретическая идеи имеют внутри себя абсолютную идею как недостижимую цель. Таким образом, абсолютная идея оказывается единственным предметом и содержанием всей умозрительной философии. В ней содержится любая определенность, поэтому ее сущность состоит в возвращении к себе через свое самоопределение. Абсолютная идея имеет разные формообразования, задача же спекулятивной философии состоит в том, чтобы постичь ее в них. «Природа и дух суть вообще различные способы представлять ее наличное бытие; искусство и религия — ее разные способы постигать себя и сообщать себе соответствующее наличное бытие; философия имеет с искусством и религией одинаковое содержание и одинаковую цель, но она наивысший способ постижения абсолютной идеи, потому что ее способ наивысший — понятие. Поэтому она

объемлет собой эти формообразования реальной и идеальной конечности, равно как и формообразования бесконечности и святости, и постигает их и самое себя в понятиях»⁸³. Обособление отдельных способов познания абсолютной идеи приводит к появлению отдельных философских наук. Логическое есть, таким образом, не только всеобщий способ, в котором содержатся все отдельные способы, но и специфический способ постижения данной абсолютной идеи. В этом случае она мыслится как *логическая идея*, т.е. как идея в своей чистой сущности. Как таковая эта идея еще не выявлена в какой-нибудь определенности формы, характерной для более конкретных философских наук. Ведь логическая идея имеет своим содержанием «себя как бесконечную форму», по отношению к которой содержание имеет вид чего-то иного.

Поскольку абсолютная идея есть форма любой предметности, дедуктивно, т.е. силой одного лишь умозаключения, выводятся все существенные определения актуального мира, так что абсолютное знание, в котором совпадают бытие и мышление, опыт и сознание, развивается в виде нашей действительности. Исходя из этого, можно построить такое умозаключение, в котором категории действительности будут совпадать с логическими категориями на определенном этапе их синтетической обработки. Организация логического духа не отличается от организации реального мира; сам действительный мир живет и действует в соответствии со схемой умозаключения, а потому как мир, так и его эволюцию целесообразно рассматривать в качестве синтетической дедукции, по аналогии с необходимостью развивающегося духа, т.е. по аналогии с абсолютной идеей — бесконечным *синтети-*

⁸³ Там же.— С. 289.

ческим соритом, включающим в себя все многообразие синтетических выводов.

Трансцендентальная логика Канта и диалектическая логика Гегеля оказались наиболее грандиозными системами метафизической логики за всю ее историю. Их существенное отличие друг от друга состоит в том, что в трансцендентальной логике традиционная логика Аристотеля дополняется мощной метатеоретической частью, в то время как диалектическая логика выстроена таким образом, что все ее закономерности и отношения изначально приспособлены для описания всего чувственного содержания. Иначе говоря, система Канта является содержательной логикой лишь с учетом ее «трансцендентальной» надстройки, в то время как система Гегеля изначально строится в виде логики содержательной.

Контрольные вопросы

- Что такое диалектическое становление? Почему на уровне понятия его целесообразно трактовать как дефиниционную спецификацию?
- Почему диалектическая логика является системой содержательной логики? В чем прослеживается ее единство с метафизикой, онтологией и теорией познания?
- Почему понятие бытия является первой категорией диалектики? Как из этого понятия выводится понятие личного бытия?
- Что такое бытие для себя и как оно связано с понятием количества?
- Каким образом от величины мы переходим к сущности?
- По каким ступеням мы переходим от сущности к понятию силы, а от него к понятию причины?
- Что такое собственно понятие и почему оно само воплощается? Какие три момента обязательно присутствуют в понятии?
- Какие виды суждения перечисляет Гегель? Каковы виды и подвиды умозаключения?

- Как мы переходим в объективности от механического единства к телеологическому процессу?
- Что такое идея?
- Почему именно абсолютная идея является единственным бесконечным соритом, в соответствии с которым развивается любое мышление?

ГЛАВА 3. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК СИСТЕМА ОНТОЛОГИИ

Тема: В классическом трансцендентализме система содержательной логики выполняет функции той методологической базы, на которой затем выстраивается всеохватывающая онтология — учение о бытии. Поэтому различные варианты метафизической логики предполагают столь же различные онтологические картины мира. Основные разновидности классической трансцендентальной онтологии следующие: (а) критика телеологической и эстетической способности суждения Канта, ее фундамент — трансцендентальная логика; (b) натурфилософия Шеллинга, фундамент которой — система трансцендентального идеализма; (с) система философских наук Гегеля, ее фундамент — диалектическая логика; (d) философия истории Гегеля как одно из приложений его системы философских наук. Стоит отметить, что Фихте не создал определенной системы онтологии, поскольку был убежден, что трансцендентальная философия должна быть наукоучением, т.е. избегать обращения к чему-либо эмпирическому. Критика трансцендентальными философами логических систем своих предшественников сопровождалась также критикой выстраиваемых на их основе онтологических картин. Так, если Кант считал природную целесообразность субъективной формой описания природы, то у Шеллинга и Гегеля она провозглашается всецело объективной: природа начинает рассматриваться как субъект, как самость. Именно поэтому Гегель склонен оценивать философию истории не как науку об исторических событиях, а как систему исторической онтологии.

Критика телеологической и эстетической способности суждения Канта

Ключевые слова: способность суждения, трансцендентальный принцип, метафизический принцип, целесообразность природы, формальная целесообразность, реальная целесообразность, эстетическая критика способности суждения, телеологическая критика способности суждения, конечная цель творения.

В трансцендентальной логике Канта синтетические сориты рассматривались как трансцендентальные условия познания, за которыми нет определенной реальности. В этих соритах задается телеологический детерминизм, не обнаруживаемый, однако, в феноменальном мире, хотя под этим углом зрения можно созерцать разнообразные явления. Это означает, что эти явления каким-то образом подводятся под сориты нашей *способностью суждения*. Следовательно, необходимым оказывается определение границ возможного применения этой способности, что **Иммануил Кант** и попытался проделать в **«Критике способности суждения»** (1790).

Основная задача трансцендентальной способности суждения заключается, согласно Канту, в подведении представлений под общие формальные законы, касающиеся возможного опыта вообще. Например, имеется закон рассудка в качестве общего закона природы — «каждое изменение имеет свою причину»; следовательно, способность суждения призвана указать некое условие, в соответствии с которым феномены подводятся под данное априорное понятие рассудка. Главным априорным принципом способности суждения является принцип целесообразности природы. Данный принцип

всецело *трансцендентален* — посредством него задается априорное общее условие, в свете которого вещи становятся объектами нашего познания. От трансцендентального принципа Кант отличает *принцип метафизический*, в соответствии с которым объекты определяются не только априорно, но и эмпирически. Трансцендентальный принцип предлагает определенную априорную форму синтеза без априорного конструирования предметов, подпадающих под этот синтез. Метафизический же принцип предлагает априорную форму синтеза вместе с таким конструированием. Целесообразность природы позволяет специфическим образом созерцать природные феномены, не создавая их а priori, именно поэтому она и является трансцендентальным принципом. «Так, принцип познания тел в качестве субстанций и изменяющихся субстанций трансцендентален, если этим утверждается, что изменение должно быть вызвано какой-либо причиной; он метафизичен, если утверждается, что это изменение должно быть вызвано внешней причиной: в первом случае, для того чтобы априорно познать положение, тело должно мыслиться только посредством онтологических предикатов (чистых понятий рассудка), например как субстанция; во втором в основу должно быть положено эмпирическое понятие тела (как вещи, движущейся в пространстве), что позволяет совершенно априорно усмотреть, что телу присущ этот предикат (движения посредством внешней причины)»⁸⁴.

В *принципе естественной целесообразности* понятие объекта есть лишь чистое понятие о предмете возможного опыта вообще, поэтому оно не содержит ничего эмпирического. В *принципе же практичес-*

⁸⁴ Кант И. Критика способности суждения: Пер. с нем.— М.: Искусство, 1994.— С. 52.

кой *целесообразности*, который полагается в идее свободной воли, понятие об объекте является уже совершенно конкретным — понятие способности желания как воли не принадлежит к трансцендентальным предикатам, поскольку всегда дано эмпирически. Именно в силу этого принцип практической целесообразности есть не трансцендентальный принцип, а метафизический. В то же время оба принципа априорны, поскольку для установления связи предиката с субъектом нет необходимости в проверке значимости суждения опытом.

Максимы способности суждения лежат в основе исследования природы, так что понятие целесообразности природы направлено на возможность опыта как такового. Обращение к подобному опыту опирается на серию максим, вытекающих из многообразия частных законов. Кант приводит ряд таких максим: «Природа избирает кратчайший путь (*lex parsimoniae*); она не делает скачков, ни в последовательности своих изменений, ни в рядоположности различных по своей специфике форм (*lex continui in natura*); ее великое многообразие в эмпирических законах есть, однако, единство, подчиненное немногим принципам (*principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda*)»⁸⁵. Эти основоположения говорят о том, как должно судить, а значит, при условии их эмпиричности не возможна демонстрация их объективной необходимости. Трансцендентальный принцип подобных суждений нуждается в особой проверке — в трансцендентальной дедукции.

Не имея эмпирической верификации, *целесообразность природы* полностью субъективна. Ведь, представляясь в качестве эмпирического закона, она есть скорее принцип способности суждения, чем понятие об объекте. Лишь благодаря тому, что это имен-

⁸⁵ Там же.— С. 53.

но принцип, наша способность суждения ориентируется в многообразии целесообразных природных феноменов. Так, сквозь призму этого принципа мы можем рассматривать красоту природы в виде изображения понятия *формальной целесообразности*, в то время как цели природы — в виде изображения понятия *реальной целесообразности*. О субъективной, т.е. формальной, целесообразности мы судим эстетически, посредством чувства удовольствия, тогда как об объективной, т.е. природной, целесообразности — согласно понятиям, следовательно, логически. Таким образом, первый тип суждений строится на основании вкуса, второй — на основании рассудка и разума. В зависимости от типа суждений подразделяется и критика способности суждения, а именно на *эстетическую* и *телеологическую* критику. Если первая есть способность судить о формальной целесообразности на основании чувства удовольствия или неудовольствия, то вторая — это способность судить о реальной целесообразности на основании рассудка и разума. Эстетическая способность есть особая способность судить о вещах не по понятиям, как это имеет место в рассудке, а по правилу. «Телеологическая же способность суждения есть некая специфическая способность, а лишь рефлектирующая способность суждения вообще, поскольку она, что всегда характерно для теоретического познания, действует по понятиям, но по отношению к некоторым предметам природы — по особым принципам, а именно по принципам только рефлектирующей, а не определяющей объекты способности суждения, следовательно, по своему применению она относится к теоретической части философии»⁸⁶.

⁸⁶ Там же. — С. 65.

Итак, трансцендентальная способность суждения связует теоретический разум с практическим. Основная ее задача состоит в наполнении содержанием рассудочных схем теоретического разума и разумных схем разума практического. Делится она на эстетическую и телеологическую способности суждения. В первой принцип целесообразности рассматривается как принцип чувственного созерцания, во второй — как природный принцип.

Наиболее существенной частью кантовской критики способности суждения является эстетическая способность, поскольку именно в ней обнаруживается принцип формальной целесообразности природы по ее частным законам для нашей познавательной способности. В эстетической способности суждения устанавливается на основании вкуса соответствие формы продукта нашему рассудку. В телеологической же способности указываются условия, при которых о продукте следует судить в соответствии с идеей цели природы, но при этом невозможно привести ни одного основоположения из самого понятия природы, которое бы априорно приписывало ей отношение к целям. Поэтому в телеологической способности всегда предполагается множество частных опытов.

Если целевая связь в мире реальна, то для нее должен существовать особый вид каузальности, отражающий «преднамеренно действующие причины». Такие причины определяют возможности форм, действительно встречающиеся в вещах, но как формы они неотделимы от формообразования рассудка; следовательно, выдвигается вопрос об объективном основании, «способном определить продуктивный рассудок к такого рода действию». Это основание Кант и считает *конечной целью существования вещей* — основанием любых форм, фиксирующих целевые связи.

Конечная цель ничем не обусловлена, значит, для осуществления идеи этой цели недостаточно природы. В природе не встречается чувственно воспринимаемых вещей, определяющее основание которых не было бы обусловлено чем-либо иным. Однако конечная цель разумной причины как особенная вещь необходимо должна быть такой, чтобы зависеть в ряду целей только от своей собственной идеи. «Мы имеем в мире лишь один род существ, чья каузальность телеологична, то есть направлена на цели; и вместе с тем они устроены так, что закон, по которому эти существа должны определять себе цели, представляются ими самими как не обусловленный и независимый от природных условий, а необходимый сам по себе. Такое существо — человек, но рассмотренный как ноумен, единственное существо природы, в котором мы можем, исходя из его собственных свойств, познать сверхчувственную способность (свободу) и даже закон каузальности вместе с ее объектом, который это существо может ставить себе как высшую цель (высшее благо в мире)»⁸⁷.

Человек как моральное существо несет в себе самом высшую цель, и она не зависима от влияния природы, даже если цель оказывается в противоречии с последней. В меру своих сил разумное существо стремится подчинить определяющей его цели всю природу. Человек, таким образом, оказывается *конечной целью творения*. Без его участия линия подчиненных друг другу целей не была бы завершена; только в человеке как субъекте моральности обнаруживает себя конечная цель, которой телеологически подчинена вся природа, ведь он составляет необусловленное законодательство в отношении любых целей. Цель разумных существ может быть познана только априорно.

⁸⁷ Там же.— С. 309.

Вместе с тем от этой цели можно заключить к ее высшему принципу. Такой вывод возможен в рамках двух трансцендентальных наук: физикотеологии и этикотеологии. *Физикотеология* есть такая позиция разума, на основании которой он заключает от целей природы к высшей ее причине, при этом им утверждается, что цели природы могут быть познаны только эмпирически. Моральная теология или *этикотеология* есть вывод разума, в котором он заключает от моральной цели разумных существ в природе к их причине. Физикотеология предшествует этикотеологии, поскольку последняя является более возвышенной — создает более высокие формы синтеза. Природная целесообразность продолжается в целесообразности добродетельного поведения, но только в более явном виде.

Контрольные вопросы

- Чем отличается трансцендентальный принцип способности суждения от метафизического?
- Чем отличается формальная целесообразность от реальной? По какому критерию различаются эстетическая и телеологическая критики способности суждения?
- Почему человек является конечной целью творения?

Натурфилософия Шеллинга и Гегеля

Ключевые слова: физика как наука, продуктивность, продукт, природа как субъект, истина в субъективном смысле, истина в объективном смысле.

В физикотеологии и этикотеологии Кант подошел вплотную к тому, чтобы признать телеологический детерминизм имманентной силой самой природы, хотя так и не сделал подобного вывода. К этому выводу при-

шел **Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг** в своей натурфилософской модели трансцендентальной философии с ее ключевым тезисом, что природа и есть субъект. Свою концепцию Шеллинг изложил в следующих сочинениях: *«Идея к философии природы»* (1797), *«О мировой душе»* (1798), *«Первый набросок системы натурфилософии»* (1799).

Если *физика в качестве эмпирии*, полагает Шеллинг, представляет собой собрание фактов и сообщений о проведенных наблюдениях, то *физика как наука*, т.е. умозрительная физика, исследует исключительно априорные конструкции. «Противоположность между эмпирией и наукой покоится на том, что первая рассматривает свой объект в бытии как нечто завершенное, произведенное, вторая, напротив, видит свой объект в становлении как нечто такое, что еще только должно быть произведено»⁸⁸. Наука в своих построениях не исходит из «продукта», из ставшего, поэтому она должна исходить из безусловного. Стало быть, прежде, чем приступить к рассмотрению своего содержания, умозрительная физика должна провести исследование безусловного в науке о природе.

Все, о чем можно сказать, что оно есть, является чем-то обусловленным; следовательно, безусловным может быть только само бытие. Обусловленное или единичное бытие мыслится как определенное ограничение *продуктивной деятельности* (деятельности, своими реальными соритами упорядочивающей предметный мир), бытие же вообще есть такая же продуктивная деятельность, но мыслимая в ее неограниченности. Неограниченная форма *продуктивности* есть

⁸⁸ Шеллинг Г. В. Введение к наброску системы натурфилософии, или О понятии умозрительной физики и о внутренней организации этой науки // Соч. Т. 1.— С. 192.

условие всякого конкретного ограничения ее деятельности. Следовательно, подлинным предметом изучения как умозрительной, так и эмпирической физики выступает продуктивность, причем наука, или умозрительная физика, должна исходить из неограниченной продуктивной деятельности как из своего принципа.

Целостность объектов можно рассматривать только в качестве воплощения бытия, или *продукта*. Проявления бытия, вместе с тем, мыслятся непрерывными, равномерными и повторяющимися. В таком круговороте целостность объектов дана уже не только как продукт, но и как продуктивность, возвышаясь в итоге до понятия *природы*, иными словами, до тождества продукта и продуктивности. Эмпирия занимается природой исключительно как продуктом, рассматривая ее тем самым только как объект. Напротив, наука занимается природой как продуктивностью, соответственно природа оказывается для нее *субъектом*. Такой статус природы четко выявляется в следующих максимах: «природа избирает кратчайший путь», «природа экономна в причинах и расточительна в действиях» и т.д. Продуктивность есть абсолютно необъективное — с умозрительных позиций она полностью заслоняет продукт, хотя с позиции чувственного восприятия, напротив, продукт заслоняет продуктивность. Онтологический статус приписывается, таким образом, только природе как объекту. О природе же как субъекте нельзя сказать, что она есть, т.к. она и есть само бытие.

В природе продуктивность и продукт тождественны, поскольку она является одновременно причиной и действием самой себя. Это означает, что в каждом продукте природы идеальное и реальное совпадают. Этим природа отличается от искусства, где понятие как продуктивность предшествует действию как продукту. В природе же понятие и действие присутствуют одновремен-

но — во всяком продукте содержится продуктивность, а всякая продуктивность заканчивается продуктом.

Продуктивность, понятию в качестве тождественной себе повторяемости в бесконечном ряду, Шеллинг называет *абсолютной продуктивностью*. Под ней следует понимать такую априорную форму синтеза, которая имманентна самой природе и является принципом непрестанного созидания. Абсолютной продуктивности противостоит конечный продукт — конкретная вещь, подпавшая под чисто природную форму синтеза. Абсолютная продуктивность есть идеальная бесконечность в силу того, что она, во-первых, представляет собой некое становление, и, во-вторых, это становление является в высшей степени истинным и достоверным. Эмпирическая бесконечность, обнаруживаемая в опыте, отличается от абсолютной продуктивности тем, что она есть бесконечное становление, лишенное момента рефлексии, т.е. повторяемости. Однако условием такого становления является все же интеллектуальная или идеальная бесконечность абсолютной продуктивности.

Формой интеллектуальной бесконечности, отмечает Шеллинг, служит *время* — оно поддерживает своей последовательностью и всякое становление, и наше сознание. Все остальные бесконечные ряды суть лишь подражания времени. Эволюция во времени проходила бы с бесконечной скоростью, если бы в абсолютной продуктивности не было бы аспекта рефлексии. Осуществляясь в каждый данный момент, рефлексия задает постоянную двойственность в тождестве, благодаря которой наличное бытие обретает длительность. Если в созерцании, возможном лишь во времени, бесконечный ряд носит непрерывный характер, то для рефлексии он уже является составным. Различие точек зрения созерцания и рефлексии обуславливает,

например, противоположность между динамической и атомистической физикой.

Общую задачу умозрительной физики Шеллинг видит в ее попытках привести все продукты к общему выражению, следовательно, в стремлении найти единство в конструкции органических и неорганических продуктов. Иными словами, умозрительная физика должна отыскивать принципы, под углом зрения которых можно построить иерархию этих продуктов. К примеру, оказывается, что органический продукт предполагается уже в продукте неорганическом, поэтому органическая конструкция продукта есть «символ изначальной конструкции всякого продукта вообще».

Первое условие конструкции органического продукта заключается в том, что продуктивность как таковая должна иметь четкие границы, представляя в таком виде, как (1) *чувствительность*. Далее, продуктивность становится ограниченной также в силу (2) *чередования сокращения и расширения в ограниченной материи живых существ*. Если это чередование (3) *останавливается*, то продуктивность переходит в *продукт*, если же она *восстанавливается*, продукт *возвращается* в продуктивность. Эти три ступени ограничения продуктивности значимы для индивидуумов во всей органической природе. Однако абсолютный переход продуктивности в продукт оказывается уничтожением самого продукта. Поскольку потенция и весь смысл продукта содержится в продуктивности, то ставший продукт — это исчерпавшая себя продуктивность, а значит, и исчерпавший себя продукт. «Продуктивность исчерпывает себя в продукте \mathcal{A} до степени ϵ и может приступать к созданию продукта \mathcal{B} только там, где прекратилось создание \mathcal{A} , т.е. со степени δ . И так далее до исчезновения всякой продуктивности. Если бы нам была известна абсолютная степень продуктивности, напри-

мер, Земли (определяемая отношением ее к Солнцу), то исходя из этого границу организации на Земле можно было бы определить точнее, чем на основании неполных опытных данных, которые не могут быть полными хотя бы потому, что катастрофы, происходившие в природе, несомненно, уничтожили крайние звенья цепи. Подлинная история природы, объектом которой служат не продукты, а сама природа, прослеживает единую, как бы сопротивляющуюся свободе продуктивность на всех поворотах и изгибах ее пути вплоть до той точки, где она в конце концов должна угаснуть в продукте»⁸⁹.

Подобно Шеллингу, Гегель убежден, что умозрительная физика, или натурфилософия, должна сформулировать идею природы. Для этого необходимо постигающее в понятиях рассмотрение природных оснований, т.е. таких определений, которые, будучи мыслительными инстанциями, являются внешними природе, но благодаря которым мы восходим к познанию природного всеобщего, одновременно определенного в себе, т.е. различных упорядоченных отношений сил, законов, родов и т.д. Философия природы имеет своим предметом всеобщее, взятое в его собственной, имманентной необходимости. *Природа*, таким образом, рассматривается как Бог, т.е. как обуславливающее само себя всеобщее. «Бог открывается нам двояким образом: как природа и как дух. Оба этих лика суть его храмы, которые он наполняет и в которых он присутствует. Бог как абстракция не есть истинный Бог, истинным Богом он является лишь как живой процесс полагания своего другого — мира; этот мир, постигаемый в божественной форме, есть Сын Божий, и лишь в единстве со своим иным, лишь в духе Бог есть субъект. В том-то и состоит назначение и цель философии природы, чтобы дух обрел в

⁸⁹ Там же.— С. 213.

ней свою собственную сущность, т. е. обрел в природе понятие как свое подобие. Таким образом, изучение природы есть освобождение духа в ней, ибо он возникает (*mitd*) в ней, поскольку он в ней соотносится не с неким иным, а с самим собой. Это изучение есть вместе с тем и освобождение природы. В себе она всегда есть разум, но лишь через дух разум как таковой вступает в ней в существование. Дух, подобно Адаму, когда он увидел Еву, достоверно узнает и провозглашает: «Это кость от моей кости и плоть от моей плоти». Природа — невеста, с которой сочетается дух»⁹⁰. Сущность природы составляет всеобщее, но его мы обнаруживаем лишь посредством мышления; следовательно, в сущности природы мы как бы находимся у самих себя.

Гегель различает объективный и субъективный критерий истинности. *Истина в объективном смысле* требует согласованности вещи с самой собой, что возможно лишь как соответствие реальности вещи ее понятию. *Истина в субъективном смысле* требует согласованности понятия с конкретным состоянием дел. Об истинности относительно природы мы можем говорить лишь в объективном смысле. В таком случае природа оказывается *субъектом*, «я». Только самость есть равное самой себе, то, что представляет собой возвращающееся в себя всеобщее. Только она является истинной в объективном смысле и охватывает собой всю действительность. Но природа не видит себя в качестве самости, а потому она есть абсолютная идея в форме инобытия. В ней идея реализуется как внешняя себе. Этот характер внешности составляет определение или априорное условие, по которому существует природа.

⁹⁰ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук, Т.2. Философия природы / Отв. ред. Е. П. Ситковский; Ред. коллегия: Б. М. Кедров и др.— М.: Мысль, 1975.— С. 24.

Идея как природа проходит в своем развитии три этапа. Во-первых, она обнаруживается в определении чистой внеположности, когда единство формы является лишь внешним, абсолютно абстрактным, находится только в себе. Это единство есть всего лишь материя, исследованием которой занимается *механика*. Во-вторых, идея проявляется в определении особенности — как частичное тождество реальности и формы, которое обнаруживается в наличном бытии. Реальность — это уже некоторое рефлексивное отношение, определенным образом воплощающее себя в природной индивидуальности. Изучает эту реальность *физика*. В-третьих, содержанием природы становится определение субъективности, когда появляется, наконец, идеальное единство, существующее для себя. На этом этапе природу исследует *органика*.

У Шеллинга и Гегеля синтетический сорит, или «самость», рассматривается как реальная сила, которая является имманентным принципом природы. По сути, природа и есть логическая идея, которая как нечто реальное сосредоточивает себя в непосредственности бытия. В силу этого натурфилософия представляет собой не самостоятельную дисциплину, а всего лишь отдельную часть трансцендентальной философии, где логическая идея рассматривается в ее внеположенности.

Контрольные вопросы

- Чем отличается физика как наука от физики в качестве эмпирии?
- Что значит природа как продукт и природа как продуктивность? Что такое природа как субъект и как это положение обосновывается Шеллингом и Гегелем?

Система философских наук Гегеля

Ключевые слова: отрешение, формы откровения, первое явление мыслящей себя идеи, субъективный дух, объективный дух.

Для того чтобы абсолютный дух постиг себя в природе, по Гегелю, необходимо «отрешение» науки от формы чистого понятия с последующим ее возвращением в виде конечного сознания на авансцену понятийного познания. Другими словами, познавший себя в своих формообразованиях дух желает вернуться со ступени науки обратно к наличной непосредственности и узнать себя там в качестве духа. Только так может быть выстроена система онтологии. Именно поэтому трансцендентальный субъект, прошедший все этапы феноменологии духа, вновь расщепляется на «сознание» и «самосознание». В результате, искомое «отрешение» обретает две стороны: во-первых, «дух проявляет свое становление духом в форме свободного случайного события, созерцая свою чистую самость как время вовне себя, а свое бытие — как пространство»⁹¹, что и составляет момент «сознания», во-вторых, дух превращает «богатство своей субстанции» (понятие как в себе и для себя сущее) в самость, в субъект, что сопровождается его уходом внутрь себя, т.е. воспоминанием (*Er-Innerung*) — «он покидает свое наличное бытие и передает свое формообразование воспоминанию»⁹², все это соответствует моменту «самосознания».

Понятие «отрешения» абсолютного духа можно интерпретировать двояким образом. Во-первых, «отрешение» есть возвращение абсолютного духа из ко-

⁹¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.— С. 433.

⁹² Там же.

нечного пункта к началу своего движения, потому он и распадается на составляющие его противоположные точки зрения: на феноменологическое «сознание» и феноменологическое «самосознание». При такой интерпретации, абсолютный дух, в своем циклическом возвращении представляющий собой и конец и начало движения, считается первым положением и основной предпосылкой феноменологии духа.

Во-вторых, важно обратить внимание на то, что, говоря о двух формах «отрешения» абсолютного духа, Гегель связывает их с двумя видами истории. Так, духовное движение первой стороны отрешения («сознания») есть история в форме случайности, т.е. действительная история, в то время как движение второй стороны отрешения («самосознания») протекает как «наука о являющемся знании». Последняя занимается движением исключительно в аспекте его организации, постигаемой в понятии, иначе говоря, занимается историей как чисто духовным процессом, как таким становлением, которое полностью опосредствует себя. Иначе говоря, здесь «цель, абсолютное знание, или дух, знающий себя в качестве духа, должен пройти воспоминание о духах, как они существуют в нем самом и как они осуществляют организацию своего царства»⁹³. Позицию второй стороны «отрешения» Гегель называет «ночным мраком самосознания», поскольку там нет как такового наличного бытия и дух, предающийся воспоминаниям, обнаруживает в своем движении откровение лишь собственной глубины. Если в действительной истории дух укрыт от своего выявления, будучи чистым в-себе, то в духовной истории вспоминающего духа господствует свободное становление в-себе-бытия для себя. Таким образом, первая сторона «от-

⁹³ Там же.— С. 434

решения» может быть охарактеризована как точка зрения *философии истории*, вторая — как точка зрения *истории философии*.

В пользу второй интерпретации понятия «отрешения», акцентирующей духовный момент двух типов истории, склоняется **Куно Фишер**. «Эти заключительные слова Феноменологии истолковываются совершенно ложно, если их принимают за взгляд назад на формы сознания, пройденные в Феноменологии, скорее они содержат в себе взгляд вперед на ход и цель всей системы, на философию истории и историю философии, из которых последняя во всемирно-историческом смысле есть «наука о знании в его явлении» и потому составляет последний член всей системы»⁹⁴. И действительно, науку как ступень, предшествующую «отрешению», можно воспринимать, согласившись с Фишером, как соответствующую по духу науке логики; первую сторону «отрешения» — как философию природы, философию истории и философию права; вторую сторону «отрешения» — как эстетику, философию религии и историю философии. С этих позиций последняя ступень феноменологии духа, т.е. знающий себя абсолютный дух, есть отправной пункт и первая предпосылка всей созданной Гегелем системы онтологии, представленной в виде системы философских наук.

Стоит также отметить, что состояние «отрешения» (это значит: «умение собой жертвовать») трактуется Гегелем как «воспоминание абсолютного духа и его Голгофа, действительность, истина и достоверность его престола»⁹⁵. Следует заметить, что в Посланиях Апостолов всегда следует иметь в виду «Голгофу», когда там

⁹⁴ Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом.— М.—Л., 1933.— С. 330.

⁹⁵ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа.— С. 434.

говорится «начало» (например, «благовествование (Botschaft), которое вы слышали от начала», а также «заповедь, которую вы слышали от начала (von Anfang)»⁹⁶ и т.д.), при этом второе пришествие «Богочеловека» (второе явление абсолютного духа после «отрешения», явление сознания как логической сущности) подразумевается под словом «конец» (например, «мы сделали причастниками Христа, если только твердо сохраним уверенность от начала до конца (vom Anfang bis ans Ende)»⁹⁷). Такая параллель с библейской терминологией не случайна. Гегель хотел этим показать, что именно «отрешение» абсолютного духа есть «начало» всего духовного движения в любых его разновидностях, «начало» всей диалектики понятия, вбирающей в себя все существенные моменты природы.

Учение о природе и бытии (онтология) как диалектика понятия начинается, таким образом, не с абстрактного в-себе-бытия, но с более ранней предпосылки, а именно с абсолютного духа, т.е. с гипотезы (предельная задача трансцендентальной философии — сделать ее в каждом случае выполнимой, реализуемой во всех системах знания): любые две противоположные точки зрения, одна из которых есть момент «сознания», а другая — момент «самосознания», могут иметь общую точку зрения «разума», любая же общая точка зрения, в свою очередь, разложима на «сознание» и «самосознание» (более высокого уровня), другими словами, любое в-себе-бытие равно некоему для-себя-бытию, начало духовного движения тождественно цели. Достигается это за счет того, что

⁹⁶ Der 2. Brief des Johannes, 6 // Das neue Testament und der Psalter nach der deutschen Übersetzung Martin Luthers. – Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1956. – С. 484.

⁹⁷ Der Brief an die Hebräer, 3.14 // Ibid. – С. 490.

субстанция и субъект суть одно и то же. «Живая субстанция, кроме того, есть бытие, которое в истине есть субъект или, что то же самое, которое в истине есть действительность, и только в этом отношении ее суть есть движение самополагания себя (*des Sichselbstsetzens*) или опосредствование с самим собой становлением себя иным (*des Sichanderswerdens*). Она есть субъект чистой простой отрицательности»⁹⁸, субъект, всякий раз выделяющий такие точки зрения «сознания» и «само-сознания», но при этом не редуцируемый всецело к ним,— в нем всегда найдется то, что сохраняется для него в его самости, несмотря на его движение.

Существенным, но не единственным прямым выводом из вышеназванного положения следует считать становящееся в-себе-бытие, которое, в силу этого, является лишь вторым положением онтологии. Если же данное отношение переворачивается и в качестве первого положения выступает разворачивание в-себе-бытия, а абсолютный дух приравнивается здесь исключительно к цели — как его закономерное следствие, тогда мы вынуждены заключить о высшем приоритете мирового духа над процессом его осуществления, что в итоге ведет к противоречиям — к неоправданному на опыте полному духовному детерминизму со стороны свершившейся цели. С позиции же обратного соотношения двух положений нельзя сказать, что абсолютный дух есть цель, потому что он имеет цель, совпадающую с началом идущего изнутри его становления, так что в вечном движении духа свершившаяся цель — это уже не цель, а следующее начало.

Итак, первая часть гегелевского учения состоит из описания хода формообразований «сознания» вплоть

⁹⁸ Hegel G.W.F. Einführung in die Phänomenologie des Geistes.— Leipzig, 1905. — С.16.

до науки (феноменология духа), понятие же «отрешения» абсолютного знания составляет предмет второй части, основная задача которой — преодолеть это «отрешение» и вернуть «сознание», достигшее формы спекулятивного понятия, через три вида его «откровения» (*Offenbarung*) на уровень абсолютного духа. Такое возвращение сопровождается построением и упорядочиванием всего философского знания, что и составляет *энциклопедию философских наук*.

«Издавая свое первое важное сочинение Феноменологию духа, Гегель написал на заглавном листе: «Система науки. Первая часть». Следовательно, требовалась и была обещана вторая... Что же могло содержаться во второй части, если не система абсолютного знания? Таким образом, все учение Гегеля распадается на две главные части: систематический методический путь сознания к абсолютному знанию и систему абсолютного знания. Это деление на две части Гегель недостаточно ясно выразил, т.к. в развитии своего учения он придавал огромное значение делению на три части, соответствующие форме развития. Система абсолютного знания распадается на три части: 1) логику как науку об абсолютной идее, 2) философию природы как науку об идее в ее инобытии (бытии вне себя), 3) философию духа как науку об идее в ее для-себя-бытии или науку о самосознающей идее»⁹⁹.

В «откровении» духа связываются три момента: логическая идея, природа и дух. В свете того что «логическая идея» соответствует моменту всеобщности для себя (A), «природа» — моменту особенности для себя (B), а «дух» — моменту единичности для себя

⁹⁹ Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. Первый полумом.— С. 490—491.

(E), общий метод содержания гегелевской *«Энциклопедии философских наук»* (1817), в которой строится, говоря словами Фишера, «система абсолютного знания», отвечает схеме первой формы умозаключения: $\text{E} — \text{B} — \text{A}$. Природа при этом полагается в качестве среднего термина, и это — *«первое явление мыслящей себя идеи»*, связывающее дух с логическим через природу. «Второе явление мыслящей себя идеи» есть такая диалектическая ситуация, при которой средним термином служит дух ($\text{B} — \text{E} — \text{A}$), и «третье явление» — когда в качестве среднего термина берется логическая идея ($\text{E} — \text{A} — \text{B}$). Последний вид рассмотрения является самым совершенным, но и наиболее сложным. Ни второй, ни третий виды рассмотрения не были осуществлены Гегелем.

«Первое явление мыслящей себя идеи» определяется как процесс снятия «отрешения» абсолютного знания, т.е. как попытка вернуть «сознание», достигшее формы спекулятивного понятия (уровня, на котором схемы рассуждения диалектической логики являются общезначимыми), на ступень абсолютного духа. Диалектическое становление, вплоть до снятия «отрешения», проходит по ступеням следующих трех *форм «откровения»*: (1) Вначале абсолютный дух как сущий-в-себе («логическая идея») превращается в инобытие природы. На этом уровне в описательном виде задается исчерпывающий перечень общих понятий, т.е. ряд не связанных между собой умозаключений вида $\text{E} — \text{B} — \text{A}$. (2) Затем абсолютный дух приходит в лице конечного духа к частичному тождеству непосредственности и опосредствования. Исходные умозаключения оказываются принципиально преобразуемыми в умозаключения вида $\text{B} — \text{E} — \text{A}$. (3) И, наконец, абсолютный дух становится чистым для-себя-бытием. Умозак-

лучения уже могут получать вид $\mathcal{E} — \mathcal{A} — \mathcal{B}$, а все понятия оказываются окончательно специфицированными. Итак, полагая в самом себе определенные различия и созидая тем самым предмет в качестве чего-то внешнего по отношению к себе, в качестве того, что имеет форму бытия-для-другого, дух не теряется во всей этой внешности и преобразуется, посредством самооткровения, в конкретное для себя — в полностью специфицированные единичные понятия: «Процесс откровения в понятии есть созидание природы как бытия духа»¹⁰⁰. В преодолении инобытия абсолютный дух окончательно открывается самому себе, наполняя собой всю действительность.

1. «Первый способ, каким открывается в-себе-сущий дух, или логическая идея, состоит в превращении идеи в непосредственность внешнего и обособленного наличного бытия»¹⁰¹. «Отрешенный» от себя дух, логическая идея в стихии отчуждения и внеположенности, полагается здесь в виде непосредственности, лишенной духовного опосредствования, как бытие-вне-себя, обретая движение в образе логически мало связанного течения природы. Особенность *природы* или отчужденного духа заключается в том, что в своем стремлении к внутреннему углублению, к для-себя-бытию, к истине, логическая идея на этой ступени не доходит до сознания самой себя, а значит, и до искомого для-себя-бытия.

Первый и наиболее несовершенный вид обнаружения духа в ритме природы имеет место в таких формах вне-себя-существования, как *пространство* и

¹⁰⁰ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. Философия духа / Отв. ред. Е.П.Ситковский; Ред. коллегия: Б.М.Кедров и др.— М.: Мысль, 1977.— С. 29.

¹⁰¹ Там же.

время, благодаря которым все естественное делается внеположенным до бесконечности, поскольку одно полагается рядом с другим и т.д. Второй вид обнаружения природного духа следует усматривать в развивающейся из себя живой природе. Первой ее разновидностью выступает «жизнь растений», в которой проходит «некое саморазворачивание изнутри вовне», в то время как второй ее разновидностью служит «животная жизнь», когда целое, или организм, так проникается своим единством, что в результате подобной рефлексированности в себя появляется способность ощущения, а самоопределение животных для себя приводит к появлению инстинктов. Но и на стадии «животной жизни» отчуждение логической идеи не может быть снято, поскольку и там существует явное противоречие единичности и рода («смертность» живых организмов), другими словами, противоречие, не позволяющее субъективности (индивиду) иметь своим предметом самое себя, быть хоть в какой-то мере субстанцией. Понятие так и не достигает своей действительности, поэтому полного преодоления внешности и собственной конечности для вне-себя-сущей логической идеи пока еще не может произойти.

2. Вторая форма «откровения» абсолютного духа знаменуется рождением человеческого «сознания»; на этой стадии дух делает природу «своим предметом, размышляет о ней, снова вбирает внешность природы в свое внутреннее, идеализирует природу и, таким образом, в своем предмете становится предметом для себя»¹⁰². Если сохранение рода определенных живых существ есть однообразное повторение одного и того же способа существования, то мысль — это такое общее, которое и в своей единичности остается равным

¹⁰² Там же.— С. 30.

себе. Поэтому с появлением стихии мыслей, с приходом человеческого «сознания», начинается «пробуждение духа», снимающее внешность и непосредственность природы. Процесс самообнаружения духа во второй форме «откровения» протекает по двум ступеням: как развитие субъективного духа и как история объективного духа. В *субъективном духе* логическая идея хотя и существует в качестве относящейся к самой себе, но таким образом, что свободной она является только как замкнутое в-себе-бытие, не переходящее к действительному присутствию для-себя. Далее, в *объективном духе* свобода логической идеи, ее для-себя-бытие, приобретает уже вид наличного существования, благодаря чему свобода получает внешнюю реализацию, т.е. такую реальность, которая порождается духом, так что духовная свобода обнаруживает себя как наличная необходимость.

Высшим выражением объективного духа выступает *государство*, объединяющее принцип семьи (момент нравственного «сознания») и принцип гражданского общества (момент нравственного «самосознания»). В государстве объективный дух развивает свою свободу до уровня нравственного мира, до уровня окружения, полагаемого им самим и постигаемого при этом как непосредственно сущее. С позиции логической идеи государство разлагается на более возвышенную, чем оно есть само, триаду: на внутреннее государственное право (момент «сознания» государства), на внешнее государственное право (момент «самосознания» государства) и на всемирную историю (момент «разума» государства). Внутреннее государственное право, или конституция, выводится в случае, когда берется спекулятивное понятие государства в качестве изолированного *народного духа*. Когда же мы рассматриваем народный дух по отношению к другим народ-

ным духам, то мы уже имеем внешнее государственное право. И, наконец, отдельные народные духи можно представить как различные стороны развития всеобщей идеи объективного духа в его действительности, т.е. как *историю*, когда отдельные народные духи оказываются на «всемирном суде».

По сути, в силу тесной связи абсолютного знания, явленного себе, с духом государства история как третий момент диалектического разложения понятия государства должна относиться к третьему виду «откровения» абсолютного духа — именно в таком ключе следует истолковывать гегелевское утверждение: «Религия, искусство, философия связаны с духом государства». Располагается же этот момент на данной стадии потому, что рассматриваемое понятие обнаруживает двойственность — при его разложении на соответствующую триаду (восточные народы, греческий и римский народный дух, христианско-германские народы) только следующий, третий, момент принадлежит собственно третьему виду «откровения». Такая же двойственность характеризует и понятие государства: несмотря на то, что полная реализация духа в наличном бытии обретается в форме государства, она есть лишь момент всемирной истории, а точнее, истории германских народов. (Подобная же двойственность имманентно присутствует в диалектике понятия живого существа, ведь человеческое «сознание» есть его высшая (третья) логическая сущность.)

В шестви духа по истории к намеченной цели, к осознанию им самого себя, в виде «средств», или в виде «средних терминов» в его диалектическом умозаключении, используются, помимо духовных человеческих устремлений, такие феномены, как своекорыстные цели, частные интересы, людские страсти, удовлетворение эгоизма — в общем все то, что казалось

бы должно по природе противиться осуществлению положительной мировой цели. Действующие лица и отдельные народные духи, преследуя частные интересы, оказываются орудиями в-себе-и-для-себя-всеобщего. Такое бессознательное исполнение мировых целей называется Гегелем *хитростью абсолютно-го духа*, под которой подразумевается «великое умение вынудить других быть такими, каковы они в-себе и для-себя»¹⁰³. Итак, всемирная история есть проявление духа в действительном времени «сознания», это хотя и возвышенный процесс, но еще не чистое движение понятия, ведь «время есть внешняя, созерцаемая, чистая самость, не постигнутая самостью, лишь созерцаемое понятие». Поэтому-то своей «хитростью» мировой дух и вынужден привлекать человеческие «сознания» в качестве совокупности определенных средств, инструментов по реализации исторической цели, не имея возможности по-другому соединить в-себе и для-себя «сознаний» в одном движении.

Во второй форме «откровения» абсолютного духа в-себе-бытие еще не равно своему для-себя-бытию (логические объемы понятий «в-себе» и «для-себя» не совпадают, а лишь пересекаются), и вследствие этого дух пока не может полностью вернуться к себе из пределов вне-себя. Духовное для-себя-бытие представит здесь как нечто непосредственное, абстрактное, следовательно, не абсолютное. Выражается это в том, что и субъективный дух и объективный несут в себе конечность — несоответствие понятия и реальности друг другу. Дух в собственном отчуждении, в природе, имеет предел, его понятия не могут быть мыслимы

¹⁰³ Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т. Т.1./ Сост., общая ред. и вступит. статья А.В.Гулыги.— М.: Мысль, 1970.— С. 308.

без чего-то иного, вследствие этого он является конечным и не достигшим самого себя. Невзирая на изначально присущий характер внутри-себя-бытия, дух по-прежнему пребывает «вне себя, у другого, и его единство с в-себе-сущим духом, деятельным в другом, не становится еще единством для него»¹⁰⁴. Только абсолютный дух лишен какой бы то ни было конечности, она снята в нем, и он содержит ее в себе, будучи всеобщим для-себя, как один из своих моментов.

3. Подвергая негации внешность природы в третьей форме «откровения», дух идеализирует природу и тем самым проявляет себя в качестве абсолютной отрицательности спекулятивного понятия в его тождестве с собой, когда понятие, обладая полнотой свободы, не зависит от какого-либо другого понятия — оно есть отношение исключительно к самому себе и представляет собой, таким образом, понятие осуществленное. Логическая идея тем самым достигает своего для-себя-бытия, необходимой истины, так что и объект и субъект идеи в одинаковой мере суть понятия, а их тождество есть абсолютная негативность (вечное движение с равенством начала и цели). В этой тотальной истине природа растворяется в духе, поскольку оказалось, что дух есть истина природы, а значит, «абсолютно первое в отношении ее». Итак, на данной ступени оказывается очевидным, что другое, раздвоение, отрицательность, противоречие — все они принадлежат к природе духа; следовательно, самость понятия и предмета в процессе своего различения обнаруживает себя как бесконечное у-себя-бытие. В заключительной большой триаде (искусство, религия, философия) логическая идея приходит к тому, чем дух должен яв-

¹⁰⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3.— С. 30.

ляться для себя, и в этом движении *абсолютный дух* окончательно открывается самому себе, возвратившись к знанию себя из своего другого.

Абсолютный дух в третьей форме своего «откровения» — это не только всеобщее опосредствование, но и всеобщая действительность, весь мыслимый универсум, постигнутый в его необходимости как свобода духа. Достигшее своего выявления абсолютное знание предстает в данном случае как окончательная реализация первого постулата диалектики понятия, реализация гипотезы о диалектическом тождестве непосредственности и опосредствования — перед нами здесь уже не просто обязательный момент всех диалектических отношений, но нечто более значимое. Дух уже не просто имеет в себе равенство для себя, а он делает себя тем, что он есть в-себе, другими словами, особенность духа заключается в том, что и в своем вне-себя-бытии он остается внутри самого себя,— вслед за **Аристотелем** Гегель полагает: «Действительность есть само-движение».

На данном этапе полагается, что любое понятие есть в-себе-и-для-себя-бытие (тождество непосредственности и опосредствования), причем такое, которое включено в более широкое по объему следующее понятие, также представляющее собой в-себе-и-для-себя-бытие, а то, в свою очередь, входит как вид в другое в-себе-и-для-себя-сущее родовое понятие и так до бесконечности. Высшим пределом этого движения, с какого бы пункта мы его не начинали, считается дух, ставший после «отрешения» снова абсолютным. Таким образом, третья форма откровения может быть описана следующим образом: 1) предположение о тождестве непосредственности и опосредствования является всюду реализованным; 2) абсолютный дух вбирает в себя всю действительность; 3) все, что по-

мыслено с достоверностью, любая точка зрения есть часть абсолютного духа; 4) любая непосредственность — это то, что может вернуться из отчуждения к себе, став таким опосредствованным, которое равно непосредственному; 5) «содержание только благодаря тому постигнуто в понятии, что «я» в своем инобытии остается у себя самого»¹⁰⁵; 6) «цель всякой истинной науки состоит только в том, что дух во всем, что есть на небе и на земле, познает самого себя»¹⁰⁶. Вместе с тем следует отметить, что поскольку на уровне абсолютного духа объем любого понятия рассматривается не обратно пропорционально его содержанию, постольку абсолютный дух считается движущим моментом всякого синтетического отношения.

Наиболее близкое себе чувственное содержание абсолютный дух черпает из истории, где он находит себя непосредственно. Поэтому философия истории, т.е. постижение истории в форме понятий, является наиболее значимой частью гегелевской системы философских наук. Именно в ней раскрываются все основные онтологические установки классического трансцендентализма.

Контрольные вопросы

- Что такое отрешение абсолютного духа? Почему лишь посредством отрешения он проявляет себя в качестве природы?
- По какой логической схеме строится первое явление мыслящей себя идеи? Соответственно каковы три формы откровения абсолютного духа?

¹⁰⁵ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа.— С. 428.

¹⁰⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.3. — С. 27.

Философия истории Гегеля

Ключевые слова: разум, абсолютный дух, свобода как принцип истории, периодизация истории, абсолютная цель, географическая основа истории.



Георг Вильгельм
Фридрих Гегель

Важнейшей составляющей онтологической системы Гегеля является философия истории, изложенная в его *«Лекциях по философии истории»* (1837), изданных посмертно. Гегель исходит из убеждения в разумности всемирно-исторического процесса. Разум — это бесконечное содержание и бесконечная форма всей природной и духовной жизни, в нем содержатся и высшая истина (синтетичность), и высшая достоверность (априорность).

Спекулятивные понятия совмещают в себе оба аспекта, поэтому они и воплощаются в истории, тем самым обнаруживая во всей полноте свою субъективную силу. Природная целесообразность, отражающая лишь объективную силу спекулятивных понятий, переходит в истории человечества на качественно новый уровень. «Разум есть субстанция, а именно — то, благодаря чему и в чем вся действительность имеет свое бытие; разум есть бесконечная мощь, потому что разум не настолько бессилён, чтобы ограничиваться идеалом, долженствовани-ем и существовать как нечто особенное, лишь вне действительности, неведомо где, в головах некоторых людей. Разум есть бесконечное содержание, вся суть и истина, и он является для самого себя тем предметом, на обработку которого направлена его деятельность,

потому что он не нуждается, подобно конечной деятельности, в условиях внешнего материала данных средств, из которых он извлекал бы содержание и объекты для своей деятельности; он берет все это из самого себя, и сам является для себя тем материалом, который он перерабатывает; подобно тому как он является для себя лишь своей собственной предпосылкой и абсолютной конечной целью, так, и сам он является и осуществлением этой абсолютной конечной цели, и ее воплощением, благодаря которому совершается ее переход из внутреннего мира в явление не только мира природы, но и духовного мира, а именно: во всемирной истории»¹⁰⁷.

Во всемирной истории *абсолютный дух* предстает во всей своей «конкретнейшей действительности». Своеобразие духа отчетливо обнаруживается при его сопоставлении с противоположной ему *материей*. Если отличительным свойством последней является тяжесть, то сущностью духа является *свобода*. Под свободой же следует понимать момент самосознания, к которому устремлены абсолютно все природные и духовные процессы. «Материя тяжела, поскольку она тяготеет к центру; она по существу дела состоит из составных элементов, она находится вне себя, она ищет своего единства и, следовательно, старается сама преодолеть себя; она ищет своей противоположности; если бы она достигла этого, то она уже не была бы материей, но уничтожилась бы; она стремится к идеальности, потому что в единстве она идеальна. Напротив того, именно духу свойственно иметь центр в себе, его единство не вне его, он нашел его в себе, он в себе и у себя. Субстанция материи находится вне ее, дух есть у себя бытие. Именно это есть свобода, потому что если я являюсь зависимым, то

¹⁰⁷ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории.— СПб.: Наука, 1993.— С. 64.

отношу себя к чему-то другому, чем я не являюсь; я не могу быть без чего-то внешнего; я свободен тогда, когда я есть у самого себя. Это у себя бытие духа есть самосознание, сознание самого себя. В сознании следует различать две стороны: во-первых, что (das) я знаю, и, во-вторых, что [конкретно] (was) я знаю. В самосознании обе эти стороны совпадают, потому что дух знает самого себя: он является рассмотрением (Beurtheilen) своей собственной природы и в то же время он является деятельностью, состоящею в том, что он возвращается к самому себе и таким образом сам себя производит, делает себя тем, что он есть в себе»¹⁰⁸.

Всемирная история является непосредственным обнаружением духа, она отображает этапы эволюции самосознания как такового — этапы, в которых открывается знание о том, чем является дух сам по себе, каким образом актуализируется его бесконечная мощь. Если полное осознание свободы есть конечная цель мировой истории, то уровни такого осознания задают *историческую периодизацию*. Гегель выделяет три основных периода исторического процесса, или этапа самообразования духа: восточный мир, греческий и римский мир, германский мир. Восточным народам еще не было явлено в их самосознании, что дух как таковой в себе свободен. Они знают только, что лишь один человек может быть свободным. В силу такого ограниченного понимания свободы они не свободны, свобода для них оказывается лишь произволом и дикостью. Тот, кому досталась свобода, оказывается только деспотом, а не свободным человеком. Сознание свободы, т.е. подлинное самосознание духа, появляется лишь у греков, и именно поэтому они были свободны. Правда, и греческое понимание свободы

¹⁰⁸ Там же.— С. 70—71.

ограничено, поскольку греки, а также римляне полагали, что свободны только некоторые — но не человек как таковой, оправдывая тем самым феномен рабства.

Лишь германские народы, убежден Гегель, осознали, благодаря христианству (*религии откровения*), что свободен всякий человек, ибо свобода духа неотделима от человеческой природы. Проявившись первоначально в религии, этот принцип постепенно стал внедряться и в организацию государства. «Например, рабство не прекратилось непосредственно по принятии христианской религии, в государствах не сразу стала господствовать свобода; правительство и государственное устройство не сразу организовались разумно, не сразу начали основываться на принципе свободы. Это применение принципа свободы к мирским делам, это внедрение и проникновение принципа свободы в мирские отношения является длительным процессом, который составляет самую историю»¹⁰⁹.

Итак, восточные народы единственным определением для-себя полагают то, что «один свободен», греческий и римский народный дух утверждает: «Некоторые свободны», тогда как в современную эпоху открыта истина, что человек свободен как человек: «Все свободны». Иными словами, «всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть безусловно конец всемирной истории, а Азия ее начало»¹¹⁰. Таким образом, главным принципом, детерминирующим исторический процесс, является сознание свободы, т.е. стремление духа к истинным определениям, к в-себе-и-для-себя-всеобщему.

Свобода является тем *принципом*, осуществление которого составляет единственную цель всего миро-

¹⁰⁹ Там же.— С. 71—72.

¹¹⁰ Там же.— С. 147.

вого процесса. Между принципом, который отражает лишь то, что есть в себе, и действительностью как бытием для себя в любой умозрительной философии принято, подчеркивает Гегель, устанавливать различие. Ведь принцип выражает исключительно момент долженствования, как сказал бы Кант, и не является всецело феноменальным. Свобода, как принцип истории, заключает в себе «бесконечную необходимость осознать именно себя» и только в таком виде она становится действительной, реализуясь в непрерывном образовании духа. Будучи долженствованием, она есть конечная цель всякой духовной работы, проделываемой во всемирной истории. Ради ее достижения случаются абсолютно все события, другими словами, все они подчинены ей, есть ее средства, а она является для них «истинно деятельным началом».

Любое историческое явление может, таким образом, быть рассмотрено в качестве средства самоосуществления свободы, ее постепенного осознания самой себя. Почти всякое историческое событие совершается под действием *страсти* — в своекорыстных целях. При этом оно может противоречить чему угодно, но только не свободе; следовательно, свобода и служит его высшей целью. Иными словами, средством достижения свободы оказывается все то, что предполагает ее в потенциальной форме. Простейший тому пример — человеческие страсти. Сами по себе они не несут момента самосознания (свободы), тем не менее, любая страсть может быть «облагорожена», подчинена разумному началу, иными словами, никакая страсть не способна поколебать сам принцип свободы.

«Если свобода как таковая прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории.

Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нем творится. Конечно, мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определений разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признают никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и к моральности»¹¹¹.

Каждый человек приступает к чему-либо, руководствуясь собственным умом, т.е. самостоятельным убеждением и мнением, при этом он не может противоречить самому себе, а поскольку свобода есть его единственная сущность, он не в силах противоречить свободе. Подчиняясь ей в своих интересах и тем самым отклоняя все другие возможные интересы и цели, он может действовать осознанно или неосознанно. В обоих случаях свобода оказывается *абсолютной целью*. Если человек будет действовать осоз-

¹¹¹Там же.— С. 73.

нанно, то он сам делает себя целью истории духа, в противном же случае он окажется лишь средством для реализации свободы. Частный интерес, таким образом, есть необходимая материя свободы, потому Гегель и заявляет — «ничто великое в мире не совершалось без страсти»¹¹², ибо все духовные свершения сопровождались частными интересами и эгоистическими намерениями. Страсть есть формальная или субъективная сторона человеческой деятельности, содержание же ее или цель могут как осознаваться, так и не осознаваться.

Великие люди, преследуя свои частные интересы, не осознавали исторические цели вообще, но, будучи практическими и политическими деятелями, выражали принцип свободы своей эпохи, тем самым принимая, по словам Гегеля, нужные и своевременные решения. Они знали всеобщее своего времени, оказавшееся ближайшей ступенью развития их мира, и при этом полагали это всеобщее своим личным делом. Именно поэтому их можно называть «*всемирно-историческими людьми*», ибо они оказались не только процикательными, но и сумели совершить то, что наиболее соответствовало данному времени. «К числу таких людей принадлежит Цезарь, которому грозила опасность быть побежденным теми, которые готовились стать его врагами, и лишиться достигнутого им положения, занимая которое, он был если не выше других лиц, стоявших во главе государства, то по крайней мере равен им. На стороне этих врагов Цезаря, которые вместе с тем преследовали свои личные цели, были формальная конституция и сила юридических формальностей. Цезарь боролся в своих интересах, чтобы сохранить свое положение, честь и безопасность, и его

¹¹² Там же.— С. 76.

победа над врагами означала вместе с тем завоевание целого государства, так как их могущество состояло в господстве над провинциями римского государства; таким образом он, сохранив форму конституции, стал единоличным властелином в государстве. Но то, что ему таким образом принесло осуществление его прежде всего отрицательной цели, а именно единоличная власть над Римом, оказалось вместе с тем само по себе необходимым определением в римской и всемирной истории, оно явилось, таким образом, не только его личным достижением, но инстинктом, который осуществил то, что в себе и для себя было своевременно. Таковы великие люди в истории, личные частные цели которых содержат в себе тот субстанциальный элемент, который составляет волю мирового духа. Их следует называть героями, поскольку они черпали свои цели и свое призвание не просто из спокойного, упорядоченного, освященного существующею системою хода вещей, а из источника, содержание которого было скрыто и не доразвилось до наличного бытия; из внутреннего духа, который еще находится под землей и стучится во внешний мир, как в скорлупу, разбивая ее, так как этот дух является иным ядром, а не ядром, заключенным в этой оболочке. Поэтому кажется, что герои творят сами из себя и что их действия создали такое состояние и такие отношения в мире, которые являются лишь их делом и их созданием»¹¹³.

Государство оказывается совершенным и благоустроенным только в том случае, если частный интерес граждан соединяется с его общей целью. Конечная цель истории — реализация принципа свободы на всех уровнях социальной системы, когда всякое средство оказывается вместе с тем и целью, ина-

¹¹³ Там же.— С. 81.

че говоря, любой частный интерес, любая страсть становится реализующей себя свободой. «Но в государстве нужны многие организации, изобретения и наряду с этим также и целесообразные учреждения и продолжительная идейная борьба, пока она не приведет к осознанию того, что является целесообразным; также нужна борьба с частным интересом и страстями, трудная и продолжительная дисциплина, пока не станет осуществимым вышеупомянутое соединение. Когда достигается такое соединение, наступает период процветания государства, его доблести его силы и его счастья»¹¹⁴. Главное историческое назначение государства состоит в том, чтобы светская жизнь полностью соответствовала духовному принципу. Осуществляется это, по мнению Гегеля, в германском государстве, в котором церковь и государство, благодаря лютеранству, растворены друг в друге.

Связь духа отдельного народа с природой кажется чем-то внешним. Однако именно она служит той почвой и основой, на которой совершается развитие духа. Свобода как принцип истории проявляется в действительности посредством внешних форм. Каждая из таких форм находит свое выражение «как действительно существующий народ», призванный реализовать заложенную в себе мощь духа как во времени, так и в пространстве, мощь, имеющую поначалу вид природного бытия, поэтому природная определенность оказывается неотделимой от жизни духа. Данная определенность полагает естественные различия, которые представляют собой и особые возможности, составляющие *географическую основу*, на которой развивается дух. Географическое положение страны определяет ее историю в силу того, что исто-

¹¹⁴ Там же.— С. 77.

рический процесс есть лишь продолжение процесса природного, а потому он включает его в себя; природный же процесс предполагает исторический, но только в потенциальной форме.

«Мы интересуемся не изучением почвы как внешнего места, а изучением естественного типа местности, который находится в тесной связи с типом и характером народа, являвшегося сыном этой почвы. Этот характер обнаруживается именно в том, каким образом народы выступают во всемирной истории и какое место и положение они в ней занимают. Не следует ни преувеличивать, ни умалять значения природы; мягкий ионийский климат, конечно, очень способствовал изяществу поэм Гомера, но один климат не может порождать Гомеров, да и не всегда порождает их; под властью турок не появлялось никаких певцов»¹¹⁵. Существуют такие естественные свойства стран, которые не позволяют им активно участвовать во всемирно-историческом развитии, например холодные и жаркие климатические пояса. Ведь развитие является рефлексией духа, и первые ступени обособления духа от природы содержат в себе естественные определения. В жарких и холодных поясах в принципе не может быть свободных проявлений духа — жар и холод не позволяют ему создать мир для себя. Вследствие этого всемирная история разворачивается исключительно в умеренном поясе, а конкретнее — в его северной части, где земля имеет «континентальный характер». Таким образом, подлинной *ареной истории* оказывается Европа. Что же касается, например, Нового света, то по причине доминирования в умах его народов естественных определений он долгое время оставался девственно не тронутым историей: «Относитель-

¹¹⁵ Там же.— С. 126.

но Америки и ее культуры, а именно Мексики и Перу, у нас имеются сведения, сводящиеся к тому, что эта культура была совершенно натуральная и что она должна была погибнуть при приближении к ней духа»¹¹⁶.

Гегель обращается к трем видам *географических различий, определяющих естественную возможность рефлексии духа в себя*: во-первых, безводное плоскогорье, т.е. обширные степи и равнины, во-вторых, изменности, наличие больших рек, в-третьих, прибрежное положение, непосредственная близость к морю. Первые два суть естественные определения Азии, последний — Европы. Засушливый климат плоскогорий обуславливает патриархальный уклад. Подобного рода географической основой выступают степи, пролегающие от Каспийского до Черного моря, пустыни в Аравии и в Африке, степи в Южной Америке на берегах Ориноко и в Парагвае. Основное занятие жителей плоскогорий — скотоводство. В странах расположенных в изменностях начинается образование больших государств, поскольку земледелие — основной принцип существования индивидуумов в этих странах — требует высокой организации людей при проведении регулярных работ. Основными царствами, располагавшимися в низменностях, были Китай, Индия, Вавилония, Египет. Наиболее благоприятной основой для осознания духом своей свободы оказалась близость народов к морю, именно поэтому Средиземноморье и стало центром мировой истории. Торговля и судоходство открыли средиземноморским народам их сущность и высшее предназначение — быть свободными. В свою очередь, центральный пункт Европы образован тремя странами: Германией, Францией и Англией.

¹¹⁶ Там же.— С. 127.

Итак, движущим механизмом исторического процесса является реализация свободы. А поскольку свобода служит единственным определением всякой разумной природы, данное обстоятельство подтверждает разумность истории. Географическая основа исторического процесса может лишь способствовать нарастающему движению реализации свободы, поэтому она не более чем материал исторического формообразования. На основании реконструкции гегелевской философии истории как наиболее яркого примера классической трансцендентальной онтологии можно сделать вывод, что в классическом трансцендентализме предполагается такая онтологическая картина, в которой все синтетические многообразия иерархически выстраиваются в соответствии с тем, насколько ярко в них проявляется свобода, т.е. самость, трансцендентальный субъект, дух.

Контрольные вопросы

- Что выступает у Гегеля в качестве критерия периодизации исторического процесса? Почему свобода является принципом истории?
- Почему страсть служит средством реализации свободы?
- Кого Гегель называет всемирно-историческими людьми? Обязательно ли они философы?
- В чем выражается географическая основа истории? Почему ареной истории стали европейские страны?
- Почему гегелевская философия истории может считаться типичной для классического трансцендентализма системой онтологии?

ГЛАВА 4. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ПРОТЕСТАНТСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

Тема: Основным допущением классической модели трансцендентализма является идея о том, что мир устроен в высшей степени целесообразно, поэтому логически выстроенная философия не есть пассивное описание мира, а есть акт его творения, так что подлинным субъектом философии считается не столько трансцендентальный субъект, сколько сам Бог. Это фактически превращает трансцендентальную философию в протестантскую теологию — описание устройства универсума на языке богословия. Этот аспект особенно усиливается в системах позднего Фихте и Шеллинга, вследствие чего трактовка синтетического а priori претерпевает окончательную онтологизацию и аксиологизацию. Нетавтологическое мышление уже не просто имманентно любым духовным и природным процессам, а есть результат сотворения мира и «умопостигаемого грехопадения».

Ключевые слова: религия откровения, царство Отца, царство Сына, царство Духа, положительная философия, Бог, грехопадение, абсолютное бытие, формальная схема Бога.

Логическая теология Гегеля

Мышление в понятиях является, по Гегелю, адекватной формой *религии откровения* — путем «образовательного» движения дух не может в итоге не перейти из состояния веры к состоянию знания. Однако, в отличие от трансцендентальной философии, религия откровения является достоверностью самости без ее абсолютной истины, ведь она провозглашает неразрывность бесконечного и конечного (индивидуального) духа исключительно в форме представления. Так, вечное понятие абсолютного духа в религии — Бого-

человек — содержит внутри себя внеположенность. В этом понятии имеет место смешение вечного и временного, иными словами, в него привносятся чисто человеческие цели, стоящие вне имманентного ритма «образования», вне цепи достоверных истин. Все это, в итоге, противоречит сущности данного понятия, как если бы оно само себя разворачивало в диалектическом становлении. Подлинная же диалектика понятия совмещает в себе как достоверность, так и истину абсолютного духа в едином движении сознания.

В *«Лекциях по философии религии»* (1832) Г. В. Ф. Гегель выделяет три ступени в религиозном движении сознания, благодаря которым дух постепенно переходит от состояния веры к состоянию знания: *царство Отца, царство Сына и царство Духа*. На первой ступени проявляет себя голая всеобщность, поэтому можно сказать, что *абсолютный дух*, или *Бог*, здесь существует до сотворения мира и порождает свою особенность, своего Сына как самого себя. В лице данной всеобщности мы имеем ту «логическую идею»,



Мартин Лютер

с которой берет начало религиозное откровение абсолютного духа; именно вследствие этого логическую идею Гегель называет «сущностью Бога», а точнее, «изображением Бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа»¹¹⁷. В *царстве Сына* абсолютный дух создает физическую природу и порождает конечный дух. Сотворенное при

¹¹⁷ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т.1.— С.103.

этом есть нечто положенное вне Бога, тем самым конечный дух приобретает самостоятельное существование в виде зла. На третьей ступени — в *царстве Духа* — имеет место *примирение абсолютного духа* с тем, что явилось следствием разделения, трансцендентальный субъект оказывается налично присутствующим в мире как он существует в образе «общины» (*Gemeinde*). Таким образом, абсолютный дух и его три формы «откровения» (три царства) служат единственным содержанием христианства. А это означает, делает вывод Гегель, что религия откровения в содержательном плане ничем не отличается от трансцендентальной философии.

Особенность царства Духа состоит в его совпадении, во-первых, с третьим этапом мировой истории, во-вторых, с философией в понятиях. Так, с одной стороны, понятие общины (церкви) коррелирует с понятием государства, с другой, полагается идея самости как единства конечного и бесконечного, т.е. идея субъекта как субстанции. Рассмотрим сначала первую, историческую сторону царства Духа. «Церковь (*Gemeinde*) есть *государство*, возведенное в мысль», другими словами, она представляет собой внутреннюю абсолютную достоверность государства, тогда как государство есть истина церкви. Религия, будучи чистой достоверностью, только всеобщим, становится подвластной государству, поскольку имеет в нем свою самость как действительный дух, а значит, оказывается снятой более высоким понятием государства. Благодаря **Мартину Лютеру**, на третьем этапе мировой истории исчезает противоположность между государством и церковью, так что дух организует все свое наличное бытие. «Внедрение и проникновение принципа свободы,— пишет Гегель,— в мирские отношения является

длительным процессом, который составляет самую историю»¹¹⁸. В свою очередь, философская значимость ступени «сознания» в царстве Духа может быть проиллюстрирована следующим отрывком: «Абсолютная религия есть это знание о том, что Бог есть глубина уверенного в самом себе духа. Поэтому он есть самость всех. Это сущность, чистое мышление; но, отчужденный от этой абстракции, он есть действительная самость. Он есть человек, у которого обыкновенное пространственное и временное наличное бытие. И этот отдельный [индивид] есть все отдельные [индивиды]. Божественная природа не является иной, чем человеческая природа»¹¹⁹.

Итак, исходной формой примирения в общине выступает «государство», в котором божественное реализуется в действительности и проявляет себя в нравственной и правовой жизни. Другой такой формой представляется мышление как «знание себя сущим у себя самого»: мышление, будучи увлеченным свободой разума и стремясь к освобождению, разрушает все внешнее по отношению к себе. Такая деятельность разума является «просвещением». В традиции Просвещения «Бог есть нечто потустороннее для познания, ибо познание есть знание о некотором конкретном содержании». Хотя Просвещение непосредственно вытекает из примиряющей функции Духа, но, желая полного освобождения для своей субъективности, оно не признает абстрактного содержания; следовательно, имеет место только абстрактная субъективность, которая на самом деле уничтожает искомую конкретность. Так, вера в религиозный

¹¹⁸ Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории.— С. 247.

¹¹⁹ Гегель Г.В.Ф. Йенская реальная философия // Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. Т.1.— С. 378.

авторитет было противопоставлено просвещенческое господство субъективности. Когда же мышление занялось исследованием духовной природы человека, то за нравственностью стали по-кантиански усматривать человеческую «волю». Вместе с тем законодательная «воля» явилась в роли кантовской чистой «воли», формальной в своем определении. Следуя Канту, религию откровения стали сводить к формальным определениям мышления, объективность же ее содержания категорически отрицалась. «Кант уже не был в состоянии молиться, зато тем честнее относился к самому себе и другим»¹²⁰.

Состояние герменевтической пропасти, образовавшейся после Просвещения, может быть преодолено, по мысли Гегеля только в случае осознания философией ее религиозных истоков. Содержание философии совпадает с содержанием религии, вере не хватает только «формы мышления». Таким образом, последним этапом примирения Духа должен стать синтез философии и религии. Соответственно на место кантовской чистой «воли» полагается «государство», а взамен абстрактной субъективности предлагается исторически совершенствующийся дух.

Изначальное разделение властей на светскую и церковную своей подлинной причиной, по мнению Гегеля, имело то, что романский и германский дух, объединенные христианской религией, несли с собой различное предназначение в истории. *Германский дух*, носитель подлинного христианства, должен был сменить романский и повести за собой Европу. Германскому духу, по мнению Гегеля, соответствует особая «цельность» природы, которая и позволила ему соединить свет-

¹²⁰ Штраус Д.Ф. Старая и новая вера.— СПб., 1906.— С. 129.



Ульрих фон Гуттен

скую и духовную власти, реализовав тем самым «примиряющую» функцию «общины». Войны между католическими и протестантскими государствами определили, таким образом, национальную специфику государств, а значит, и «сформировали» их, поскольку не существует различия между «религией и миром».

Реформация первоначально зародилась как реакция на испорченность церкви, но именно

благодаря Реформации германская нация стала ощущать специфику своего исторического предназначения. На арене мировой истории появился германский дух. **Ульрих фон Гуттен**, один из самых ярких представителей немецкой Реформации, ратовавших за окончательное искоренение среди немцев суеверия и скорейшее развитие наук, писал: «О трех вещах слышат неохотно в Риме: о вселенском соборе, об исправлении духовенства и о том, что немцы начинают прозревать»¹²¹. Благодаря появлению национального самосознания был поставлен вопрос о природе светской власти и о том, как эта власть должна соотноситься с властью духовной. Естественно, что перед первыми протестантскими проповедниками открывались радужные перспективы воплощения в жизнь идеального христианского государства, т.к. главное зло в лице «романистов» уже было осознано и осмеяно: «Папы и римляне до сих

¹²¹ U. von Hutten, *Badiſcum oder Die roemiſche Dreifaltigkeit* // Hutten. Muentzer. Luther. Werke in zwei Baenden. Bd. 1.— Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1975. — С.73.

пор с помощью дьявола ссорили королей друг с другом»¹²².

Другой не менее известный деятель немецкой Реформации, **Томас Мюнцер**, образно называл «романистов» доктором Лжец (*Doktor Lügner*), характеризую католическое учение как «искусство введения в заблуждение» (*Täuscherei*): «О доктор Лжец, коварная лиса, посредством своей лжи наполнил ты сердца праведных печалью, но Бога не огорчил.



Томас Мюнцер

Этим ты укрепил насилие безбожных подлецов (*der gottlosen Böswichter*), чтобы они все еще оставались на своей проторенной дороге. Поэтому будешь ты наподобие спойманной лисы. Народ, стань свободным, и Бог будет единым господином над тобой!»¹²³

Первым встречным движением реформаторов в сторону светской власти было признание божественности ее статуса. Гегелевское понимание этого процесса хорошо выражено в его словах о том, что «государство... есть храм человеческой свободы в знании и желании действительности, самое содержание которой может быть названо божественным». Справедливость и нравственность в государстве стали расцениваться как божественные проявления, критерий же богоугодности человека оказался тесно связанным с его профессиональными занятиями, ибо общественные

¹²² Luther M. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung // Hutten. Müntzer. Luther. Werke in zwei Bänden. 2. Bd.— Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1975.— С. 56.

¹²³ Müntzer Th. Hochverursachte Schutzrede // Hutten. Müntzer. Luther. Werke in zwei Bänden. Bd. 1.— Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1975.— С. 262.

законы интерпретируются как фактическое проявление религии. Нравственное право было названо Лютером основным религиозным принципом. Все христиане, по его убеждению, обладают равным духовным званием, а различаются лишь по должности и выполняемому ими делу. «Все они духовного звания, все они истинно священники, епископы, папы, но не одинаковое дело (Werk) у всех»¹²⁴. Каждому — его дело, потому что всякое дело (Werk) содержит в себе «молитву, охрану и труд».

Итак, абсолютная религия (религия откровения) свое исчерпывающее концептуальное выражение получает, по убеждению Гегеля, в его учении о понятии, варианте метафизической логики. Если три формы «откровения» изображают то, как мировой дух являет себя в актуальном мире, а три разновидности правила вывода (E — B — A, B — E — A, E — A — B) описывают универсальные схемы рассуждения, то, в свою очередь, три божественных царства (Отца, Сына, Духа) дополняют два рассмотренных выше аспекта триадической сути диалектики понятия еще одним не менее важным аспектом, раскрывающим историко-культурный контекст диалектики.

Описательная теология Фихте и Шеллинга

Гегелевская диалектика, стремясь вобрать в себя все существенные определения природы и человека, оставляла без внимания случайность. По этой причине

¹²⁴ Luther M. An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung.— S. 38.

Шеллинг называет диалектическую логику «отрицательной философией», поскольку в ней не может быть рассмотрено «существование» само по себе, всегда дескриптивное и случайное,— у Гегеля «понятие имеет... значение самой вещи»¹²⁵, хотя оно не более чем ее логическая картина. Выход из порочного круга сугубо логического абсолютного знания «отрицательной философии» к философии «положительной», рассматривающей «сущее» как таковое, Шеллинг видит в теософии, для которой *абсолютное бытие* (Бог) — не понятие или трансцендентальная идея, а живое существо.

Шеллинг оценивает гегелевскую логику как «науку о конечном» — науку о том, что проявляет себя помимо голого факта «существования». Ведь среди логически выводимого всегда отыщется нечто не выводимое, а именно сам факт предметного бытия. И действительно, ни одним логическим выводом, ни одним соритом нельзя сделать вещь существующей, можно лишь вывести логическую форму сущего. Это не выводимое у Канта называлось *вещью в себе*. Данное «существующее» может пониматься двояким образом. С одной стороны, в иррациональном трансцендентализме позднего Шеллинга «сущее» берется в качестве абсолютного бытия, как реальная полнота всех логических возможностей, с другой стороны — в качестве произвольного отклонения от логической структуры понятия, т.е. в виде случайности, силу которой признавал и Гегель, но отрицал за ней метафизическое значение. Любопытно, что уже у Канта содержатся намеки на то, что трансцендентальные идеи определенным образом перекликаются с *вещью в себе*. В фило-

¹²⁵ Шеллинг Ф.В.И. К истории новой философии // Соч.: В 2 т.: Пер. с нем. Т.2 / Сост., ред. А.В. Гулыга; Прим. М.И. Левиной и А.В. Михайлова.— М.: Мысль, 1989.— С. 497.

софии тождества это соотношение постулируется как свободный выход конечного бытия за рамки бесконечного, т.е. как «*грехопадение*». Таким образом, «существование», «первичный факт», поддающийся одному пассивному описанию, есть акт греха, который определяется как «иррациональное, довременное действие умопостигаемого характера». Возвращение мира конечного бытия к Божеству, его «*искупление*», есть цель исторического процесса.

Мировая случайность интерпретируется Шеллингом как следствие грехопадения потому, что теософическая точка зрения позволяет, по его мнению, во-первых, рассматривать сознание как живого наблюдателя (априорно обуславливающие функции забирает на себя Бог, помещение же самости в мир «сущего» создает видимость непосредственного схватывания алогической субстанции), во-вторых, благодаря ей можно описать логически непостижимое состояние «происхождения» (через грех) мира, т.е. свободную вариацию протекания сущего, зачастую нарушающего принципы абсолютного бытия как в значительной мере логической структуры. В противоположность гегелевской «отрицательной философии», изучающей лишь логику мира, а потому не выступающей «на стороне» «сущего», поздний Шеллинг провозглашает «метафизический эмпиризм», предмет исследований которого — абсолютная мировая причина, абсолютное бытие.

Основным понятием, отражающим существо природы, является понятие становления. Но как возможно становление вещей в Боге, если предметный мир бесконечно отличен от него? Вполне очевидно, это становление должно вытекать из некоей отличной от Бога основы — из того, что в самом Боге не есть он сам, т. е. из основы его собственного существования. Такую первооснову Шеллинг называет *волей* — «стремлением

(*Sehnsucht*) порождать самого себя, которое испытывает вечно единое»¹²⁶. Это стремление так же вечно, как и единое, поскольку оно есть потенция Бога. В самом стремлении еще нет единства, ведь оно есть лишь чистая воля нерасчлененного разума, т. е. его стремление и вожделение. Предчувствием данной воли является разум, сама же она — вечная действительность, нечто от века беспорядочное и хаотическое, пребывающее в основе всего. Она есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток всякой логической деятельности разума. Из нее и рождается разум. «Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет; семя должно быть погружено в землю и погибнуть во тьме, чтобы мог подняться и раскрыться под лучами солнца прекрасный светлый образ. Человек формируется в чреве матери, и лишь из мрака неразумного (из чувства, из желания — прекрасной матери познания) вырастают светлые мысли. Следовательно, изначальное стремление, движущееся к разуму, которого оно еще не знает, следует представлять себе подобно тому как мы жаждем неведомого, безымянного блага»¹²⁷.

С критикой гегелевской программы выступил, подобно Шеллингу, и поздний Фихте (в этом плане особенно интересны его *«Факты сознания»* (1810) в качестве реакции на *«Феноменологию духа»* Гегеля). На склоне лет он находился под прямым влиянием системы немецкого идеализма — течения, им же самим и вызванного. Как и Гегель в *«Феноменологии духа»*, Фихте рассматривает жизнь сознания как совокупность объективных представлений о мире, в которых сознание само себя выражает. Другими словами, сознание

¹²⁶ Там же.— С. 108.

¹²⁷ Там же.— С. 109.

рассматривается как особый самостоятельный феномен, не нуждающийся для своего объяснения во вмешательстве чего-либо извне. Такой взгляд на сознание Фихте называет идеализмом, будучи убежденным, что идеализмом изначально должна быть всякая философия.

Заметим, что истоки рассматриваемого подхода можно найти уже в ранних сочинениях Фихте. Отличие же между ранним и поздним Фихте можно охарактеризовать следующим образом. В нашем сознании, полагает в своих поздних сочинениях Фихте, присутствует понятие *абсолютного бытия*, которое мыслится «безусловным из себя, через себя и в себе», при этом мы стремимся переносить это понятие на себя как собственное определение. Однако в этом стремлении скрыто грубое заблуждение, поскольку «я» столь же не может претендовать на статус абсолютности, сколь и природа — «я» тоже ограничено, хотя и в меньшей степени, чем природа. Действительный же абсолют неограничен и служит необходимой точкой опоры «я», а через него и природы. Этот абсолют зовется *Богом*. «Поскольку до Бога или вне Бога нет ничего, то основа его существования должна быть в нем самом. Это утверждают все философы; однако они говорят об этой основе только как о понятии, не превращая ее во что-то реальное и действительное. Эта основа существования Бога, которую Бог содержит в себе, не есть Бог в абсолютном рассмотрении, т.е. поскольку он существует, ибо это ведь только основа его существования. Она есть природа в Боге, неотделимая от него, но все-таки отличная от него сущность»¹²⁸. Бог содержит в себе внутреннюю основу своего существования, которая оп-

¹²⁸ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Там же.— С. 107.

ределяет его бытие, но при этом не предшествует ему ни онтологически, ни гносеологически.

Итак, в качестве исходного пункта завершающей модели «наукоучения» Фихте провозглашает уже не гносеологический субъект, т.е. трансцендентальное «я», как это делалось им ранее, а абсолютное бытие и развитие данной бесконечной дефиниции в виде мира конечных вещей. По определению, абсолютное бытие есть то, что существует безусловно через самого себя, таковым же, по мысли Фихте, является один лишь Бог. В силу этого Бога нельзя считать «мертвым понятием», которое мы можем использовать в процессе рассуждения наравне с другими понятиями; Бог есть «в самом себе жизнь и только жизнь». В Боге содержится все априорно обуславливающее, поскольку «через его бытие дано все его бытие и всякое возможное бытие, и ни в нем, ни вне его не может возникнуть новое бытие»¹²⁹. «Аз есмь сый» [אֲהִיָּה אֲמֵר אֲהִיָּה; нем. Ich bin der ich bin da] (Шмот 3, 14; синод. Исх. 3, 14), — говорит о себе Бог в Писании. За границей абсолютного бытия остается только знание, вернее *знание абсолютное*, в котором изначально обнаруживается тождество субъекта и объекта, воплощенное в «живом» знании. Данное знание называется «*формальной схемой*» Бога. «Вне Бога не может быть ничего, кроме этой схемы»¹³⁰. Но если Бог един, то знание многообразно. Что служит источником этого многообразия? — задается вопросом Фихте.

«Формальная схема» есть не более чем способность своего осуществления, способность жизни. Эта способность, включая в себя все возможности разви-

¹²⁹ Фихте И.Г. Наукоучение в его общих чертах // Соч.: В 2 т. Т.2.— С. 774.

¹³⁰ Там же.— С. 775.

тия, обладает свойством абсолютности: «Если то или это должно стать действительным, то при этом условии способность должна действовать так или этак»¹³¹. Действительность, произвольно выбравшая пути своего развития в соответствии с некоей «схемой», появляется через самоосуществление абсолютно свободной способности и открывается в модусе единственно возможного бытия вне Бога, т.е. бытия знания, правда это уже одностороннее бытие, следующее по одному из возможных путей развития. Реализация «схемы» оказывается, таким образом, способностью «действительного знания», поскольку знание (схема) — это способность приобретать соответствующие «плоть и кровь», соответствующее имманентное фактическое содержание через свою односторонность в выражении абсолютного бытия. Не всякая «схема» становится зримой, в противном случае действительное знание, будучи неполным, не могло бы созерцать себя в своей целостности, так что в саморазвитии от способности к знанию сама «схема» схематизируется. Отсюда проистекает и многообразие содержания знания, ведь всякая способность, в силу своей односторонности,— только возможная часть абсолютного бытия, поэтому их многообразие — залог полноты выражения Бога.

В случае, если способность развивается без непосредственного видения себя в качестве принципа данного развития («схема» еще не схематизируется), она называется «*созерцанием*». Реальный момент этого знания — «безграничный материальный мир в пространстве». И это первая ступень «формальной схемы». На данном этапе полностью отсутствует стремление к единой божественной «жизни». Когда

¹³¹ Там же.— С. 776.

же способность предвидит возможное действие, которое она либо могла бы осуществить либо нет, то она становится «влечением» (*Trieb*), т.е. своеобразной причинностью (мотивацией) без долженствования, что соответствует уже «живому» знанию второй ступени. Формой подобной способности к самоопределению, когда она не исчерпывается конкретными действиями и остается единой бесконечной способностью, служит *время*. Так, если пространство есть пассивное «созерцание телесного мира», то время — это «сознание своего влечения воздействовать на уже познанный мир»¹³². Посредством влечения, т.е. особой действительности, направленной на телесный мир, телам приписываются внутренние качества.

На третьей ступени действительное знание начинает представляться чем-то единым благодаря своему носителю, «существующему налицо просто через самого себя»¹³³. Знание в этой форме есть *мышление* — «пустое усмотрение абсолютно формального долженствования». Другими словами, способность уже знает внутренний принцип своего развития и потому совпадает с долженствованием: «я должен» есть «то, что в едином мире мысли безусловно едино». Реальный момент действительного знания данного этапа — *воля* как реальный и одновременно умпостигаемый принцип. Все назначение мышления, или долженствования, состоит в созерцании Бога.

Таким образом, у поздних Шеллинга и Фихте, как и у Гегеля, все трансцендентальные понятия устанавливаются как телеология самих вещей, что радикально отличает их от кантовской модели трансцендентализма. Знание не есть знание действительности, а есть

¹³² Там же.— С. 781.

¹³³ Там же.— С. 782.

действительное знание. Вследствие этого признание за логикой лишь «отрицательного» значения так или иначе должно было привести к теософическому трансцендентализму с его основным принципом неисчерпаемой в логическом описании телеологии. Но такой подход окончательно смешал логические сущности с ценностями. «Бог», «влечение», «долженствование» и т.д., хотя и признаются за некие априорные понятия, тем не менее, остаются ценностями, которые я, как субъект долженствования, могу и не признавать.

Контрольные вопросы

- Почему религия откровения имеет такое же содержание, что и трансцендентальная философия? Как это связано с тремя царствами?
- В чем состоит, по Гегелю, особая историческая миссия германского духа?
- Почему философская система Гегеля названа Шеллингом отрицательной философией? Что призвана изучать положительная философия?
- Что такое абсолютное бытие?
- Почему мир, по мнению позднего Шеллинга, создан посредством грехопадения?
- Какую роль в сотворении мира отводит Фихте формальной схеме Бога?

ЧАСТЬ II

НЕКЛАССИЧЕСКИЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

ГЛАВА 5. ТРАНЗИТИВНЫЕ МОДЕЛИ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Тема: Деонтологизация синтетического a priori, положившая начало неклассическому периоду трансцендентальной философии, связана с именами Фейербаха, Шопенгауэра и Ницше. Нетавтологическое мышление истолковывается теперь уже не как логическая форма объективных синтезов, а как «воля» — природная сила, предопределяющая естественную и разумную телеологию. Эта сила провозглашается первичной по отношению к любым логическим законам. Данная форма трансцендентальной философии оказалась весьма популярной. К примеру, философские размышления Ницше инициировали появление особого литературного жанра — немецкого философского романа, прежде всего у Т. Манна и Г. Гессе. Поскольку идеи этого этапа стали лишь базой неклассического типа мышления, изменив стандарты рациональности не только в философии и протестантском богословии, но и в культуре в целом, они не могли не претерпеть со временем существенной переработки. На этом основании данные модели трансцендентализма считаются транзитивными (переходными).

Ключевые слова: Бог как родовая сущность, трансцендентальные «я», «ты», «он», «мы», «вы», «они», воля, принцип индивидуации, воля к власти, аполлоновское начало, дионисийское начало, сверхчеловек, трагический миф, автономия зла, фаустовская тема.

Антропологический трансцендентализм (Фейербах, Барт, Бубер)

Людвиг Андреас Фейербах в критике гегелевской теологии идет значительно дальше Фихте и Шеллинга. Он уже не постулирует абсолютное бытие, хотя и обращает внимание на отсутствие в гегелевской системе отсылок к запредельному логике существованию: «Формой гегелевской интуиции, как и его метода, служит исключительно время, причем пространства с его терпимостью не допускается вовсе; система Гегеля знает только подчинение и преемственность, не ведая ни координации, ни существования»¹³⁴.

В *«Сущности религии»* (1845) Фейербах утверждает, что разум и *Бог* в равной степени выступают в качестве субъектов всех высших духовных качеств. Однако для теологии Бог является только объектом, тогда как для трансцендентальной философии разум и Бог одновременно и объект, и субъект. «Обычная теология превращает человеческую точку зрения в божественную; спекулятивная же теософия, напротив, превращает божественную точку зрения в точку зрения человека или, скорее, мыслителя»¹³⁵. Поэтому трансцендентальная философия есть растворение теологии в *антропологии*. Если в религии человек осознает свою бесконечную сущность, то в трансцендентальной философии он ее постигает. В этой философии абсолютная сущность разлагается на чистую волю, чистое мышление и т.д. Но такой объект сознания по сути есть

¹³⁴ Фейербах Л. К критике философии Гегеля//Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т. Т.1.— М., 1955.— С. 183.

¹³⁵ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Там же.— С. 220.

самосознание человека; мысленно созерцая абсолютное существо, человек наслаждается собственным совершенством. Осознание бесконечного оказывается постижением собственной бесконечности: «В сознании бесконечного сознание обращено на бесконечность собственного существа»¹³⁶. Таким образом, гносеологический субъект по Фейербаху — это конкретный человек, а трансцендентальный субъект или Бог — его *родовая сущность*. Поэтому случайность может стать предметом трансцендентальной философии лишь в том случае, если эта философия осознает свои религиозные контексты и окончательно превратиться в антропологию.

Протестантская теология возможна, таким образом, по Фейербаху, лишь в форме трансцендентальной философии, а именно как антропология — учение о родовой сущности человека. Вместе с тем в качестве нетавтологического мышления полагается уже реальный индивид. «... Фейербах, в отличие от Канта, ставил во главу философствования не человеческое познание, но целостного человека. Даже и природу, по его мнению, следует понимать лишь как «базис человека»... Так произошла антропологическая редукция — редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein)»¹³⁷. Предметом сакральной веры должен выступить человек как бесконечное «ты» всех моих интенций, т.е. тождество конкретного человека и его родовой характеристики, постигаемое в процессе «самообразования». «Человек человеку Бог (homo homini Deus est)», — утверждает Фейербах. «Сущность чело-

¹³⁶ Фейербах Л. Сущность христианства.— М., 1965.— С. 83.

¹³⁷ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева, Н. Файнгольда; Послесл. П.С. Гуревича. — М.: Высш. шк., 1993.— С. 101.

века заключена не в нем как моральном и не в нем как мыслящем существе. Сущность человека только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, которое, однако, опирается только на реальность различия между я и ты»¹³⁸.

В последующем подобная антропологическая интерпретация христианства окажется весьма характерной для диалектического направления немецкого протестантизма, ярким представителем которого является **Карл Барт**. Его фундаментальный труд — 12-томная **«Церковная догматика»** (1932). Отношение «я» — «ты», определяемое Бартом в качестве «социального духа», рассматривается им как божественное. По его словам, «дух, имеющий значимость перед Богом, является социальным духом». Именно благодаря отношению «я» — «ты» устраняется противоположность между Богом и человеком, вечностью и временем — одним словом, между родовыми и индивидуальными качествами человеческого бытия. Грядущее единство родовых и индивидуальных свойств человеческого духа будет обеспечено, по мнению Барта, лишь силой воскресения (*Auferstehungskraft*).

Фейербаховской интерпретации религии откровения будет суждено оказать непосредственное влияние и на иудейский протестантизм, основателем которого считается **Мартин Бубер**. Его основные сочинения: **«Я и Ты»** (1922), **«Хасидские книги»** (1928), **«Проблема человека»** (1948) и др. Бубер очень высоко оценивает антропологический поворот в философии, совершенный Фейербахом, и приписывает это-

¹³⁸ Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избранные философские произведения в 2 т. Т.1.— С. 231.

му мыслителю особое влияние на свою философскую систему: «Мне самому в молодости решающий толчок дал именно Фейербах»¹³⁹.

Согласно Буберу, всякая философия, тем более трансцендентальная, является антропологией, которая, в свою очередь, не может не быть религиозной. В хасидизме^а, по его мнению, антропологичность религиозного мышления проявилась максимально ярко и полно. Поэтому хасидские концептуальные каркасы было бы целесообразно экстраполировать на философию трансцендентализма. Главное допущение хасидизма — «тело выше души» — подчеркивает особую значимость сферы непосредственных человеческих контактов. Например, Бог (אֱלֹהִים) в иудейских литургических текстах обозначается двумя буквами «юд» (иные прочтения: «жид», «ид» — русское «еврей»): יי, при этом подразумевается, что Бог обнаруживает себя только в диалоге двух людей (ср. с фейербаховским «человек человеку Бог»). Диалог «я» — «ты» обладает божественной природой на том основании, что только посредством него вводятся все духовные предикаты. Соответственно ритуальная практика оказывается несомоценной, поскольку она напрямую зависит от живого присутствия божественного «ты» во всех наших интенциях. «Ибо милосердия (חַסְדִּים) хочу Я, а не жертвы, и богопозания (דַּעַת אֱלֹהִים) более всеожожений» (Ошеа 6, 6; синод. Осия 6, 6), — говорит Пророк. Тем, кому открылась божественная полнота трансцендентального «ты», нет уже необходимости в

¹³⁹ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Я и Ты. — М., 1993. — С. 102.

^а Хасидизм — доминирующее направление европейского иудаизма, характеризующееся признанием авторитетности не только книг Талмуда, но и книг Каббалы.

тщательном следовании ритуальным правилам. Например, как отмечает Бубер, одному хасидскому мудрецу, которому по его словам открылась суть откровения со стороны «ты» Бога, принадлежит следующее изречение: «Я достиг исполнения всей Торы. Если бы меня даже продали исмаильтянам в дальние страны, где не живут евреи, и если бы в этих странах меня заставили пасти скот и если бы я даже не знал, когда суббота и когда праздники, и не имел бы ни талита, ни тфилин^b, и не было бы никакой возможности исполнять заповеди,— все же я смог бы воплотить в жизнь всю Тору». На этом основании, заключает Бубер, основная задача трансцендентальной философии состоит в том, чтобы не столько описать нетавтологическое мышление как замкнутое трансцендентальное «я» (*das Ich*), сколько в том, чтобы выявить механизмы живого диалога этого мышления с им подобными. Нетавтологическое мышление возможно, таким образом, лишь во взаимопроникновении трансцендентальных самостей. Основные типы этих самостей выводятся Бубером следующим образом.

Запредельная единица *трансцендентального «я»* — во-мне-бытие, хотя мои тело и душа не в состоянии сущностно поглотить в себе категорию «я», а исчерпывают в своей психосоматической материи только ее локальную часть, репрезентируя ощущаемый образ этого «я». Однако известно, что часть не есть целое. А поскольку в принципе возможно необозримое множество представлений «я», то и получается, что монолитная цельность категории «я» вдребезги разбивается на миллиарды психосоматических атомов. Но если «я» всецело разлагается на мельчай-

^b Талит и тфилин — специальные ритуальные принадлежности, используемые мужчинами-иудеями во время молитвы.

шие разнящиеся части (представления людей о самости), то это уже не единичное понятие. Следовательно, целокупное «я» вовсе не существует или, в лучшем случае, полноценно себя ни в одной наличной форме являть не может, будучи трансцендентным.

Но если отсутствует всеобщее «я» (как универсальный механизм познания конкретной самости), то разумно ли говорить о действительном бытии этих мельчайших атомов-представлений, называемых, быть может ошибочно, «я»-ковостями? Исходя из этого, можно сделать вывод, что трансцендентальное «я» для своей действительной реализации предполагает наличие столь же запредельного иного как вне-меня-бытие. Таким иным, причем во всех аспектах чужим, пульсирует для меня категория *трансцендентального «ты»* как во-мне-иное. При этом следует учитывать, что отношению «я» — «ты» присуще вечное движение самообразования, вечный духовный поиск со стороны субъективности: «Сердце мое говорит от Тебя [אֶנֶכֶּךָ יְיָ; нем. hält dir vor dein Wort]: «ищите лица моего (mein Antlitz)»; и я буду искать лица Твоего» (Теилим 27, 8; синод. Псалтирь 26, 8). «Кто произносит *ты*, не имеет никакого нечто в качестве объекта. Ибо где есть одно нечто, есть и другое нечто; каждое *оно* граничит с другим *оно*. Там же, где произносится *ты*, нет никакого нечто. *Ты* безгранично»¹⁴⁰. Так, Давид Псалмопевец осознает свое «я» лишь изнутри взаимодействия «я» — «ты»: «Всегда видел я пред собою (אֶנֶכֶּךָ) Господа» (Теилим 16, 8; синод. Псалтирь 15, 8). Вслед за Давидом Бубер утверждает: «Я гипостазируется в результате субстантивирования отношения я-

¹⁴⁰ Бубер М. Я и Ты / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева, Н.Файнгольда, послесл. П.С. Гуревича.— М.: Высш. шк., 1993.— С. 7.

ты»¹⁴¹. Все духовные предикаты и родовые качества, апплицирующиеся на человеческую индивидуальность, выводятся из живой встречи с трансцендентальным «ты»: «Ибо не преисподняя славит Тебя, не смерть восхваляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою. Живой, только живой прославляет Тебя, не нисшедшие в могилу уповают на истину Твою» (Йешайау 38, 18-19; синод. Исаяа 38, 18-19).

Посредством полагания «ты» объект выделяется из среды вещей и «заполняет собою небосвод». «Не то чтобы не было ничего другого, кроме него, но все другое живет в его свете»¹⁴², — полагает Бубер. Как сказано в Писании: «В тесноте Ты давал мне простор [בְּצַר הַרְחַבְתָּ לִּי; нем. *Der du mich tröstet in Angst*]» (Теилим 4, 2; синод. Псалтирь 4, 2). Самым ярким примером всепоглащающей силы интенционального «ты» является состояние любви: «Чувства обитают в человеке, человек же обитает в своей любви. Это не метафора, а действительность: любовь не прилепляется к я так, чтобы ты было для не лишь содержанием, лишь объектом; она возникает между я и ты. Кто не знает этого, не знает самим существом своим, — не знает любви, хотя он и может принимать за нее те чувства, которые он испытывает, которыми наслаждается и которые выражает. Любовь охватывает своим воздействием весь мир. Кто пребывает в ней и смотрит сквозь нее, для того люди освобождаются от пут своей суеты; хорошие и дурные, один за другим приобретают они реальность и становятся для него ты, т.е. освобожденным, выделенным, единственным и противостоящим...»¹⁴³

¹⁴¹ Там же.— С. 17.

¹⁴² Там же.— С. 9.

¹⁴³ Там же.— С. 13.

В процессе живого общения «я» и «ты» происходит постепенное познавательное отчуждение «ты» в мир иного как такового с образованием уже различного другого и конституированием запредельной единицы *трансцендентального «он»* как для-меня-иного. Посредством отношения «я» — «он» впервые обретается предметное содержание. А благодаря движению со стороны отношения «я» — «ты» через новую взаимосвязь «я» — «он» в акте становления чувственного созерцания образуются любые последовательности эмпирических понятий. В итоге мир опыта конституируется трансцендентальной формой «я» — «он». С другой стороны, трансцендентальная форма «я» — «ты» может определять лишь мир intersубъективных отношений, поэтому задает исключительно априорные понятия. Ведь если трансцендентальное «ты» представляет собой наивысшую качественную доопытную цельность, то трансцендентальное «он» — это уже высшая сумма качеств, т.е. определенное их количество, постигаемое на примерах опыта. Соответственно в свете интенционального «ты» возможна только субординация духовных предикатов, в свете же интенционального «он» возможна только координация духовных предикатов, устанавливаемая чисто эмпирически.

Во времени «ты» обнаруживается посредством молитвы, а в пространстве — посредством жертвоприношения; стало быть, молитва (как внутреннее чувство в кантовском смысле) является априорной формой *времени*, а жертвоприношение (как внешнее чувство в кантовском смысле) — априорной формой *пространства*: «И как молитва не совершается во времени, но время течет в молитве, жертвоприношение не совершается в пространстве, но пространство пребывает в жертве»¹⁴⁴.

¹⁴⁴ Там же. — С. 9.

Если «я» — «ты» полагает собой природное единство, то «я» — «он» — природную разъединенность. В комплексном действии отношения «я» — «ты» и «я» — «он», сплетаясь между собой, обуславливают все смысловое содержание интеллектуального пространства родовой общины. Любой поток смыслов как явление единой божественной самости (божественного трансцендентального «я») оказывается в итоге производным от трансцендентальных «я», «ты» и «он», причем все три разновидности человеческой самости объединяет в себе интересубъективность божественного «я». Быть трансцендентальным «я» в среде общины означает быть праведником. Поэтому каждый психосоматический индивид жаждет активного диалога с трансцендентальным «ты» Бога для открытия в себе возможности трансцендентального «я», возможности быть праведником. При этом время есть незыблемая граница человеческого «я», но оно не в силах ограничить «я» трансцендентальное, вследствие чего разница между праведниками состоит лишь в их разнорасположенности во времени. Так, по словам хасидов, в каждом поколении живет свой Мошиах (Мессия).

Полноценное общение с божественным «ты» возможно только при условии консолидации «я»-ковых атомов в единое трансцендентальное «я» народа — *трансцендентальное «мы»* как святой народ: «Дом Израиля, уповай на Господа: Он наша помощь и щит» (Теилим 115, 9; синод. Псалтирь 113, 17). Далее, исходя из внутренней логики хасидизма, трансцендентальное «я» Бога конституирует *трансцендентальное «вы»* святого народа как во-мне-иное и *трансцендентальное «они»* языческих народов как для-меня-иное. Соответственно в Писании сказано: «Этот народ образовал Я для себя; он будет возвещать славу мою» (Йешайау 43, 21; синод. Исайа 43, 21), а также: «Пролей гнев Твой на

народы, которые не знают Тебя, и на царства, которые имени твоего не признают» (Теилим 79, 6; синод. Псалтирь 78, 6). На основании вышесказанного становится понятным крылатое изречение из каббалистической книги «Зоар»: «Израиль [трансцендентальное «мы»], Тора и Всевышний [трансцендентальное «я»] — едины».

Итак, антропологический поворот Фейербаха изменил лицо всего последующего протестантизма и всей последующей трансцендентальной философии. Если философы тождества рассматривали нетавтологическое мышление как логический комплекс, то начиная с Фейербаха под познающим субъектом стали понимать реальную природную силу, имманентную живому разумному существу. Соответственно трансцендентальные условия познания интерпретируются не как умопостигаемые сущности, но как сущности, имманентные чувственному миру. Эти сущности лишены логической природы, что ведет к иррациональной трактовке трансцендентальной философии. Именно это мы обнаруживаем у Шопенгауэра и Ницше — наиболее ярких представителей переходного трансцендентализма.

Этический трансцендентализм (Шопенгауэр)

В сочинении **«Мир как воля и представление»** (1819) **Артур Шопенгауэр** в качестве гносеологического субъекта полагает *волю*. Будучи подлинным субъектом, в феноменальном мире она видит исключительно саму себя, а потому чувственный мир называется Шопенгауэром «зеркалом воли». По тем же причинам воля — это *«вещь в себе»*, она не способна зреть саму себя и видит лишь свои проявления, что позволяет сделать вывод о



Артур
Шопенгауэр

ее бессознательном характере. К примеру, Эдуард Гартман в работе *«Сущность мирового процесса или философия бессознательного»* (1869) провозглашает, следуя за Шопенгауэром, бессознательное (*das Unbewußte*) положительным субъектом и подлинным нетавтологическим мышлением. Бессознательное, т.е. то, что не подлежит суждению, является субъектом как органической, так и мыслительной деятельности. Именно оно сортирует представления в нашем мышлении. «Все

истинно априорное поставлено бессознательным и попадает в сознание только в виде результата»¹⁴⁵.

Феноменальный мир существует за счет спонтанной аффектации со стороны бессознательной воли, которая обнаруживается как *«воля к жизни»*. Формами реализации такой воли выступают *время* и *пространство*, которые, в свою очередь, привносят с собой *индивидуацию*, т.е. раздробление единой воли в соответствии со случайными признаками. Конкретный индивид оказывается лишь аффицированным явлением воли. Вследствие этого, только воля сама по себе, а не смертные индивиды, обладает истинной реальностью.

Всякой объективации воли присуща форма настоящего, которая и выносит ее в чувственный мир. Истинный же субъект, т.е. чистая воля, пребывает вне времени и пространства, однако в настоящем он вынужден соприкоснуться со своим исконным объектом — миром

¹⁴⁵ Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного.— М., 1873.— С. 243.

явлений, и под действием принципа индивидуации каким-то образом срастаться с ним. «Каждый есть нечто преходящее только в качестве явления, а как вещь в себе он вневременен, но зато лишь в качестве явления он и отличается от остальных вещей мира»¹⁴⁶. В тех актах, в которых воля продолжает хотеть разнообразных сторон жизни, независимо от того, познала она их или еще нет, она утверждает только саму себя; а значит, она по-настоящему *свободна*. Если в классическом трансцендентализме (Кант, Гегель) под свободой воли (разума) понимали логическую мощь, то для Шопенгауэра свобода воли есть логическая беспредпосылочность — она отрицает необходимость, т.е. причинность, или *закон достаточного основания*.

Полноценной свободой обладает только воля в себе. Например, мотивы как телеологическая причинность, свойственная чистой воле, имеют только умопостижимый характер, т.к. они не сводятся к обычной причинности — каузальной. Сущность воли состоит в непрерывном стремлении к какой-то цели, достижение которой приносит чувство удовлетворения. *Удовлетворение* есть предел наслаждения, которое больше не может быть продолжено в целях реализации желания. Вот почему воля постоянно сталкивается со *страданием*. Телеология, названная Шопенгауэром «неизменным актом воли», составляет ее *умопостижимый характер*. Этот характер не является полностью познаваемым: возможно познание лишь *эмпирического характера*, а именно, во-первых, поведения, или явления воли во времени и, во-вторых, строения тела, или явления воли в пространстве. Кроме того, возможен *приобретающий характер воли*, который образуется только в течение жизни.

¹⁴⁶ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Шопенгауэр А. Собрание сочинений Т.1.— М.,1992.— С. 247.

Интеллект, по замечанию Шопенгауэра, узнает о решениях воли только а posteriori. Непознаваемость умопостигаемого характера воли, в частности, является причиной невозможности раскаяния, ведь в нем отражается изменившееся познание воли, а не она сама. Так, человек раскаивается в воле, а не в поступке. Угрызения совести есть не более чем страдание от видения своей воли, и его нельзя принимать за подлинное раскаяние. Утверждения чистой воли составляют желания, не отягощенные каким-либо познанием. Каждому разумному существу присущ эгоизм и свойственна убежденность в том, что собственная смерть есть конец мира. Ведь «каждый познающий индивид является на самом деле и сознает себя всей волей к жизни»¹⁴⁷. Человек является самой совершенной объективацией воли, но в силу этого он предстает и существом, более всего обреченным на страдание. Страдание вызывается борьбой всех индивидов друг с другом, причем «несправедливость» характеризует вторжение одного в сферу утверждения воли другого. Таким образом, *принцип индивидуации* является главной причиной наличия в мире страданий. *Этика* начинается с познания, «видящего в чужом индивиде то же существо, что и в собственном»¹⁴⁸, — с усмотрения себя за проявлениями другого. Только так может родиться *со-страдание* (*Mit-Leid*) — основное этическое чувство, возвращающее нас к единой для всех воле.

Ницше, продолжая размышления Шопенгауэра, помещает волю уже в жизненный горизонт истории и рассматривает ее как текущее становление *воли к власти*. Эта позиция может быть названа трансценден-

¹⁴⁷ Там же. Т.1.— С. 280.

¹⁴⁸ Там же.— С. 284.

тальным «нигилизмом» в том смысле, что институты власти («центры господства») задают с необходимостью те моральные ценности, которые со временем подлежат коренной переоценке. Воля или *трансцендентальный субъект*, прозванный Ницше «сверхчеловеком», во-первых, определяется как высочайшая «цель» истории и, во-вторых, в должности морального законодателя сбывается на всем протяжении «воли к власти» для данных моментов настоящего.

Эстетический трансцендентализм (Ницше, Манн, Гессе)



Фридрих Ницше

По убеждению Ницше, познать сущность «сверхчеловека» или чистой воли можно лишь эстетически, поскольку предмет *эстетики* обладает онтологическим преимуществом в сравнении с объектами других наук: этики, естествознания и т.д. «Бытие оправданно как эстетический феномен»¹⁴⁹. На этом основании **Фридрих Ницше** разрабатывает специфическую концепцию онтологически-эстетической предметности.

В соответствии с делением всех искусств на пластические и непластические (музыкальные) Ницше предлагает различать аполлонов-

¹⁴⁹ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза: Пер. с нем. / Сост. М. Кореневой; Вступ. ст. М. Кореневой и А. Аствацатурова; Комент. А. Аствацатурова.— СПб.: Худож. лит., 1993.— С. 73.

ское и дионисийское начала эстетической предметности. Различие между ними заключается в том, что *аполлоновскому началу* соответствует «мир сновидения», когда иллюзорность художественного мира (предмета эстетики) осознается, в то время как *дионисийскому началу* соответствует «мир опьянения», когда иллюзорность художественного мира вовсе не осознается — художественное творение полностью захватывает зрителя, человек не ощущает дистанции с эстетической предметностью. Но аполлоновское и дионисийское начала суть не просто два «художественных мира», они также и два особых состояния человека. Так, основным принципом аполлоновского начала является «*принцип индивидуации*», тогда как основным принципом дионисийского — единая «*воля*», растворяющая в себе людей с их отличиями. «Принцип индивидуации» приносит «мудрое» познание художественной иллюзии, доставляя тем самым «наслаждение» зрителю. Следовательно, изнутри аполлоновского начала человек призван «блюсти меру, а для этого и познавать себя». Отрицание «принципа индивидуации» — сущность дионисийского начала. В этом случае имеет место потеря доверия ко всем формам познания явлений и «упоение, поднимающееся из глубины души человека, из самой его природы при сокрушении принципа индивидуации».

Если аполлоновское начало является онтологической предпосылкой всякого познания, то дионисийское есть онтологическая предпосылка изначальной связи человека с природой. Дионисийское начало, представляя собой «хмельную действительность», растворяет человека в природном бытии, делая его изоморфным природному ряду. В подражании природе сокрыт импульс самой природной энергии, импульс самодостаточного бытия эстетической предметности («искусство как дополнение и завершение бытия»). В

свете аполлоновского начала процесс подражания завершается кристаллизацией природы в совокупности символических форм. Вместе с тем «подражать» можно, во-первых, миру явлений и образов, и тогда порождаются «иллюзии иллюзий» чисто аполлоновского начала, отпочковавшиеся от дионисийской глубины и составляющие «наивное» искусство (такое, как эпос), во-вторых, миру музыки, и тогда аполлоновское начало сливается с дионисийским. К примеру, в лирической поэзии и древнегреческой трагедии аполлоновское начало непосредственно надстраивается над дионисийской чистотой музыки. «Я лирика звучит из бездны бытия»¹⁵⁰.

Дионисийское начало есть чистое становление, оно не может быть видимостью (как аполлоновское начало), т.к. предстает в том виде, каково оно есть по своей сути. Таким образом, оно есть естество. Главный же аспект аполлоновского начала — дробление (принцип индивидуации, деление на субъект и объект и т.д.). Соединение аполлоновского и дионисийского начал ведет, таким образом, к «распаду естества», к состоянию, при котором природа изменяет саму себя. Отсюда совмещение обоих начал изображает природный самораспад и есть не что иное, как *трагический миф*, фиксирующий смену старой аполлоновской меры новой. Трагическое возникает лишь тогда, когда дух музыки открывает радость уничтожения индивида, поэтому речь героев любой трагедии более поверхностна, чем их действия.

Философско-эстетические идеи Ницше инициировали появление такого замечательного феномена мировой культуры, каким является *немецкий философский роман* — органический синтез художественного и философского текстов. Единственное отличие философского текста, также представляющего своеобразный

¹⁵⁰ Там же.— С. 80.

литературный жанр, от такого романа состоит в форме изображения «истории идеи». Если в философском трактате экспликация и разворачивание идеи всецело подчинены некоторой логической форме выражения абстрактной мысли, то в философском романе идея раскрывается в логике человеческих характеров, судеб героев, их экзистенциальных переживаний и размышлениях. Во многом именно тексты Ницше оказались некоторой переходной ступенью между философскими и литературными текстами. Именно Ницше стал рассматривать идею как своеобразную коммуникативную ситуацию. Например, в сочинении *«Так говорил Заратустра»* (1883) идеи («старые ценности», «новые ценности», «вечное возвращение», «сверхчеловек», «последний человек» и т.д.) — это прежде всего конкретные встречи, диалоги Заратустры с вещами и людьми. Не случайно Т. Манн и Г. Гессе — крупнейшие представители жанра философского романа — непосредственно обращаются к творческому наследию Ницше, хотя идеи, имплицитно отразившиеся в творчестве Манна, принадлежат скорее Канту, в то время как у Гессе — Гегелю.

Каковы основания столь тесного сближения идейного содержания художественной литературы и философии? В свое время **Генрих Гейне** писал о том, что в Германии «философия стала национальным делом», при этом произошло совмещение теологического и философского знания: «Со времен Лютера перестали различать истину теологическую и философскую»¹⁵¹. На выходе этого процесса, некогда заложенного протестантским движением, немецкая культура стала на удивление симметричной: одни феномены культуры с

¹⁵¹ Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Собрание сочинений: В 6 т. Т.4.— М., 1982.— С. 247.

легкостью могли быть переведены на язык других феноменов. Представителем же, атомом, этой культуры явился «немецкий человек», или, по словам того же Гейне, «абсолютный человек, в котором нераздельны дух и материя»¹⁵² (ср. с понятием трансцендентальный субъект). Итак, своеобразие немецкого философского романа обусловлено уже самой возможностью перевода философии на язык литературы, которую предоставила постлютеровская культура. Принципиально общее мыслительное содержание с философскими текстами, такая же, по содержанию, экспликация и такое же разворачивание идей — это и есть узкий критерий выделения жанра чисто немецкого философского романа.

Правомерность подобной характеристики жанра можно подтвердить на примере *«Доктора Фаустуса»* (1947) — центрального произведения Томаса Манна. Прототипически в качестве ключевых моментов сюжета романа Манн использует действительные события из жизни Ницше, начиная с музыкального призвания Адриана Левверкюна и вплоть до его трагического конца, обусловленного философскими идеями Ницше. Следуя Ницше, Манн соглашается с тем, что трагическая судьба есть оплотнившаяся в мифе музыка. «Способность музыки рождать миф... это как раз миф трагический, миф, говорящий языком аллегии о дионисийском познании, т.е. о таком познании эстетического закона, которое, уничтожая конкретных индивидов, растворяет нас в единой природе»¹⁵³. Иными словами, трагедия Левверкюна изначально присутствует в самом факте его призвания. Нарастание и раскрытие

¹⁵² Там же.— С. 251.

¹⁵³ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза.— С. 85.

его музыкального таланта неминуемо должно было сопровождаться становлением *трагического мифа*. Трагический характер мифа определяется тем, что в нем отражается болезненный процесс радикальной смены старой «аполлоновской меры» (старого эстетического закона) на новую,— в итоге изображается «распад естества». Эта идея «самораспада естества», его самоизменения, идея перехода от одной «аполлоновской меры» через «дионисийское начало» к другой, у позднего Ницше получила название «вечного возвращения». Итак, общее философско-эстетическое положение о единстве музыки, мифа и трагедии, почерпнутое у молодого Ницше, стало основным мировоззренческим конститутивным принципом «Доктора Фаустуса».

Однако при этом следует учитывать, и в этом заключается конструктивная особенность философского романа, что идеи Ницше оказались только внешним контекстом произведения Манна, повлиявшие скорее только на характер развития сюжетной линии и литературную форму. Развитие же ментальной составляющей образа главного героя увязывается Манном с тезисом, что «музыка» и «богословие» (в немецкой культуре богословием называлась философия, а философией — богословие) являются «родственными сферами». Этот тезис коррелирует с признанием ранним Ницше «таинственного единства немецкой музыки и немецкой философии». Музыкальное «образование» Левекюна сопровождалось «образованием» философским, начала которого были посеяны еще его отцом. Прямая же связь левекюновской музыки (ее реальный прототип — музыка Шенберга) и его теологических убеждений, его особой моральной позиции, обнаруживается в университете, когда Левекюн с особым интересом слушает лекции приват-доцента Шлепфуса. «Богословие этого мэтра больше напоминало

«демонологию»... Он, если можно так выразиться, диалектически включал кощунственное отрицание в самое понятие божественного, преисподнюю — в эмпирию и признавал нечестивость неотъемлемым спутником святости, а святость — предметом неустанного сатанинского искушения, почти непреодолимым призывом к осквернению святыни»¹⁵⁴. На этом этапе Левверкюн воплощает в себе идеал чистого разума (ср. трансцендентальный субъект), лекции Шлепфуса — пока только пример интеллектуальной игры; такая же игра — изучение, под руководством Кречмара, бетховенской композиции.

Однако любое чистое сверхчеловеческое знание напоминает мудрость змеи-искусительницы, мудрость «маленькой приват-доцентки, за 6 тысяч лет до рождения Гегеля излагавшей всю гегелеву философию»¹⁵⁵. В чем же заключается получившее впоследствии свое развитие особое теологическое убеждение Левверкюна? Для ответа на вопрос необходимо вспомнить одно противоречие этической системы **Канта**, связанное с понятием *радикального зла*. Моральный закон выводится не из какого-либо предмета воли, а — в соответствии с кантовским требованием автономии морали — из самой «воли», т.е. из трансцендентального субъекта, из чистого разума. По причине нравственной самоидентичности идеального субъекта все моральное поведение сводится исключительно к императиву, согласно которому необходимо поступать, исходя из максимы своей чистой воли, таким образом, чтобы она мыс-

¹⁵⁴ Манн Т. Доктор Фаустус: Жизнь немецкого композитора Адриана Левверкюна, рассказанная его другом: Роман / Пер. с нем. С. Апта и Н. Ман.— М.: Республика, 1993.— С. 192.

¹⁵⁵ Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Собрание сочинений. Т.4.— С. 213.

лилась для себя вечным законом. Ницше развивает мысль Канта следующим образом. Всяческое должествование, прививаемое от чего-то внешнего по отношению к воле, иначе говоря, как бы наследуемое от «Духа Тяжести» (дьявола), запечатлевает себя в тяжелых словах «добро» и «зло» и отныне должно быть заменено на положительное «хотение» трансцендентального субъекта, который только и обладает действительным знанием (волением) добра и зла.

Свобода «сверхчеловека» продуцирует из себя любую мораль и тем самым делает, благодаря императиву, субъективный поступок необходимым. Такая свобода есть любовь к самому себе, но эта любовь открывается перед миром лишь в качестве голого разума чистого субъекта, который принуждает быть «мыслимым всему сущему». Итак, тотальное доверие чистому разуму, чистой интеллектуальной игре таит в себе семя радикального зла, на что и обратил внимание Кант. Ведь добродетель (следование императивам чистого разума или «сверхчеловека») практически никогда не совпадает со счастьем. Между ощущением счастья и состоянием внутреннего бытия, достойным того, чтобы его испытать, зияет тьма, источающая в мир всяческое зло, поэтому выполнение требований долга всегда соприкасается с прямой зависимостью от природного стремления к счастью (от неморального мотива). Иными словами, изначальное отчуждение заслуженного воздаяния от морального поведения обращает автономию морали в *автономию зла*. Соответственно любое знание (от начала несчастное) произрастает лишь из союза со злой совестью (нежеланием быть счастливым): по словам Ницше, «для лучшего в Сверхчеловеке необходимо самое злое», ибо только «последние люди» могут лепетать о том, что они «открыли счастье». Оправдание злой воли

«сверхчеловека» возможно лишь благодаря признанию в качестве факта его реального бытия, помимо присущего ему логического схематизма, некоторой телесности, как раз и выражающей желание быть счастливым.

Леверкюн впервые «напустил» на себя радикальное зло, посетив публичный дом, куда его завел рассыльный, «здорово похожий на Шлепфуса». Этап интеллектуальных игр только подготовил Адриана, очистив его от всего человеческого. «Высокомерие духа болезненно столкнулось с бездушным инстинктом. Адриан не мог не вернуться туда, куда звал его обманщик». Другими словами, идеальный субъект (Цейтлом, автор повествования, называет Леверкюна чуть ли не святым) сталкивается с животным желанием быть счастливым, впервые он сталкивается с неморальным мотивом, чтобы навсегда затем оттолкнуть его от себя. Но теперь, идя на поводу этого мотива, он разыскивает «Эсмеральду» и, отклоняя ее же предостережения, заболевает венерическим менингитом. Так Леверкюн получает «хмельную инъекцию», нарушая субординацию между моральными и неморальными мотивами, радикальное зло («союз с дьяволом») полностью овладевает душой и телом Адриана. По определению Канта, если субъект принимает неморальные мотивы («мотивы чувственности») в свою максиму как сами по себе достаточные для определения произвола (позитивного хотения чистой воли), не обращая внимания на моральный закон, существующий в нем, то он будет радикально злым. Нарушение субординации мотивов, при котором неморальный мотив делается условием мотива морального, и выражает состояние такого радикального зла. Отныне у Леверкюна переворачиваются все ценности, «целомудрие теперь идет не от этики чистоты, а от

патетики скверны»¹⁵⁶. «Тот, кому от природы дано якшаться с искусителем, всегда не в ладу с людскими чувствами, его всегда подмывает смеяться, когда другие плачут, и плакать, когда они смеются»¹⁵⁷.

Дьявол запретил Леверкюну то, что не является ни моральным, ни неморальным мотивом. Благодаря этому чувству Адриан мог бы из ледяного чистого субъекта вновь стать человеком, в этом случае радикальное зло должно было бы его оставить. Итак, по Манну, радикальное зло пребывает там, где действует идеальный субъект. Осознание этого тезиса и явилось теологическим убеждением Леверкюна. Именно этот тезис оказался ключевым для понимания феномена леверкюновской музыки, ее «квазицерковный», «культовый» характер — специфическое отражение извращенной субординации радикально злой воли. Музыкальные произведения «Чудеса Вселенной», «*Apokalypsis cum figuris*», «Плач доктора Фаустуса» — все это яркие свидетельства «союза с дьяволом». Например, в «Апокалипсисе» диссонанс выражает все высшее, благочестивое, духовное, тогда как гармоническое — мир ада, толкуемый как мир банальности и общепринятости (такое же толкование добра и зла как «тяжелых слов» у Ницше). Музыка Леверкюна соединяет «кровавое варварство» с «бескровной интеллектуальностью», т.е. постоянно вводит в горизонт чистого субъекта неправильно субординированные неморальные мотивы.

Жизнь Леверкюна Манн, устами Цейтблома, называет «обобщением отечественного национального опыта». Любопытно, что *дьявол* говорит о себе на страницах произведения как о «природном немце» с

¹⁵⁶ Манн Т. Доктор Фаустус.— С. 198.

¹⁵⁷ Там же.— С. 110.

характером космополита. Только немцы обладают, по мысли Манна, божественно глубоким содержанием и дьявольски точной формой одновременно. «У европейцев есть форма, у русских — содержание, а у немцев — и то, и другое», — говорит один из героев произведения. Особый параллелизм судьбы Германии в период второй мировой войны и творческой жизни Леверкюна не случаен. («Фаустовская воля к власти», т.е. радикальное зло немецкой культуры — это, по мнению **Шпенглера**, страшная «воля к мировому господству в военном, хозяйственном и интеллектуальном смысле»¹⁵⁸.) Идея «немецкой Европы», проистекающая из Лекверкюнова «одиночества», сверхчеловеческого интеллектуализма немецкого духа, есть особым образом трактуемый «космополитизм», а именно желание слиться с Европой через ее подчинение — это как раз тот «космополитизм», который приписывает себе с долей иронии дьявол и который относится к Леверкюну.

Трагический конец Адриана следует интерпретировать исходя из поражения Германии в войне. «Все, что жило на немецкой земле, отныне вызывает дрожь отвращения, служит примером беспросветного зла»¹⁵⁹. Рациональное утверждение, что власть должна принадлежать «целому» или, другими словами, что противоположностью буржуазной культуре и ее сменой является коллектив, не способно приносить плоды, т.к. в одночасье рожденный радикально злой идеальный субъект обречен на исчезновение. В «Докторе Фаустусе», кстати, идею о высшей миссии «коллектива» с явно национал-социалистическим смыс-

¹⁵⁸ Шпенглер О. Пруссачество и социализм.— Пг., 1922.— С. 74.

¹⁵⁹ Манн Т. Доктор Фаустус.— С. 320.

лом поддерживают, помимо Лейбница, также Фоглер, Унруз, Хольцшур, Брейзахер и др.— «люди науки, ученые, профессора»¹⁶⁰. Итак, *фаустовская тема* как тема радикального зла представляет собой основную идею, которую эксплицирует и разворачивает Манн в «Докторе Фаустусе».

Гегелевская трактовка данной темы имплицитно присутствует в *«Игре в бисер»* (1943) Германа Гессе. Здесь демонстрируется не столько особая историософская концепция, сколько ее фаустовские корреляты. В частности, поднимается тема интеллектуальной самодостаточности человека, который своей единственной целью полагает трансляцию знания и видит в этом свой долг, свою высшую миссию, хотя такая деятельность и не приносит ему земного счастья. Данная самодостаточность представляется Гессе особым национальным предназначением немцев. «Идея немецкой национальности не «национальный эгоизм», она базируется скорее на «этическом чувстве долга»¹⁶¹. Вместе с тем исторический процесс истолковывается как пребывающее в вечном становлении соединение истории «духа» (гегелевская категория, наиболее часто употребляемая Гессе) с политической историей, т.е. как особое единство мирской и духовной составляющих исторического процесса. Ведь только этим единством обеспечивается историческая трансляция всех свершений «духа».

Повествование в произведении посвящено главным образом Косталии — замкнутому сообществу, которое представляет собой особый образовательный

¹⁶⁰ Там же.— С. 324.

¹⁶¹ Виндельбанд В. Философия в немецкой духовной жизни 19 в. // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история.— М., 1995.— С. 302.

институт, единственной своей целью имеющий поддержание и сохранение традиций мировой культуры, т.е. «истории духа». Поэтому этот вымышленный Гессе институт напоминает платоновскую модель идеального полиса, все члены которого занимаются исключительно «теоретическим созерцанием». Каждый косталиец убежден в том, что духовный срез истории не совпадает с историей политической. Например, историк бенедиктинского ордена отец Иаков говорит Йозефу Кнехту, главному герою романа, что косталийцы создали себе «дистиллированную мировую историю», у которой «нет крови и нет действительности», — это исключительно духовная история, для которой существует только «вечное, плоское математическое настоящее».

Такая дистиллированная история репрезентируется посредством особой интеллектуальной процедуры, называемой *«игрой в бисер»*. Примером подобной игры может служить музицирование магистра музыки с маленьким Йозефом, когда с каждым разом добавлялся новый голос, обогащающий мелодию новыми оттенками. Эта процедура, протекающая по музыкальным и математическим правилам, имманентным образом открывает «свободу духа», показывая исторические этапы его самообразования. Главная особенность «игры в бисер» — сближение науки и искусства, гуманитарного и естественнонаучного знания. Игра строится на базе особого универсального языка, вбирающего в себя абсолютно все грамматики: философские, математические, художественные. «Эти правила, язык знаков и грамматика Игры, представляют собой некую разновидность высокоразвитого тайного языка, в котором участвуют самые разные науки и искусства, но прежде всего математика и музыка (или музыковедение), и кото-

рый способен выразить и соотнести содержание и выводы чуть ли не всех наук»¹⁶².

Посредством «игры в бисер» отображаются возможности эволюции всякого научного знания, а также история искусства и религии. В игровую партию условных знаков можно привлекать, наравне с математическими формулами или мелодией Моцарта, места из Библии или из литургических текстов. При этом игра не только охватывает все культурные памятники, но и определенным образом их упорядочивает, раскрывая истинную цель мирового процесса. На этом основании ее можно назвать гегелевским «абсолютным духом». «Подобно тому, как религиозные мыслители прежних времен представляли себе жизнь тварей живых дорогой к Богу и только в божественном единстве усматривали полную завершенность многообразного мира явлений,— примерно так же фигуры и формулы Игры, строившиеся, музицировавшие и философствовавшие на всемирном, питаемом всеми искусствами и науками языке, устремлялись, играя, к совершенству, к чистому бытию, к сбывшейся целиком действительности»¹⁶³. Духовная история отображена в «игре в бисер» изоморфным образом.

Поскольку предполагалось, что в Косталии индивидуальное сознание становится абстрактно всеобщим (в человеке проявляется «абсолютный дух»), институты частной собственности и брака там упразднены. Жесткая иерархия Косталии соответствует этапам растворения индивидуумов во всеобщем «духе». Однако Йозефу Кнехту открывается иной путь к истине.

¹⁶² Гессе Г. Игра в бисер / Пер. с нем. С.К. Алта.; Вступ. ст. Н.С. Павловой; Ил. И.Н. Мельникова.— М.: Правда, 1992.— С. 72.

¹⁶³ Там же.— С. 81.

Первый этап биографии Йозефа Кнехта связан с принятием косталийских ценностей. Кнехт поднимается по ступенькам «образования» и становится в итоге «магистром игры» (*Magister Ludi*). Второй этап ознаменован встречей с бенедиктинцем Иаковом, который обучает Йозефа новому взгляду на исторический процесс. По мнению отца Иакова, на реальную историю нельзя смотреть как на математический порядок «абсолютного духа». «Заниматься историей — значит погружаться в хаос и все же сохранять веру в порядок и смысл. Это очень серьезная задача... и, быть может, трагическая»¹⁶⁴. Трагизм истории заключен главным образом в том, что она не возникает без участия «греховного мира эгоизма и страстей». Однако в подлинных творениях духа все-таки содержится не столько его объективация, сколько его освобождение — освобождение от динамики страстей. Таким образом, целесообразно говорить о становлении в истории не «абсолютного духа», а «объективного духа», т.е. различных конгрегаций. *Конгрегации*, говоря словами Гессе, — «очень долговечные организации, где пытаются собирать, воспитывать и переделывать людей на основе их умственных и душевных качеств, воспитанием, а не евгеникой, с помощью духа, а не с помощью крови превращая их в аристократию, способную и служить, и властвовать»¹⁶⁵. Акцент в философии истории именно на социальных институтах, выполняющих роль конденсаторов духовных ценностей, впервые был сделан **Вильгельмом Дильтеем**, называвшим совокупность таких институтов вслед за Гегелем «объективным духом».

На третьем этапе Кнехт покидает Косталию. Этот шаг связан с его стремлением устранить разрыв меж-

¹⁶⁴ Там же.— С. 190.

¹⁶⁵ Там же.— С. 210.

ду мирской и духовной жизнью. Став частным учителем, единство культурной и политической истории он начинает теперь истолковывать как деятельность индивидуума по трансляции знания. Данная деятельность определяется как «прорыв из конечности в бесконечное». В этом противостоянии оторванной от жизни косталийской образованности Йозеф и обретает подлинный смысл образования, хотя в итоге трагически погибает.

Отступления в область литературы были проделаны нами для того, чтобы показать посленицшевскую динамику немецкой протестантской культуры — специфическую трансформацию (инициированную антропологическим поворотом) трансцендентальной сверхфилософии и трансцендентальной сверхкультуры, необозримое сооружение которых открывается в фаустовской теме, в теме голого интеллектуализма или долга перед разумом.

Усмотрение в трансцендентальном протестантизме за трансцендентальными категориями некоего объективного значения вызвало, как мы помним, аксиологизацию трансцендентальной философии. С другой стороны, эстетическая релятивизация этих категорий Ницше привела к самоотрицанию трансцендентального метода. «Место «автономии разума» заступил произвол «сверхчеловека» — вот путь, каким XIX в. пришел от Канта к Ницше. Этим определяется и задача будущего. Релятивизм — это отставка философии и ее смерть. Поэтому она может продолжить существовать лишь как учение об общеобязательных ценностях»¹⁶⁶. Единственным правомерным продолжением трансцендентальной философии, таким образом, оказывается теория ценностей, предложен-

¹⁶⁶ Виндельбанд В. От Канта до Ницше.— С. 435.

ная баденской школой неокантианства. Только в контексте этого направления оказалось возможным продолжить борьбу с «натурализмом просвещения», начатую когда-то Кантом, Фихте и Гегелем. Это стало побуждением к обоснованию нового типа философского знания, а именно представленного как философия истории.

Контрольные вопросы

- Почему трансцендентальная философия является, по Фейербаху, антропологией?
- Как Бубер выводит следующие понятия: трансцендентальное «я», трансцендентальное «ты», трансцендентальное «он», трансцендентальное «вы», трансцендентальное «они»? Какие библейские аналоги имеют эти понятия?
- Что такое воля к жизни? Почему она бессознательна? Как различает Шопенгауэр волю в качестве вещи в себе и волю в качестве явления?
- Каким образом трактуется эстетическая предметность у Ницше? Какая роль отведена в этой трактовке понятиям аполлоновское и дионисийское начала? Что представляет собой трагический миф?
- Что такое радикальное зло и автономия зла? Как эти понятия истолковывает Ницше?
- Как фаустовская тема отразилась в произведениях Т. Манна и Г. Гессе? Как ими понимается трансцендентальный субъект?

ГЛАВА 6. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ОПИСАТЕЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

Тема: Деонтологизация синтетического а priori представляет собой ключевую характеристику неклассической модели трансцендентальной философии. Тем не менее аксиологический аспект здесь сохраняется, более того, полагается наравне с логическим ключевым моментом в решении исходной задачи трансцендентальной философии — экспликации условий возможности познания. В результате этого синтетическое а priori получает феноменологическую трактовку в контексте определения трансцендентальных оснований науки, как гуманитарной (программы Дильтея и баденской школы неокантианства), так и естественной (программы Гербарта и марбургской школы неокантианства). Поскольку трактовка аксиологического аспекта синтетического а priori остается здесь в принципе прежней, данные подходы нельзя еще характеризовать как в полном смысле современные. Аспект неклассичности проявился здесь в том, что формы синтетического а priori стали устанавливаться уже не посредством дедуктивного построения содержательной логической системы, как у Канта или Гегеля, но путем индуцирования некоей описательной теории. Метафизическая логика выстраивается при этом как индуктивная система, так что нетавтологическое мышление представляется уже в виде подчиненного не дедуктивным, а индуктивным закономерностям. Гуссерль попытался углубить данную трактовку и пришел к заключению, что нетавтологическое мышление есть вообще формально беспредпосылочный поток, поэтому трансцендентальная философия не может выполнять функции органа ни для исторических, ни для естественных наук. В дальнейшем Хайдеггер будет утверждать, что трансцендентальная философия способна лишь пассивно описывать «здесь-бытие» (*Daŕein*), а потому она должна называться не иначе как онтологической герменевтикой.

Трансцендентальная методология исторических наук

1. Трансцендентальная философия как теория ценностей (Риккерт, Виндельбанд)

Ключевые слова: необходимость долженствования, рассуждающий субъект, абсолютная ценность, автономия желающего человека, логика истории, логика естествознания, генерализирующее образование понятий, индивидуализирующее образование понятий, всемирная история.



Генрих Риккерт

Историософская версия неклассической модели трансцендентальной философии впервые стала разрабатываться **баденской школой неокантианства**, ведущие представители которой — Риккерт и Виндельбанд. Ключевой вклад в новую версию трансцендентализма принадлежит **Генриху Риккерту**. Центральные его сочинения: *«Предмет познания»* (1892), *«Граница естественнонаучного образования понятий»* (1896), *«Науки о природе и науки*

о духе» (1899) и *«Философия истории»* (1904). Риккерт связал описательный характер философии с теорией ценностей и на этой основе стал рассматривать трансцендентальную философию в качестве органа исторических наук. Как и другие представители трансцендентализма, Риккерт полагает, что всякое познание должно быть содержательным; следовательно, всякое убеждение, доставляемое познаванием, должно основываться на чувстве и не вступать в противоречие с его

данными. Отсюда акт познания представляет собой *признание ценности чувства*; а значит, познание есть «процесс признания или отвержения» данной ценности, т.е. строится на утвердительных и отрицательных суждениях. Сводится ли в таком случае исключительно к чувственным данным их логическое обсуждение, состоящее в утверждении и отрицании? Любое представление, подчеркивает Риккерт, является текучим и моментальным. Например, представление дерева возникает при непосредственном зрительном контакте с ним, однако мой взгляд долго не задерживается на дереве, перед моим взором непрерывно возникают другие предметы. Тем не менее, высказывание «данный предмет есть дерево» имеет «длящееся значение», поскольку оно выходит за пределы непосредственного чувственного контакта. Таким образом, этим суждением высказывается нечто вневременное, поэтому оно сопряжено с чувством удовольствия от независимого восприятия соответствующей вневременной ценности. В суждении отражается *вера во вневременное значение*. По словам Риккерта, при всяком суждении «логическое обсуждение» превращается в «гедоническое».

Характер безусловной необходимости суждению придает чувство, в нем утверждаемое. Такая необходимость должна присутствовать во всяком суждении. Тем не менее она не является «необходимостью принуждения», т.е. такой, которая выражает результат обусловленности суждения представлением. Скорее можно сказать, что это «необходимость признания», или точнее — необходимость признания той ценности, которая и образует вневременное суждение. Данный вид необходимости Риккерт также называет «*необходимостью долженствования*». «Она выступает по отношению к рассуждающему как *императив*, оправдание которого мы признаем в процессе суждения и кото-

рый мы воспринимаем известным образом в нашей воле. Но отсюда получается решающее воззрение: то, что руководит моим процессом суждения и, следовательно, моим познаванием, есть непосредственное чувство, что я должен рассуждать так, а не иначе»¹⁶⁷. Например, я созерцаю зеленое дерево и произношу: «Дерево есть зеленое». При этом я не представляю дерево сущим как зеленое, поскольку я вижу просто зеленое дерево. Следовательно, в «логическом суждении» «дерево есть зеленое» имеет место не комбинация представлений, а признание требования («императива») утверждать соотношение «дерева» и «зеленого». На этом основании истинность суждения покоится не на соответствии реальному бытию, а на соблюдении долженствования.

Долженствование всегда сопутствует любому нашему суждению, задавая саму его возможность, и именно его следует считать *трансцендентальным условием нашего познания*. Кроме того, долженствование должно рассматриваться и в качестве трансцендентного (невыразимого) — в силу того обстоятельства, что предметом трансцендентального познания выступает трансцендентное, всегда проблематичное. Я ведь не вижу самого долженствования, но я вижу феномены благодаря нему. Итак, истинность придается суждению адекватным обращением к трансцендентному долженствованию, хотя вне суждения долженствование встретить нельзя. Теоретическое сознание (нетавтологическое мышление) есть «*рассуждающий субъект*», который в своих суждениях прибегает к трансцендентным ценностям; следовательно, в качестве незримого предмета,

¹⁶⁷ Риккерт Г. Введение в трансцендентальную философию. Предмет познания // Риккерт Г. Философия жизни: Пер. с нем.— К.: Ника-Центр, 1998.— С. 87.

с которым он вынужден соотносываться, выступает вневременное долженствование. Это трансцендентное долженствование является *абсолютной ценностью*, т.е. всецело доопытной, лишенной всего эмпирического, но, вместе с тем, априорно обуславливающей всякий опыт. Абсолютное долженствование, или долженствование как таковое, имеет в качестве субъекта не человеческую волю, а конституирующую ценности *волю* вообще. Познание всецело зависит от оценочного решения воли; стало быть, тот, кто становится на путь познания, «уже принял решение повиноваться совести и долгу». Отсюда следует, что логическая автономия субъекта превращается на деле в его моральную автономию, поскольку она покоится на *автономии желающего человека*. Теоретический субъект, как и практический, обязан добровольно следовать императивам долга и подчиняться моральным ценностям. «Да, можно прямо-таки сказать, что логическая совесть есть только особая форма этической совести вообще»¹⁶⁸.

Философия, таким образом, не является ни описательной, ни объясняющей наукой, она исследует условия возможности необходимых и общеобязательных оценок. Для этого она должна связывать ценности с действительностью, т.е. истолковывать *смысл*. Смысл (Sinn) акта переживания или оценки есть действительное значение (Bedeutung) для ценности, тем самым он связывает и опосредствует царство ценности и царство действительности. Только после прояснения смысла как такового философия может приступить к вскрытию единого общего смысла многообразного человеческого существования.

По мнению Риккерта, философское знание как теория ценностей включает три одинаково важные дис-

¹⁶⁸ Там же.— С. 158.

циплины: (1) логику исторической науки, (2) учение о принципах исторической жизни, (3) всеобщую историю.

Логика некоторой конкретной науки призвана учитывать, в первую очередь, те задачи, которые та перед собой ставит, поэтому специфика *логики истории* проистекает из особенностей телеологии исторической науки. Ей противостоит телеология естествознания. Формальные особенности целей, преследуемых познающим субъектом, вызывают два вида образования понятий. В первом случае мы имеем *генерализирующее образование* понятий, что отвечает духу естествознания. Источник его — в стремлении разума фиксировать повторяющиеся явления и процессы, некоторые общие феномены, хотя ничто в мире на самом деле в точности не повторяется. Генерализация превращает объекты в экземпляры общего родового понятия. Эти экземпляры вполне взаимозаменяемы, причем без какого-либо ущерба содержанию общего понятия, несмотря на то, что объекты сами по себе никогда не могут быть равными. Однако возможен и иной подход к пониманию действительности, а именно когда в предмете выделяется нечто особенное, его отличительное качество. Такой вид образования понятий Риккерт называет *индивидуализирующим*, и именно в нем видит сущность исторического познания. Не следует смешивать индивидуальность некоей вещи в качестве предмета научной телеологии с индивидуальностью вещи самой по себе, поскольку данная индивидуальность в той же мере, что и общее родовое понятие, есть не что иное, как продукт нашего понимания действительности.

Таким образом, чувственный материал может преобразовываться двумя различными способами абстрагирования и логико-теоретической обработки. В свою очередь, две разновидности логической формы знания детерминируют появление двух альтернативных логик

науки: *логики естествознания и логики истории*. Предмет генерализирующей логики соответствует предмету общей логики (в кантовском смысле), тогда как предмет логики индивидуализирующей — предмету логики трансцендентальной. При этом, что принципиально важно, обе логики являются сугубо описательными, т.е. отличаются не характером логических законов (они как раз являются общими), но принципами соотнесения понятий.

Различие этих принципов, будучи результатом двух специфических рядов (генерализирующего и индивидуализирующего) их образования, выражается в следующем логическом свойстве. Историческая наука не просто предлагает содержательную индивидуальность изучаемых ею предметов, но и конструирует систему скоординированных понятий с индивидуальным содержанием, где на любом уровне общности имеет место все та же единичность, но уже с большим единством («общая» историческая связь и есть не что иное, как само историческое целое, а отнюдь не система общих понятий»¹⁶⁹). Структура исторического знания обусловлена стремлением понять исторический предмет «как единое целое, в его единственности (*Einmaligkeit*)», т.е. и как единое, и как единичное. Единичность целого обнаруживается потому, что в историческом процессе причина, как и действие, индивидуальны, поскольку в нем всегда появляется нечто новое. Именно поэтому, обобщая единичные события, мы, тем не менее, получаем единичные понятия различного уровня общности. В сравнении с содержанием своих частей понятие целого оказывается богаче содержанием.

Но если в индивидуализируемых понятиях объем и содержание являются прямо пропорциональными, то в генерализируемых понятиях, как мы знаем из ло-

¹⁶⁹ Риккерт Г. Философия истории // Там же.— С. 178.

гики, они обратно пропорциональны друг другу. В логике естествознания общие понятия всегда беднее содержанием, чем подчиненные им экземпляры, поскольку в них устранена связь между содержанием объекта и нашим интересом к нему. При генерализирующем познании чем более общим по объему будет понятие, тем слабее его связь с ценностью. В исторических же понятиях, на всех уровнях сложности, привлекается точка зрения той или иной ценности. Однозначная привязка к определенной ценности и высвечивает индивидуальность, неповторимость объекта в его понятийном отображении, полагая его значимость в некотором историческом горизонте.

Через соотнесение с ценностями выявляются существенные и несущественные элементы чувственного мира, что протекает в соответствии с общим принципом разделения действительности на объекты, обладающие ценностью или лишенные таковой. Так, части целого, которые не имеют особого значения для характеристики его индивидуальности, попросту игнорируются историком. Исторический материал рассматривается историком всегда выборочно. Любые *ценности* следует считать априорными, т.к. они заранее предполагаются в индивидуализировании объекта, априорно обуславливая его исторический горизонт. Благодаря ценностям раскрывается смысл истории.

Возможно ли отвлекающееся от ценностей рассмотрение истории? Как известно, для анализа исторических процессов социологи предлагают использовать логику естествознания. Но, как отмечает Риккерт, им так и не удастся выработать подлинные «законы» истории (генерализируемые отношения), т.е. соединить в одну безусловную всеобщность два общих понятия, которые верифицировались бы на историческом материале. Например, закон трех стадий Конта оказывается толь-

ко «формулой ценности», а не сочетанием генерализируемых понятий. В той же степени и материалистическое понимание истории марксистов основывается на особых ценностях, «найденных под углом партийно-политической точки зрения»¹⁷⁰. Победа пролетариата в его борьбе с буржуазией рассматривается в марксистской философии истории в качестве «центральной абсолютной ценности». При этом экономической жизни приписывается роль главного исторического фактора, т.к. основным моментом истории провозглашается «борьба за экономические блага».

Таким образом, социологи все-таки прибегают неосознанно к произвольному предпочтению одних ценностей другим. Чтобы быть критической наукой, *философия истории* должна стать осознанным учением о ценностях, которые сообщают единство «историческому универсуму» и, вместе с тем, дифференцируют его в единичных понятиях с индивидуализируемым содержанием. «*Историческим универсумом*» Риккерт называет «самое обширное, какое только можно мыслить, историческое целое, понятое индивидуализирующим образом»¹⁷¹. В свою очередь, учение о ценностях есть не что иное, как учение о принципах исторической жизни, поскольку ценности, определяющие течение любых духовных процессов, реализуются и в формах культуры, и в формах истории одновременно.

Изучением всех *принципов исторической жизни*, т.е. изучением «исторического универсума», занимается всемирная история. Христианское понимание *всемирной истории* как ценностного знания на определенном этапе сменилось радикальным скептицизмом, вызванным идеями Бруно и Коперника о пространствен-

¹⁷⁰ Там же.— С. 184.

¹⁷¹ Там же.— С. 212.

ной бесконечности мира и его временной безграничности. Однако, по замечанию Риккерта, «коперниканский поворот» Канта снова вернул всемирной истории статус ценностного знания — «теперь опять все «вращается» вокруг субъекта»¹⁷². Трансцендентальная философия поколебала основы просвещенческого натурализма, который не усматривал в историческом никакого смысла. Философия Фихте и Гегеля позволила «подвергнуть философскому обсуждению... весь исторический процесс» благодаря созданной ими системе безусловных ценностей, которые могут служить критерием абсолютно любых культурных ценностей. На возможное возражение, что такая система описывает телеологически и ценностно ориентированный «метафизический мир», Риккерт отвечает, что философия истории, будучи специфическим вариантом трансцендентальной философии, вовсе не обязана идти дальше системы ценностей и переходить к некоей трансцендентальной реальности. Оставаясь в рамках философии истории, вполне можно избежать учения о метафизических трансцендентных сущностях, т.е. избежать их онтологизирования.

Итак, место трансцендентальной теории как дедуктивной науки у Риккерта заняла особая индуктивная наука, строящаяся на описании ценностей. Произошло тем самым размежевание, во-первых, с классической моделью трансцендентализма, где трансцендентальное движение представлялось или в качестве умозаключения из высших принципов (философия тождества), или как исходящее от абсолютного бытия (трансцендентальный протестантизм), во-вторых, с неклассическими системами Гербарта и марбуржцев, экстраполирующих на трансцендентальный анализ методы математики. Поток синтетического *a priori* стал рассмат-

¹⁷² Там же.— С. 230.

риваться как логически беспредпосылочный (по Риккерт, систематической логикой может быть только логика генерализирующая, но на ее основе нельзя ведь упорядочить индивидуализируемые понятия). Иными словами, сущее детерминируется культурными ценностями, а не логическими понятиями. Подобная имманентная дескриптивность трансцендентального анализа определила лицо нового этапа трансцендентализма, среди представителей которого могут быть названы Дильтей (вспомним его идею описательной психологии), Гуссерль (с описательным характером трансцендентальной феноменологии) и др.

Контрольные вопросы

- Почему любое суждение образуется благодаря вере во вневременное значение? Какую роль в образовании суждения играет ценность? Почему всякое суждение представляет собой императив?
- Что такое автономия желающего человека и почему логическая совесть есть не более чем разновидность этической совести? Кто, по мнению Риккерта, является трансцендентальным субъектом (неавтологическим мышлением)?
- Чем отличается логика истории от логики естествознания? Соответственно чем отличается индивидуализирующее образование понятий от генерализирующего?
- Что выступает в качестве предмета всемирной истории?

2. Критика исторического разума (Дильтей)

Ключевые слова: жизнь, описательная психология, критика исторического разума, формальные категории, реальные категории, автобиография, историческая картина, виды понимания, виды высказывания, объективный дух.



Вильгельм
Дильтей

Как и баденцы, **Вильгельм Дильтей** убежден, что трансцендентальная философия является органом исторических наук, но доказывает это иным способом. Свою трактовку трансцендентализма он излагает главным образом в двух трудах: **«Введение в науки о духе. Критика исторического разума»** (1883) и **«Описательная психология»** (1894). Главная задача трансцендентальной философии, согласно Дильтею,— нахождение высшего трансцендентального основания нетавтологического мышления, т.е. такого беспредпосылочного начала, которое обеспечивало бы саму его возможность.

В процессе этого поиска Дильтей обнаруживает, что таким началом должна быть признана *жизнь* как то, что изначально дано в поле своих саморепрезентаций. Жизнь есть нечто общее всем духовным предикатам, хотя сама по себе она и является чем-то дологическим. В этой своей беспредпосылочной данности жизнь и оказывается трансцендентальным условием познания. В то же время, будучи объектом (регулятивным принципом), жизнь есть и подлинно трансцендентное, а потому Дильтей и говорит о «загадке жизни». Соответственно, являясь условием обнаружения любых духовных предикатов, жизнь представляет собой основание любых эволюционных рядов, как каузальных, так и телеологических. Следовательно, ее необходимо рассматривать в качестве предмета как «наук о природе» (*Naturwissenschaften*), изучающих каузальные связи, так и «наук о духе» (*Geisteswissenschaften*), изучающих телеологические связи.

Поскольку гносеологическим субъектом может стать только такое существо, которое пребывает внутри рефлекслируемых саморепрезентаций жизни, Дильтей называет его «*воляще-чувствующе-представляющим существом*». Именно посредством воли, чувства и представления понятия наполняются «жизненным» смыслом. В методе гуманитарных наук жизнь, таким образом, открывается в своей непосредственности — в нем слиты воедино понятия и переживания. Вследствие этого, только в контексте данных наук может быть прояснена логическая структура нетавтологического мышления.

В темпоральных единствах понятий и переживаний отражается историческое развитие субъекта. Описать их тесное взаимодействие можно, полагает Дильтей, лишь в рамках особой науки — так называемой «*описательной психологии*», предмет которой — изучение «внутренней сущности душевной жизни», когда природа человеческой психики рассматривается как самопрограммирующаяся на дологическом уровне душевная жизнь^с. Закономерное в душевной жизни проявляется, во-первых, как единообразное в линиях изменений, т.е. как повторяемость общих ходов различных жизненных потоков, что постигается посредством ассоциации или апперцепции, во-вторых, как психическая структура, обусловленная средой и целесообразно, в свою очередь, воздействующая на эту среду, в-третьих, как волевые действия, исходящие из определенной ценности жизни. Три аспекта закономерного в душевной жизни составляют *принципы действий*, или целевые ряды, приводимые в связь еди-

^с В отличие от описательной «объяснительная психология» изучает «внешнюю сущность душевной жизни» — занимается объяснением тех или иных манифестаций индивида.

ным мыслящим сознанием. Если структура духовной жизни субъекта сохраняет подобие самой себе, то целевые ряды, из которых она состоит, участвуют в образовании исторически меняющихся систем культуры. В *«Критике исторического разума»* Дильтей и исследует то, каким образом структура духовной жизни субъекта делает возможным познание духовной (исторической) действительности.

Данную критику Дильтей выстраивает на основе выделения чистых априорных понятий, обуславливающих любую познавательную деятельность. Вслед за Кантом эти понятия Дильтей называет категориями. Следует напомнить, что *категориями* считаются те логические формы предикатов, которые отражают способы постижения предмета. Если способы логической обработки чувственного содержания определяют рассматриваемое содержание извне, то чистые понятия являются формальными, если же эти способы определяют исследуемый предмет изнутри, то — реальными. В отличие от формальных реальные понятия обнаруживаются как априорные основания внутренней телеологии самих вещей. Например, чистое понятие необходимости — формально, а чистое понятие свободы — реально. Таким образом, *формальные категории* выступают в качестве априорной формы высказываний о действительности, *реальные же категории* непосредственно участвуют еще и в априорном преобразовании действительности. Последний вид категорий Дильтей называет также *духовными чистыми понятиями*. Они, выполняя функцию реального, а не формального единства, связывают темпоральные индивидуальные переживания в некоторый единый реальный поток. Поток жизни как высшая реальная категория именно поэтому в полной мере непостижим (невыразим посредством формальных катего-

рий), ибо он есть не объект, а субъект любой целесообразности, включая мыслительную деятельность,— изнутри определяет любое содержание. Примеры формальных категорий, которые приводит Дильтей, следующие: единство, многообразие, равенство, различие, степень и отношение. Данный список впервые мы встречаем еще у Канта. Дильтей при этом подчеркивает, что посредством этих категорий вполне можно осуществить критику чистого разума, что и было успешно проделано кенигсбергским мыслителем, но все эти чистые понятия не позволяют осуществить критику исторического разума. Ведь они являются трансцендентальными условиями, делающими возможным понимание и познание в равной мере в науках о духе и в науках о природе, не затрагивая действительной телеологии этих наук. Но факты духовной жизни не выводимы из фактов природного порядка, как и факты природного порядка — из фактов духовной жизни. Соответственно необходима экспликация реальных чистых понятий. К решению данной задачи и сводится предлагаемая Дильтеем критика исторического разума.

Итак, реальные категории призваны отражать подлинную телеологию исторических наук. Поток жизненных переживаний как своеобразная историческая телеология непосредственно структурируется такими реальными категориями, как ценность, цель и значимость. Следовательно, на этих категориях и должна строиться вся критика исторического разума. *Ценность* конституирует настоящее, *цель* — будущее, *значимость* — прошлое. В осмыслении потока переживаний исходной в методологическом и онтологическом отношении является *автобиография*. Пределом суммы автобиографий служит *историческая картина*. Если автобиография считается Дильтеем первич-

ным уровнем потока переживаний, первичным телеологическим комплексом, состоящим из ценностей, целей и значимостей, то историческая картина замыкает и охватывает собой любые возможные автобиографии и есть высшая априорная конструкция, складывающаяся из реальных категорий.

Всевозможные автобиографии, как и историческую картину в целом, следует постигать посредством актов понимания, телеология которых имманентна рассматриваемому жизненному потоку — изучаемой автобиографии. Иными словами, понимание призвано в понятийной форме воспроизводить жизненный поток на базе тех реальных категорий, которые участвовали в априорном задании рассматриваемого потока. Например, если во времена Французской революции автобиографии многих людей конституировались ценностью и целью «свобода, равенство и братство», то для понимания самого исторического события свершившейся революции необходимо привести реальные категории понятийного аппарата историка во взаимно однозначное соответствие с реальными категориями, непосредственно участвующими в определении исследуемого потока автобиографий, или иначе, необходимо «понять» вышеназванную ценность и цель, непосредственно конституирующую эти автобиографии. В зависимости от того, насколько полно и достоверно отражаются изучаемые историком жизненные проявления в структурах его понимания истории, различаются и уровни собственно *понимания*.

На начальном уровне понимание является совокупностью понятий и суждений об исторической жизни, в которых фиксируется значимость понимания исторического события независимо от контекстуальных отсылок к месту, времени и конкретному лицу. На сле-

дующем уровне понимание протекает как совокупность выявленных высказываний-намерений нечто совершить. В них выражается состояние душевной жизни, предполагающее в известный момент определенный поступок, хотя как таковые эти высказывания еще и оторваны от живой ткани жизненного потока. И наконец, на своем высшем уровне понимание проявляется как переживание, получившее соответствующее выражение в исчерпывающем виде, когда априорная форма высказывания уже неотделима от априорной формы потока переживаний — отныне реальные категории у них одни и те же. В соответствии с названными тремя уровнями понимания различаются и *виды высказываний*. Высказывания первого типа могут быть истинными или ложными, второго — действительными или недействительными, третьего — правдивыми или неправдивыми. В суждениях всех трех типов подлежащие столь же всеобщие, как и сказуемые, поскольку априорной формой данных высказываний являются реальные категории, у которых объем и содержание не обратно, а прямо пропорциональны друг другу. Обратно пропорциональными объем и содержание должны быть только у формальных категорий. Стоит отметить, что данное своеобразие (*Merkmürdigkeit*) приписывали духовным чистым понятиям и Гегель, и Риккерт, с той лишь разницей, что, по Гегелю, любые понятия обладают свойством обратной пропорциональности объема и содержания, по Риккерту же, им обладают только индивидуализируемые понятия, поскольку генерализируемые понятия всегда имеют объем и содержание, обратно пропорциональные друг другу.

На основе понимания другого человека с его особой автобиографией окончательно связывается многообразие, преднаходимое в интересующей нас авто-

биографии, с априорной формой, лежащей в основе этого многообразия, т.е. комплекс реальных категорий жизненного потока другого человека получает свою исчерпывающую экспликацию. В процессе понимания мы движемся, таким образом, от отдельных проявлений жизни к ее цельности, что и позволяет Дильтею назвать понимание *индуктивным выводом*. Однако историческая картина — это совокупность всех возможных автобиографий. Поэтому понимание призвано выявить не только отдельные комплексы реальных категорий, но и любые комбинации чистых понятий. По Гегелю, все мыслимые комбинации реальных категорий (их он называл спекулятивными понятиями) осуществляются в абсолютном духе. Дильтей же отмечает, что высший предел комбинаций духовных чистых понятий укоренен в жизненном потоке, так что термин «абсолютный дух», акцентирующий интеллектуальную чистоту и независимость от всего эмпирического, не является удачным. Более предпочтительным Дильтей считает другое понятие гегелевской философии — понятие объективного духа, и, вслед за Гегелем, говорит: *объективный дух* составляют «органические общности понимания», постоянно объективирующиеся в чувственном мире. Если субъективный дух^d имеет в потоке переживаний изначально установленные границы, обусловленные, к примеру, конечностью человеческого существования, то для объективного духа такие границы отсутствуют. В нем органически слиты прошлое и настоящее различных форм переживаний, распадающихся на стили жизни, формы общения, целевые отношения, обычаи, право, религии, государство, искусство, науку, философию и т.д. Объективный дух является

^d Имеется в виду человек как целостный жизненный поток.

подлинной телеологией исторических наук, стало быть, и непреодолимой границей исторического разума, что и составляет его критику.

Заметим, что Дильтей отчасти реанимирует гегелевскую трактовку философии истории, неклассичность же его анализа проявилась в том, что под априорной формой исторической картины здесь понимается уже не логическая структура, а структура понимания, которую можно лишь описать, но не дедуцировать. Если у Гегеля исторический процесс трактуется как последовательность непрестанно усложняющихся и совершенствующихся синтетических выводов, пределом понимания считается абсолютный дух, то у Дильтея исторический процесс — это последовательное усложнение форм понимания и его пределом провозглашается уже дух объективный.

Контрольные вопросы

- Если жизнь является первичным понятием трансцендентальной философии Дильтея, то что тогда является в ней трансцендентальным субъектом?
- Что изучает описательная психология и что изучает критика исторического разума?
- Что представляют собой категории и каковы их виды?
- Какие виды понимания и соответственно виды высказывания перечисляет Дильтей? Почему понимание есть индуктивный вывод?
- Что такое объективный дух по Дильтею?

Трансцендентальная методология естественных наук

1. Трансцендентальный реализм (Гербарт)

Ключевые понятия: «правило о ходе обработки понятий», элементарные суждения, реал, напряженность, сумма задержки, остаток, подлежащее, сказуемое, логический идеал.

Релятивизация трансцендентальных понятий, осуществленная Ницше и вызвавшая к жизни историко-философскую версию трансцендентальной философии, не затронула лишь одно направление трансцендентализма, предложившее не аксиологический, а скорее некий естественнонаучный подход к проблеме априорного синтеза в рамках неклассического трансцендентального анализа. Наиболее ярко эти идеи проявились у **Иоганна Фридриха Гербарта**. В своих основополагающих работах — **«Основные моменты метафизики и логики»** (1807) и **«Общая метафизика с началами философского учения о природе»** (1828—1829) — Гербарт провозглашает единственным источником всякого знания элементарные понятия, постигаемые чувствами. Вся задача трансцендентальной философии сводится соответственно, как и у Канта, к нахождению способов обработки таких понятий. Вместе с тем реальное, по мнению Гербарта, может мыслиться только в форме бытия, свободного от противоречий. Поэтому если некоторая предметная видимость, обнаруживаемая в опыте, несет в себе какие-либо противоречия, то это означает, что выделенный фрагмент мира вещей не был в достаточной мере подвергнут рациональной обработ-

ке, другими словами, познающий субъект еще не сумел вычленить те *первичные понятия*, которые лежат в основе любого возможного знания. Так, в обычном некритическом суждении, описывающем определенное состояние дел, имеет место приравнивание одного понятия, например a , другому, например b : « a есть b » ($a = b$). Подобная поверхностная интерпретация логических отношений вступает в противоречие с законом тождества. Суждение же вида $a_1 : a_2 = b$, где a_1 и a_2 — отдельные экземпляры подлежащего, b — сказуемое, лишено данного недостатка. Отсюда Герbart выводит «*правило о ходе обработки понятий*». Если в опытном понятии содержится некоторое противоречие, то его следует разложить на видовые понятия a_1 и a_2 таким образом, чтобы их отношение оказалось равным сказуемому b . В этом случае противоречивое суждение « $a = b$ и $a \neq b$ » будет устранено, а понятия a_1 и a_2 станут выполнять роль элементарных понятий. Например, суждение $a = b = c = d$, в соответствии с которым одной вещи приписывается целый класс свойств, преобразуется в ряд *элементарных суждений*: $a : a_1 = b$, $a : a_2 = c$, $a : a_3 = d$. (Свойство вещи в результате понимается исключительно как отношение к некоторой вещи.)

Данный метод обработки понятий Герbart называет «*дополнением*», т.е. логической операцией по указанию отношений, в силу которых одно понятие необходимо предполагает другое. Класс далее неразложимых в процессе обработки понятий Герbart рассматривает как совокупность простых и неизменных субстанций, или «*реалов*». В категории «реала» Герbart соединяет лейбницевскую «монаду» и кантовскую «вещь в себе». Так, становление в предметном мире Герbart объясняет тем, что «реалы» вступают в различные вза-

имосвязи, сменяющие друг друга. При этом моментальное изменение представляет собой реакцию одного «реала» на воздействие другого при стремлении сохранить собственные качества. Например, *представление* — это реакция самосохранения «реала» души, направленная против иных «реалов». По типу реакции, изучаемой той или иной философской наукой, Гербарт различает *эйдолологические дисциплины* (психологию) и *синехологические* (натурфилософию). Эйдолология исследует опыт души об остальных «реалах», синехология — принципы взаимодействия внешних «реалов» между собой. По своему назначению и методам синехология близка современной Гербарту механике.

Можно сказать, что отличие трансцендентальной программы Гербарта от кантовской сводится к своеобразному решению проблемы исходной нелогичности суждений вида $a = b$. Кант данную нелогичность, состоящую в нарушении закона тождества, устранял посредством введения и обоснования нового неэкстенционального (неколичественного) логического отношения, названного им *синтетическим a priori*. Гербарт же стремился решить эту проблему с помощью количественных методов математики. Именно поэтому он не просто высоко оценивал роль математического знания, но и наделял математику статусом подлинного органа всего научного знания, включая психологию, педагогику и другие «науки о духе» (*Geisteswissenschaften*). «Все сделанное великими умами всех времен, чтобы выразить очертания [реальных процессов] посредством понятий, собрано в великой науке — математике. Следовательно, для этой цели педагогика прежде всего должна исследовать сокровища математики, если не хочет под-

вергаться опасности и истощать свои силы в бесплодных усилиях»¹⁷³. Критики Гербарта были едины в мнении, что в «науках о духе», в частности в педагогике и в психологии, могут исследоваться лишь качественные, но никак не количественные отношения. Однако они забывали, что «математическая возможность применения» базируется не столько на самих величинах, т.е. на количестве, сколько на методе, в котором «качество» может быть легко переименовано в «количество» с некоторой «степенью», исчисляемой в рамках теории вероятностей. Таким образом, вычисляя «дух» как некоторый заданный процесс, в частности рассматривая процесс образования, мы имеем возможность его количественно-качественного измерения.

В работах по психологии, а именно в *«Учебнике психологии»* (1816) и в *«Психологии как науке, новому обоснованной с помощью опыта, метафизики и математики»* (1824—1825), Герbart отказывается от традиционного учения о душевных способностях, сторонником которого был Кант, и предлагает использовать математические методы для точного описания психических феноменов. Он впервые начинает рассматривать эти феномены как результат комбинации некоторых элементарных процессов. *Душа*, будучи «реалом», не заключает в себе никаких способностей; не имея пространственно-временного положения, она лишена каких бы то ни было характеристик. Спонтанно возникающие представления обеспечивают самосохранение души при столкновении с другими «реалами», поэтому *представления* Герbart считает единственной элементарной функцией души.

¹⁷³ Герbart И.Ф. *Идея азбуки зрительного восприятия Песталоцци*// Герbart И.Ф. *Избранные педагогические сочинения*. Т.1.— М., 1940.— С. 298.

Через представления душа обретает свои исходные характеристики, которые к тому же могут быть количественно измерены. Иными словами, душевная жизнь индивида представляет собой статистически описываемый ряд представлений.

Каждое представление стремится, благодаря своей «напряженности», сменить другое, делая его предыдущим, что в итоге и составляет непрерывный ряд следующих друг за другом представлений. Математически измерить этот процесс теоретически возможно через вычисление «суммы задержки» двух противоборствующих представлений, противостоящих друг другу в течение одного мгновения. Например, пусть даны два представления a и b . «Сумму задержки» должно составить значение «или a , или b ». Предположим, что по интенсивности $a > b$. Тогда «сумма задержки» равна по величине b . Если помимо самого напряженного a даны еще b, c, d, \dots, n , то «сумма задержки» равна $b + c + d + \dots + n$. Таким образом, отношение задержки есть $b : a$. Каждое представление теряет тем меньше «суммы задержки», чем большей «напряженностью» оно обладает. Потеря этой суммы измеряется посредством следующей закономерности. Сумма чисел отношения противоборствующих представлений относится к каждому отдельному числу отношения точно так же, как «сумма задержки» в виде делимого относится к каждой части:

$$(a + b) : b \text{ и } (a + b) : a = b : b^2 / a + b \text{ и } b : ab / a + b.$$

Поскольку b обратно пропорционально a , остаток от a (его интенсивность) будет $a - b^2 / a + b$, а остаток от b будет $b^2 / a + b$. Подобные остатки выражают степени сохранившейся интенсивности представлений, после того как задержка привела «действительное представление» к состоянию одного лишь «стремления к представлению», т.е. когда представление оказалось

вытесненным из сознания. Нижняя ступень, на которой представления осознаются, называется «*порогом сознания*», а совокупность одновременно действующего «представления» — собственно «*сознанием*».

Если два представления a и b были задержаны, то их остатки c и d оказались слиты («неполно соединены»). Вместе с тем предполагается, что под воздействием a и b друг на друга степень их задержки возрастает — они оказывают друг другу «помощь». Тогда помощь со стороны a имеет силу, равную c . Эта сила присваивается b в отношении $c : b$. В таком случае b получает от a помощь cd / b , в то время как a получает от b помощь cd / a .

«Сумма задержки» имеет определенную скорость и протекает во времени. Представление, погружаемое в данное мгновение, пропорционально и этому мгновению и этой необходимости погружения. Если \mathfrak{C} есть «сумма задержки», σ — задержанное в течение времени t , то

$$(\mathfrak{C} - \sigma) dt = d\sigma,$$

т.е. в каждое мгновение скорость погружения «суммы задержки» настолько велика, насколько велико еще незадержанное количество этой суммы. Отсюда, посредством интеграции,

$$t = \log \text{Const} / \mathfrak{C} - \sigma.$$

Если $t = 0$ и $\sigma = 0$, то $t = \log (\mathfrak{C} / \mathfrak{C} - \sigma)$, а $\sigma = \mathfrak{C}(1 - e^{-t})$, т.е. погружающееся пропорционально еще не задержанному количеству представлений.

По мнению Гербарта, такая математическая экспликация отношений между представлениями охватывает абсолютно всю психическую жизнь: «Все без

исключения наши представления подчинены законам задержки, слияния и т.д. Они могут образовывать местопребывания чувства, стремится кверху, как желания, и т.д.»¹⁷⁴ Количественно измеряемые ряды представлений образуют все духовные органы. *Душа* вечна только потому, что ни одна из постепенно образованных связей представлений не может снова разорваться. Духовная возбуждаемость, являясь единственной причиной активности человека, имеет начало или в самих представлениях, или в их «напряженности», или в организме.

Свои разработки в области созданной им «математической психологии» Герbart также экстраполирует на логику и педагогику.

Образование понятий вытекает из прогрессирующего полагания *подлежащего* посредством множества таких суждений, как *Э* есть *a*, *Э* есть *b*, *Э* есть *c*, *Э* есть *d* и т.д. В этих суждениях *Э* принимается не одно и то же, а в качестве такого, которое соединяет в себе исключаящие друг друга *a*, *b*, *c*, *d*... Данные представления сливаются в зависимости от степени противоположности, в результате возникает отношение между родом *Э* и его видами. Чем более дифференцированным представляется ряд, тем легче дать *определения* понятиям — тем проще задать их содержание через объем. Для этого каждый признак определяемого понятия должен занимать отведенное только ему место в одном из рядов представлений. Подлежащее представляет собой «свернутый» (*eingewickelt liegen*) ряд представлений, а *сказуемое* — его разворачивание. В суждениях обозримые соединения признаков разрушаются, т.к. признаки берутся и как многое, и как нечто

¹⁷⁴ Герbart И.Ф. Учебник психологии // Герbart И.Ф. Психология. 1895.— С. 281.

единое. В этом заключается, по выражению Гербарта, «метафизическая пропасть», неразрешимая проблема субстанции. В суждениях используются общие понятия, которые не могут быть выражены через ряды представления. Они мыслятся только при помощи своего содержания, в отрыве от объема. Образуются же они на основе общих впечатлений (*Seßammteindrücke*) о сходных предметах. В данных впечатлениях встречаются исключительно такие соединения, в которых рассматривается сходное в частных представлениях и игнорируется разнородное в них, причем сами соединения образуют необозримый временной ряд. Образованные таким образом общие понятия Гербарт называет «логическими идеалами», они задают форму суждениям. Соответственно «вся логика есть мораль для мышления, а не естественная история рассудка»¹⁷⁵.

Обучение, по утверждению Гербарта, должно строиться на применении эстетических суждений, потому что «нет преподавания более приемлемого, чем наглядное». Цель воспитания и обучения — укрепление «свободы сдерживать учеником всякое желание без особого труда», тем самым повышать «напряженность» нужных представлений. В этом случае позитивное знание должно само собой увеличиваться при каждой «задержке». В процессе учения, в первую очередь, необходимо усиливать внутреннее содержание и значимость преподаваемого предмета, чтобы ученик без особых усилий, чисто произвольно, повышал «напряжение» получаемых представлений. Во-вторых, данное количество «напряжений» должно в сумме составить некий «час преподавания», который, в свою очередь, образует в уме ученика соответствующую силу, через которую он упорядочивает

¹⁷⁵ Там же.— С. 313.

представления. В-третьих, каждая сила должна быть правильно задействована, за что отвечает расписание занятий и количество «часов». «Если безвкусные повторения томительно растрачивают то, что должно быть быстро уловлено интересом, если именно те предложения, те выражения, в которых всего охотнее высказывается и сосредоточивается полнота убеждения, расточаются»¹⁷⁶, то даже детальное объяснение не в состоянии принести ни одного положительного плода.

Итак, для того чтобы усвоить урок, обучаемый должен выделить определенное количество существенных представлений и сосредоточить на них свое внимание, в результате чего «напряженность» данных представлений будет повышена. После превращения «познавания» ученика в познание «математическое» его знания будут сами собой увеличиваться при каждой «задержке». При этом идеалом образованности для Гербарта выступает «математическая» философия: «Действительной завершительницей воспитания служит философия, но предотвратить опасности философии — дело математики»¹⁷⁷.

Другой вариант естественнонаучной модели трансцендентальной философии строится уже не на базе механико-математической теории, как у Гербарта, а на базе описательного естествознания. Такая теория, предложенная в рамках марбургской школы неокантианства, отличается большей описательностью, но имеет и ряд преимуществ. Последние сводятся к тому, что трансцендентальная философия в силу ее деск-

¹⁷⁶ Герbart И.Ф. Идея азбуки зрительного восприятия Песталоцци// Герbart И.Ф. Избранные педагогические сочинения. Т.1.— С. 187.

¹⁷⁷ Там же.— С. 194.

риптивности рассматривается как органон и метатеория всякого описательного знания, в то время как у Гербарта трансцендентальная философия — это еще не органон, а компендиум точного знания, выстроенного с привлечением математики.

Контрольные вопросы

- Какое правило о ходе обработки понятий выдвигает Герbart? В чем его суть? Как Герbart решает проблему исходной нелогичности суждений вида $a = b$? Чем это решение отличается от кантовского? Почему оно считается математическим?
 - Что такое реал? Какие философские дисциплины различаются в соответствии с видами реала?
 - Как следует понимать напряженность представления? Что такое сумма задержки, а также как и в чем она выражается? Что такое остаток?
 - Как у Гербарта определяется сознание и душа?
 - Почему общие понятия являются логическими идеалами?

2. Дескриптивный трансцендентализм (Коген, Наторп)

Ключевые слова: трансцендентальный метод, относительность субъект-объектного дуализма, проблема, последовательность, абсолютная объективность, вечный идеал системы знаний, математическое и описательное естествознание.

Вследствие того что всякое достоверное познание, восходя к чувственному многообразию, несет в себе синтетический характер, основной вопрос кантовского «теоретического разума», наследуемый **марбургской школой неокантианства** в качестве главной фило-

софской задачи, звучит так: как возможны априорные синтетические суждения? В иных прочтениях: как возможна чистая математика? Как возможно чистое естествознание? Как возможна метафизика как наука? Одним словом, как возможно познание само по себе? Отвечая на подобные вопросы, Кант в свое время обратил внимание на то обстоятельство, что «теоретический разум», исследуя познание как таковое, обнаруживает внутри себя специфическую трансцендентальную логику, в которой существенная роль отведена, во-первых, тому, как чисто мыслить предмет», и, во-вторых, тому, каково «происхождение наших знаний». Марбуржцы же вполне аргументированно полагают, что предмет данных изысканий находится в компетенции не трансцендентальной логики, а *трансцендентального метода*, ибо трансцендентальная логика не является строго и последовательно выстроенной дисциплиной. Данные идеи были разработаны такими ведущими представителями этой школы, как **Павль Наторп** и **Герман Коген**. Основное произведение Наторпа — *«Логические основания точных наук»*



Герман Коген

(1911), Когена — *«Система философии»* (1922—1923).

Как отмечал Кант, если формальная логика в своем безразличии к любой содержательности «относится ко всем предметам вообще», то трансцендентальная логика имеет своим объектом «предмет одного только рассудка», иначе говоря, приписываемый ей предмет ей же самой и конституируется, в то время как предмет формальной логики не задан вовсе, т.к. ее законы при-

менимы к любому предметному миру. В таком случае, рассуждают марбуржцы, трансцендентальная логика должна строиться не на логических формах суждения (трансцендентальных категориях), а на иных конструктах, которые не имеют строго логической природы, но обладают математическим смыслом. С целью подведения под формы суждения (такой формой является, например, выражение «... есть...» или «если... то...») Кантом вводилась «дедукция чистых рассудочных понятий» и «аналитика основоположений», что только усиливало дуализм между трансцендентальной логикой и тем содержанием, которое должно было быть ей изначально присуще, а на деле оказалось внеположенным.

Кант подчеркивал конструктивный характер математического знания: «Философия есть рациональное знание из одних только понятий, математика же, напротив, рациональное познание посредством конституирования понятий»¹⁷⁸. Таким образом, у задачи трансцендентальной логики и природы математического метода есть много общего. В платоновско-кантианской трактовке математики мыслимые математические вещи сводятся к интуитивно постигаемым «конструкциям понятий», которые даются нам в чистом созерцании. Марбуржцы считают, что именно они и составляют подлинные синтетические суждения *a priori*. По мнению Наторпа и Когена, существенным является тот факт, что математика соединяет в себе содержательную и формальную стороны, соответственно в *трансцендентальном методе* должны совпадать задачи трансцендентальной логики и конструктивный характер математического метода. Трансцендентальный метод, таким образом, есть обновленная кантовской же идеей математики трансценден-

¹⁷⁸ Кант И. Логика.— С. 331.

тальная логика. Но инструментарий трансцендентального метода уже не имеет точек соприкосновения с инструментарием метафизического и, в особенности, психологического метода, который и привел в конечном счете Канта к дуализму, подменив трансцендентальную логику формальной.

На том основании, что перед трансцендентальным методом стоит «задача обоснования... чисто объективным путем»¹⁷⁹, подобный метод должен быть имманентным по отношению к процессу «объективного формирования», что призвано исключить любой возможный дуализм содержания и формы. Например, любое суждение *математики* типа $2 + 3 = 5$ является синтетическим по той простой причине, что оно задает интервал от 1 до 5 в последовательности натуральных чисел, в которой выполнимы свойства, относящиеся ко всей последовательности в целом, такие, как «больше», «меньше», «равно» и т.д. При этом осмысленное предложение $2 + 3 = 5$ иллюстрирует *относительность субъект-объектного дуализма*, а именно то, что «объект», в виде ряда от 1 до 5, и «субъект», владеющий «системой знания» (осведомленный о свойствах всей последовательности), актуальны только для данного предложения, к тому же в его «синтезе» они уже успели совпасть. Следовательно, трансцендентальный метод полагает не «предмет», как обладающий своей внутренней сопротивляемостью по отношению к познающей силе, а «проблему», как «логическую определенность и однозначность», которая, правда, до конца не достижима. К примеру, число 5 перестает быть «проблемой» («трансцендентальным предметом») при переходе в соответствии с последо-

¹⁷⁹ Натопл П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии. Сб. 5.— СПб., 1913.— С.74.

вательностью к числу 6, что, в свою очередь, превращает число 6, и связанные с ним математические суждения, в очередную «проблему».

Таким образом, «проблема» — это не какой-либо парадокс или физикалистский фальсификатор, а исходящая из субъекта данность, иначе говоря, постигнутый до предела предмет, нечто «однозначное». При этом для подобных «проблем» экстенционал и интенционал (объем и содержание понятий, которые, по Канту, обратно пропорциональны) будут совпадать: «полное взаимное проникновение... синтеза и анализа»¹⁸⁰ из-за «сплошности логических связей», т.е. вследствие некоторой *последовательности*, в приводимом примере — последовательности натуральных чисел. Поскольку же объем и содержание прямо пропорциональны, появление новых «проблем» приводит к некоему изменению и «логического фундамента» в целом. Движение к объективации в последовательности, т.е. движение к исчерпанию «проблемы», является первичным, так что субъективность обнаруживает себя только «в обратном движении к нижележащей ступени объективации», например, когда мы с позиции больших чисел смотрим на меньшие.

Ряд натуральных чисел, как и любая последовательность, является реальностью, полностью конструируемой нашим мышлением. Вне границ разума чисел не существует, т.к. в них отражаются только операции мышления, в частности операция сдвига (... + 1), образующая натуральную последовательность. Данный тезис легко подтвердить ссылкой на следующий пример. Человек столкнулся с каким-то количеством предметов. Точное их число он будет знать только после мыслительной операции сдвига.

¹⁸⁰ Там же.— С. 86.

Во многом разработки марбургской школы неокантианства созвучны интуиционистской математике. В последней конкретный математический объект рассматривается вместе со способами своего построения. Например, действительное число порождается непрерывным потоком континуума, как сказали бы марбуржцы: «принцип бесконечного... конституирует понятие числа».

Следуя наставлению марбуржцев, можно полностью абстрагироваться от количественного аспекта последовательности, и тогда она может превратиться в ряд термов, приведенных во взаимно однозначное соответствие с их истинностными оценками. В результате элементы в виде «проблем» следует считать «конститутивными идеями», а эффективно конструируемую бесконечную последовательность — «регулятивной идеей». В «регулятивной идее» выражается «абсолютная объективность» — задаются все возможные объекты, из которых мы пересчитываем лишь какую-то часть, например усматриваем интервал натуральных чисел от 1 до 5. Поэтому абсолютная объективность есть *вечный идеал «системы знаний»* («системы наук»). Возможность не только количественной, но и качественной экспликации последовательности обуславливает эмпиризм трансцендентального метода, так что «факты науки, этики, искусства» представляют собой осознанные «проблемы» различного рода.

Помимо «*математического естествознания*» марбуржцы выделяли также «*естествознание описательное*», к которому относили все гуманитарные науки. В первом последовательность изучается с учетом ее количественной стороны, во втором — с учетом качественной. Вместе с тем марбуржцы отрицали возможность единой системы наук из-за бесконечности и неисчерпаемости опыта.

«Проблема» или *вещь в себе* — это определяемое, которое никогда не может получить исчерпывающей

дефиниции. Говоря словами марбуржцев, она есть «объективная сторона регулятивной идеи разума» и «вечный идеал систематической философии». По сути, вещь в себе представляет собой не конкретный факт, а проблему, связывающую все реальные события в непрерывную и нескончаемую последовательность. Именно вследствие того, что наука сталкивается не с фактами, а с вещами в себе, т.е. с проблемами, она может эволюционировать. Ведь закон последовательности, оставаясь проблемой, но при этом постоянно получающий уточнение, допускает неисчерпаемость предмета опыта. Тем самым становится понятным, почему Наторп оценивает трансцендентальный идеализм, как «настоящий эмпиризм, не признающий в опыте никакого абсолюта».

Контрольные вопросы

- Чем отличается трансцендентальный метод марбуржцев от трансцендентальной логики Канта?
- Почему имеет место относительность субъект-объектного дуализма? Как это обусловлено тем, что любое мышление состоит из рядов математически выразимых последовательностей?
- Что такое проблема? Почему она называется абсолютной объективностью, вечным идеалом системы знания и вещью в себе?

Трансцендентальная феноменология Гуссерля

Ключевые слова: трансцендентальная феноменология, финальная идея научности, аподиктическая очевидность, эпоха, трансцендентальный субъект, незаинтересованный зритель, всеобъемлющее внутреннее сознание времени, горизонт, эйдос, универсальное а priori, другой, аппрециация.



Эдмунд
Гуссерль

Другая модель неклассического трансцендентального анализа, в которой во главу угла ставится уже не ценностное описание или ветвящаяся последовательность, получающая строгое математическое выражение, а описание любых феноменов нашего сознания, предлагается **Эдмундом Гуссерлем**. Излагается она в *«Идеях к чистой феноменологии»* (1913), *«Картезианских размышлениях»* (1932) и др. его произведениях. Свой трансцен-

дентальный анализ Гуссерль охарактеризовал как *трансцендентальную феноменологию*. При этом оценивает он его как неокартезианство, имея в виду принятый **Декартом** поворот от наивного объективизма к трансцендентальному субъективизму в деле обоснования дескриптивного знания. Важно также иметь в виду, что трансцендентальная феноменология не может рассматриваться как неокантианство по причине того, что гуссерлевская трактовка трансцендентального субъективизма отличается от кантовской, поскольку предполагается, что на его основе строится чисто описательное знание, которое невозможно структурировать никакими «формами рассудка», «категориями» и т.д. Гуссерль, к примеру, утверждает, что логика должна быть вовлечена в ниспровержение всех «наук» с их последующим переобоснованием.

Следует заметить, что на первом этапе своего творчества Гуссерль придерживался несколько иной точки зрения. Так, в *«Логических исследованиях»* (1901) он указывал, что трансцендентальное познание должно базироваться исключительно на логических законах,

поскольку, вытекая только из понятий, только они являются идеальными. Например, положения логической арифметики вытекают только из идеальной сущности «родового понятия совокупности». Логика на этом этапе рассматривается Гуссерлем как *«чистая теория опытного познания»*. С учетом того, что чистая логика и арифметика суть науки об «идеальных единствах», на их базе должна разрабатываться и трансцендентальная философия. Ведь логическая истина есть идеальное единство, приложимое ко множеству правильных высказываний. В актуальном «переживании» истины суждение должно представляться очевидным, соответственно *очевидность* и есть основной критерий истинности. По словам Гуссерля, истина так относится к очевидности, как единичное бытие к его адекватному восприятию, восприятие же возможно только в том случае, если единичное бытие было правильно подведено под идеальное единство. Субъективные условия, устанавливающие очевидность, суть не реальные условия, коренящиеся в единичном сужающем субъекте, а «идеальные условия (нотические условия), вытекающие из формы субъективности вообще и ее отношения к познанию»¹⁸¹.

В дальнейшем Гуссерль уже иначе оценивает роль логики как трансцендентального органа и обращается к наследию Декарта. В *«Размышлениях о первой философии»* (1641) Декарт, подчеркивает Гуссерль, поставил своей целью проведение такой реформы всей философии, которая позволила бы преобразовать ее в *описательную науку с «абсолютным обоснованием»*. Для этого предлагалось ниспровергнуть все формы знания, до сих пор имевшие значимость той или иной на-

¹⁸¹ Гуссерль Э. Логические исследования Т.1 // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994.— С. 344.

уки. Такая переоценка всего комплекса научного знания предполагала некоторое специфическое понимание сущего, в качестве которого Декарт признает исключительно вещь-субстанцию, другими словами, то, что всегда есть и никогда не может не быть и в существовании чего невозможно сомневаться. Декарт приходит к выводу, что такого рода несомненностью обладает только сам размышляющий субъект как особое сущее — чистое *ego* (самость, «я») определенных *cogitationes* (актов мышления). Соответственно *ego* как аподиктическое сущее, обнаруживаемое в процессе радикального сомнения, провозглашается французским мыслителем достоверным основанием философии как универсальной науки. Таким образом, в результате переоценки научного знания Декарт установил, что бытие «я» в познавательном отношении предшествует объективному бытию. Гуссерль разделяет данную позицию, считая, что любая философия начинается именно с полагания собственного *ego* как высшей удостоверяющей инстанции и с акта ниспровержения всех наук — как исторических, так и естественных — с их последующим переоснованием (отсюда, к слову, проистекает гуссерлевское неприятие как историософской традиции **Риккерта**, так и математизирующей традиции **Гербарта**).

Тем не менее, полагает Гуссерль, Декарт не реализовал в полной мере своей радикальной установки на переоценку всего научного знания. Свойство несомненности имплицитно приписывается у него предметам логики и геометрии, у **Канта** и **Гегеля** — предмету содержательной логики. Поздний же Гуссерль утверждает, что логика, не важно формальная или содержательная, равно как и геометрия, наряду с другими науками, не может избежать своего ниспровержения, и только тогда будет установлена всеобщая «*финальная идея*» (телеология) подлинной *научности*. Соот-

ветственно в качестве исходного пункта трансцендентальной философии, или искомой телеологии, Гуссерль полагает *аподиктическую очевидность*, которая имеет место тогда и только тогда, когда предметное бытие дается в немыслимости его небытия. Вследствие же того что на *переменные модусы действительного опыта* — к таким модусам относятся восприятие, воспоминание и т.д.— можно накладывать, посредством фантазирования, параллельные модусы «опыта-как-бы» (восприятие-как-бы, воспоминание-как-бы и т.д.), универсальный чувственный опыт не может считаться аподиктически очевидным, и к тому же не исключена возможность сомнения в действительном существовании мира.

Все опытные корреляты сознания предполагают имманентную альтернативность бытия или небытия. Альтернативность не затрагивает только само *сознание*. Следовательно, необходим «поворот к *ego cogito* как к аподиктической достоверности и последней почве суждений»¹⁸². Например, вместо простой констатации факта в суждении «я вижу дерево», в трансцендентальной феноменологической рефлексии проводится «*эпохэ*» (греч. *εποχή*) в отношении бытия или небытия дерева, т.е. редукция к несомненному сущему, о котором можно сказать, что оно есть, и нельзя сказать, что его нет. Редукцию относительно чувственной предметности дерева сопровождает параллельный процесс «опытного познания этого восприятия», а именно постижение «сознания» или «сознавания» дерева. После трансцендентального «эпохэ» — воздержания одновременно от позитивных и негативных суждений (ведь я могу видеть дерево и могу его не

¹⁸² Гуссерль Э. Картезианские размышления.— СПб.: Наука, Ювента, 1998.— С. 61.

видеть) — сохраняется одно лишь *ego* как «*незаинтересованный зритель*» (тот, кто способен видеть и не видеть предмет). В результате подобной редукции, предметная составляющая суждения «я вижу дерево» становится не более, чем «*феноменом*» сознания. По Гуссерлю, любая предметность сводится к тем или иным «феноменам», к тому, протекание чего может иметь альтернативный ход. Форма же данного протекания априорно обуславливается сознанием, т.е. *ego*, поскольку феноменологическое «эпохэ» относительно бытия или небытия мира, отбрасывающее все, содержащее альтернативность, имеет остатком лишь *трансцендентальный субъект* — такое «я», которое одновременно является и независимым от потока феноменов, и присущим ему, а значит, выступает как априорно обуславливающее для феноменов.

Механизм априорного обуславливания протекает изнутри *времени* как главной формы синтеза, дающего всякий раз новый феномен. Временность переживаний *ego*, т.е. «*всеобъемлющее внутреннее сознание времени*», привносящее с собой синтетическое единство, обуславливает возможность всех синтезов сознания по той простой причине, что «соответствующий признак мы всегда находим как единство текущих многообразий». Своя особая временность присуща любому переживанию. Так, в каждом актуальном переживании имплицитно содержатся переживания потенциальные. Отсюда временность сознания состоит в том, что всякое полагание со стороны *ego* дает больше того, что в данный момент рассматривается как полагаемое эксплицитно. Время открывает в актуальных переживаниях заранее включенные потенциальности, конституирование же предметности объединяет переживания и актуальные, и потенциальные. Например, восприятие дерева складывается из многообра-

зия изменчивых способов явления, из многообразия сменяющих сознаний, из их нозтико-нозматических способов схватывания, причем актуальность определенного восприятия дерева отсылает нас к бесконечному числу его потенциальных восприятий — все это в сумме составляет интенциональный «горизонт» дерева. «Горизонтом» определенной предметности Гуссерль называет те потенциальности сознания, которые очевидны в рамках актуального переживания, т.е. восприятия конкретного феномена. Одним словом, «горизонт» — это заранее очерченная потенциальность.

Обязательное наличие потенциальностей в интенциональных коррелятах ego, своеобразное «сверх-себя-полагание» трансцендентального сознания, есть не что иное, как априорное обусловливание, имманентное дескриптивности, т.е. имеющее сугубо описательный характер. Такое априорное обусловливание есть всего лишь «мотивация», или же «формальная закономерность универсального генезиса», не более того. Природа подобного обусловливания выражается в ряде «эйдосов» (греч. εἶδος). Восприятие в сумме с его горизонтом и восприятием-как-бы, т.е. вместе с полаганием предмета в «абсолютной чистоте возможности воображения», формирует «эйдос», который априорно предшествует любому значению слова и всякому феномену. Эйдос выявляется после самопроизвольного варьирования одностороннего (иной раз позитивного, иной раз негативного) предметного бытия. Например, чтобы выявить эйдос «стола», необходимо сопоставить ему целый ряд позитивных и негативных предикатов («обладающий серым цветом», «имеющий ножки», «недеревянный» и т.п.) с тем, чтобы установить тот смысл «стола», который не зависит от конкретных предикатов. На эйдетическом уровне анализа исследуется таким образом «универсальное a priori», без которого немислимо само трансцендентальное «я». Соответственно «существует некая априорная

наука, пребывающая в царстве чистой возможности (чистой представимости, вообразимости), которая судит не о каких-либо действительностях трансцендентального бытия, а, скорее, о его априорных возможностях и тем самым одновременно предписывает действительностям априорные правила»¹⁸³. Такую науку Гуссерль называет *эйдети-ческой феноменологией*. Предполагается, что она включает в себя все возможности односторонне протекающего мира. Поэтому она имеет тот же смысл, что и абсолютное бытие в немецком идеализме.

Феноменологическая теория в подобной интерпретации оказывается «универсальной онтологией» и «конкретной логикой бытия». Основное положение этой теории состоит в том, что любой возможный смысл, т.е. любой коррелят мышления, неважно, считать ли его трансцендентным или имманентным, пребывает внутри трансцендентальной субъективности. В сфере *ego* конституируется все, что имеет для субъекта бытийную значимость не-«я». Таким образом, феноменология, получившая систематическое оформление как эйдетика, есть не что иное, как «*солипсически ограниченная эгология*» — учение о редуцированном *ego*. Следовательно, необходима некая надстройка в виде «*интерсубъективной феноменологии*», где многие «я» рассматривались бы в виде особых монад.

В акте интенциональности обнаруживается, что все, что только есть для меня, существует благодаря деятельности трансцендентального *ego*. Но можно предположить, что за миром интенциональностей скрывается сущее как таковое (вещь в себе) — за универсумом моего *ego* скрывается универсум «*другого*». Любое тело, включая тело «*другого*», составляет определенную часть моей трансцендентальной субъек-

¹⁸³ Там же. С. 149.

тивности и принадлежит тем самым первопорядковой сфере (эйдетике), поскольку является моим чувственным образованием. Следовательно, подлинный опыт «другого» требует специфической смысловой надстройки над «его» первого порядка, над актуальностями и потенциальностями потока переживаний. Хотя «другой» не может явиться в акте «презентации» как полноценно существующий, но о его существовании можно догадываться благодаря некоторой аналогии, сопоставляющей отдельные проявления меня и «другого». Такую аналогию Гуссерль называет «*аппрезентацией*», или «*приведением-в-со-присутствие*» (*Mit-gegenwärtig-machen*).

В со-присутствие нечто может быть приведено, если и только если оно само не присутствует и не может достичь всестороннего присутствия. Например, передняя сторона вещи может аппрезентировать ее тыльную сторону, а вид дерева с одной стороны — его вид с другой. Таким же образом чье-то тело внутри моей первопорядковой сферы связывается, руководствуясь мотивацией восприятия по аналогии, с моим телом. Несмотря на то, что предмет «аппрезентативной апперцепции», получаемый в процессе аналогизирования, никогда не может быть наполнен подлинным присутствием, сделавшись предметом восприятия как такового, о достоверности аппрезентации говорит то, что «я» и «другой» даны в изначальном удвоении. Проверить подобную аналогию, как, например, в случае обращения к вещам, нельзя. Только для мира вещей возможно подтверждение аппрезентации фактическим приведением к присутствию, когда мы можем произвольно поменять стороны рассматриваемого предмета. Однако «аппрезентативная апперцепция» «другого» оправдана все-таки тем, что, во-первых, аппрезентация не меняет синтетические единства, создаваемые презентацией, а сущностно дополняет их, во-вторых, она объясняет наличие «духовных» или «куль-

турных предикатов», которые так или иначе отсылают нас к неизвестным «другим» (например, «умный», «красивый» и т.д.). Поэтому вполне правомерным оказывается приписывание какому-то телу психических определений, невзирая на то, что в царстве *ego* первого порядка они никак себя не обнаруживают.

Итак, «другой» не является изначальной самоданностью предмета, а создается в процессе феноменологического усилия. Я познаю «других» как управляющих, по аналогии со мной, своими телами и как познающих в опыте тот же самый мир, который познается мною. В свою очередь, *животных* я познаю как «аномальные модификации» меня самого. Наложение аппрезентации на феномены первопорядковой сферы конституирует объективный мир с его различными уровнями объективации. Этот мир созидается в интенциональных актах многих «других», т.е. множеством «монад», организованных в сообщество. Интерсубъективная феноменология является частью эйдетической феноменологии. В свою очередь, эйдетическая феноменология полностью воплощает картезианскую идею философии как универсальной науки с абсолютным обоснованием. В ней, по мнению Гуссерля, исчерпывающе раскрываются формальные идеи возможного бытия вообще, а значит, она должна служить подлинным основанием всех наук о фактах. Ответвление же частных объективных наук должно сопровождаться систематическим разграничением поля действия «универсального *a priori*», врожденного трансцендентальной субъективности. И здесь Гуссерль отчасти возвращается к кантовской позиции, рассматривая трансцендентальные категории без их онтологизации. Тем не менее трансцендентальное обусловливание понимает уже как протекающее исключительно содержательно, вне формальных условий какой бы то ни было логики.

Контрольные вопросы

- Почему трансцендентальная феноменология является скорее неокартезианством, чем неокантианством? Почему она не должна вырабатывать ни трансцендентальную методологию исторических наук, ни трансцендентальную методологию естественных наук? Что тогда она призвана давать?
- В чем состоит финальная идея научности? Что представляет собой аподиктическая очевидность?
- Как эпоха приводит к незаинтересованному зрителю? Почему именно он является трансцендентальным субъектом?
- Почему всеобъемлющее внутреннее сознание времени является механизмом априорного обусловливания? Что такое горизонт?
- Что исследуется эйдетической феноменологией? Чем специфичен предмет интерсубъективной феноменологии? Почему лишь посредством аппрезентации может быть дан «другой»?

Экзистенциальный трансцендентализм (Хайдеггер)

Ключевые слова: фундаментальная онтология, трансцендентный принцип, имманентный принцип, здесь-бытие, воля к воле, бытие, трансценденция, публичность, приватность, онтическое (наличное), экзистенция, ничто, понимание, изначальное бытие-с-другим, онтологическая герменевтика.

Дальнейшее усиление момента описательности в трансцендентальном анализе привело к появлению принципиально нового типа трансцендентальной философии, впоследствии оформившегося в самостоятельное философское течение, называемое экзистенциализмом. У истоков его стоит фундаментальная онтология **Мартина Хайдеггера**, изложенная в его работе **«Бытие и время»** (1927).



Мартин
Хайдеггер

Предпосылкой фундаментальной онтологии Хайдеггера является различие бытия и сущего. Всякое сущее уже предполагает бытие, но само бытие не есть что-либо сущее — как его смысл оно выше этого. Гуссерлевская феноменология впервые поставила вопрос о эйдосах как о бытии сущего, но сам этот вопрос был поставлен вне того сущего, которое постоянно вопрошает о бытии — вне *Daŕein* (нем. «здесь-бытие»). В поиске трансцендентального начала Гуссерль игнорирует саморазворачивающееся здесь-бытие, поэтому он и предполагает, что трансцендентальное *ego* является инстанцией, конституирующей бытие в различных формах здесь-бытия. Однако бытие невозможно конституировать, о нем можно только вопрошать*. Вместе с тем сущее, из которого ставится вопрос о бытии, — это мы сами, т.е. подвижное «здесь-бытие». Таким образом, нетавтологическим мышлением является, по Хайдеггеру, уже не трансцендентальный субъект, не трансцендентальное *ego*, а живое «здесь-бытие».

Фундаментальная онтология задается вопросом о смысле бытия вообще и является поэтому аналитикой «здесь-бытия», аналитикой, повествующей об онтологической структуре здесь-бытийствующего (*des Daŕeierenden*). Данная онтологическая структура, будучи подлинно трансцендентальной, должна, по замыслу Хайдеггера, свободно из самой себя подвергать негации любую онтологическую картину метафизики,

Фундаментальная онтология задается вопросом о смысле бытия вообще и является поэтому аналитикой «здесь-бытия», аналитикой, повествующей об онтологической структуре здесь-бытийствующего (*des Daŕeierenden*). Данная онтологическая структура, будучи подлинно трансцендентальной, должна, по замыслу Хайдеггера, свободно из самой себя подвергать негации любую онтологическую картину метафизики,

* Ср. с критикой гегелевского логицизма поздним Шеллингом.

т.е. производить радикальную деонтологизацию классической трансцендентальной философии как некритической онтологии наличного. Само «здесь-бытие» своими онтическими проявлениями призвано разоблачать метафизические онтологии.

Трансцендентальные нововведения Хайдеггера удобнее всего рассмотреть на основе их сопоставления с основными положениями кантовской философии. Познание в классическом трансцендентализме, в частности в кантовской системе, *интеллигибельных объектов* (предметов чисто интеллектуального созерцания) осуществляется путем приписывания им предикатов. Традиционная онтология рассматривает такой способ познания в качестве основного. При этом предикаты неотделимы от тех способов интеллектуального созерцания, коими мыслятся данные интеллигибельные объекты. Воздействие же интеллектуального созерцания на оперирование предикатами протекает под действием *трансцендентного принципа*. Со времен **Канта** трансцендентным называется такой принцип, или предикат, который не соотносится с чувственно воспринимаемым миром, т. е. эмпирическое применение этого принципа никогда не может быть ему вполне адекватным. В свете трансцендентного принципа предикат приписывается субъекту. В свою очередь, *имманентным* называется такой принцип, который не выходит за пределы возможного опыта, т. к. его объект — *сенсильное* (предмет чувственного созерцания). В свете имманентного принципа субъект подводится под предикат. Наложение обоих принципов оборачивает интеллигибельный объект как субъект суждения в то или иное здесь-бытие. Например, в суждении «душа проста» интеллигибельный объект «душа» рассматривается как здесь-бытийствующее через его трансцендентное привязывание к предикату «проста». Отсюда «определе-

ния мышления» (трансцендентные принципы) считаются в метафизике основными определениями вещей.

Но эти определения мышления всецело абстрактны. На каком же основании возможно их выведение в качестве предикатов здесь-бытия? Традиционная онтология есть, говоря словами Гегеля, «учение об абстрактных определениях сущности»¹⁸⁴. Наличие содержания таких определений основывается, по Гегелю, на заверяющем нас «представлении», что под интеллигибельным объектом понимается именно «то-то и то-то». Данные определения заставляют нас верить в то, что интеллигибельный объект здесь-бытийствует (*ist da*). Это заставление, по мнению Хайдеггера, исходит от «*воли к воле*», т.е. от метафизического субъекта воления — от *трансцендентального субъекта*. Так метафизика предоставляет предикаты тому существу, которое хочет познать. «Воля к воле», апплицируясь в представлении на сущее, решает или, вернее, «судит», кого или что ей сделать очередным наличным. Этот произвол и запечатлевает «суждение».

Постоянное скольжение трансцендентного принципа, подгоняемого сверхчеловеческим механизмом «воли к воле», делает из *живого сущего вообще* (*Sein*) наиболее всеобщее и абстрактное понятие — *Sein* (нем. «*бытие*»), которое принимается как непроговариваемое трансцендентное относительно любого трансцендентного принципа. «О самом бытии ничего не говорится, а говорится только о способе, каким метафизика мыслит понятие бытия»¹⁸⁵. Таким образом, «бытие» полагается в метафизике невидимым и

¹⁸⁴ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики.— М., 1974.— С. 140.

¹⁸⁵ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.— М., 1993.— С. 153.

наивысшим а priori всякого способа видения. Но абстрактное бытие как условие возможности разгула «воли к воле» есть опустошение, абстрагирование здесь-бытия, проделываемое в ценностях и «судимое» через них — ведь любой трансцендентный принцип с необходимостью является «ценностью», на что обратили внимание еще баденцы. Сверх-ценное абстрактное бытие оказывается непреодолимо чужеродным для здесь-бытия. Кант в «практическом» применении всей системы принципов, за которой таится незримое «бытие», выделяет всего три главные ценности: свобода воли, бессмертие души и бытие Бога.

Итак, «метафизика» не является «свободным и объективным мышлением, т.к. она не дает объекту определяться свободно из самого себя, а предполагает его готовым»¹⁸⁶. «Свободное определение объекта из самого себя» соответствует природе эмансипируемого изнутри здесь-бытия. Принципиально невысказываемое и немислимое «бытие есть», или просто «бытие», должно быть замещаемо высказываемым и содержательно подкрепленным «здесь-бытие есть». Отсюда негация метафизических онтологий сводится к следующему постоянно пред-находимому «вот»: трансцендентный принцип срастается со своим интеллигибельным объектом, в результате рождается «*трансценденция*» — интеллигибельный объект с собственной историей, т. е. изначально имеющий некую рас-положенность ко всему иному. Не всякий интеллигибельный объект является трансценденцией, а только тот, который относится к другим интеллигибельным объектам как к чему-то сенсильному, однако медиатором этого здесь-бытийствующего отношения не выступает трансцендент-

¹⁸⁶ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. — С. 140.

ный принцип. Если в «трансцендентном» охватывается совокупность сущего от безликих «здесь», то в трансценденции «здесь» само ощущает себя посреди сущего в целом. Таким образом, отличие «трансценденции» от «трансцендентного» состоит в разнице действия: трансценденция выводит непосредственно, а трансцендентное выводится посредством умозаключения (опосредствованно). От имманентного принципа трансценденция отличается тем, что объектом ее является интеллигибельное, объектом же имманентного принципа — сенсильное.

Трансценденция стягивает «бытие» в точку «вот» и тем самым оживляет «здесь» до бытия здесь. Чтобы осознать здесь-бытие, человек должен принять на себя трансценденцию и отказаться от «публичности», с одной стороны, и от «приватности», с другой. Если *публичность* проповедует во всеуслышанье трансцендентное, то *приватное* придерживается имманентного. Как в том, так и в другом случае «бытие» есть абстракция, а здесь-бытие конечно и неподвижно, при этом каждое здесь-бытие имеет свой предел как что-то незыблемое. Поскольку трансцендентный принцип для ограниченного здесь-бытия произволен, т.е. ни одно трансцендентное, ни один предикат не дает полноты представления о предмете, предзаданная возможность переоценки любой ценности (переориентация трансцендентного) приводит метафизические онтологии к индифферентизму, следовательно, к нигилизму. Поэтому «воля к воле» беспредметна и чужда здесь-бытию.

«Научный» (метафизический) способ видения, свершаемый в трансцендентном, предполагает, что ни один из трансцендентных способов познания сущего не имеет преимуществ перед остальными. Единственное, что позитивно дают трансцендентные принципы, — это безразличное сущее, или *онтическое* (наличное). В «публичности» и «при-

ватном» человек сталкивается именно с таким онтическим. Принимая же на себя трансценденцию, человек обретает в себе целое множество *экзистенций* как здесь-бытийствующее в нем трансцендирование (применение трансценденции). Такое трансцендирование есть приведение мира сущего к «*ничто*», другими словами, наличное полностью отрицаемо в трансценденции. Подвергаясь перманентной негации, онтическое обнаруживает в трансцендировании свою конечность и преходящесть и избирает для себя наисобственнейшую возможность — экзистенцию. В каждой ситуации отрицания сущего, что и выявляет конкретную экзистенцию, «ничто» — это трансценденция, а сущее — наличное.

Таким образом, трансцендирование не столько опровергает наличное как таковое, сколько пробегает поверх его, делая свой частный негативный выбор. Отсюда негация метафизических онтологий есть негация всего наличного в виде приращения данной трансценденции к данному наличному. Трансцендирование («ничто») делается условием возможности раскрытия сущего как такового. В представлении можно получить отвлеченное понятие «ничто», однако таким путем не будет явлена стихия самого «ничто». «Трансцендентное» «ничто» всегда будет потусторонне «ничто» «трансцендируемому». Трансценденция приходит к человеку в настроении, которое приоткрывает сущее (в отрицании конкретного наличного), всякий раз по-своему, трансцендированно, являясь собственным событием нашего бытия. Так, настроение «ужаса», будучи стихией самого «ничто», прячет в здесь-бытии, трансцендирует сущее в целом, выводя из совокупности сущего «ничто». Этот «ужас» — не трансцендентное, не способ постижения «ничто», а сама тотальная трансценденция. «В светлой ночи ужасающего Ничто впервые происходит простейшее раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно

есть сущее, а не Ничто»¹⁸⁷. Приведение сущего к «ничто», здесь-бытийствующее трансцендирование превращает задействованное сущее в экзистенцию (путем негации данного сущего), оставшееся же сущее отбрасывает как онтическое (наличное).

Здесь-бытие, осуществляя в своих экзистенциях отдельные возможности, утрачивает остальные, поэтому здесь-бытие называется «брошенной возможностью». Подвижные экзистенции есть оплотнение в сущем «ничто», рождаемого посредством трансцендирующей деятельности здесь-бытия. Таким образом, бытие здешности в экзистенциях вещает истину о ничтожности всякого сущего. Это значит, что приобщенная к трансцендируемому экзистенция привносит в тождественное и безразличное существование наличного экзистенциальное различие под светом «ничто». Ближайшая связь «бытия» со здесь-бытием устанавливается через экзистенцию. Если здесь-бытие — трансцендирование отчасти, то «*бытие*» — это тотальное трансцендирование, иначе говоря, онтическое как таковое, абсолютно в каждом данном случае приведенное к «ничто». Своим здесь-бытийствованием «бытие» делает возможным осуществление человека, стоит лишь тому стать трансцендирующим бытием «вот».

Шаги человеческого здесь-бытия дают ту или иную экзистенцию, возвеличивая «бытие» жизнью здесь-бытийствующего, т. е. трансцендированием изнутри. Когда человек экзистирует, само «бытие» светит для него недостижимой целью как регулятивный принцип, ведь «бытие» — недостижимая полнота всех экзистенций. Отсюда «здесь-бытие» — лишь «просвет бытия». Трансценденция, как никогда не сущее, неотделима

¹⁸⁷ Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления.— М., 1993.— С. 22.

от онтического как от еще несущего, так что онтическое «вот» находит в экзистенции, которая есть наложение трансценденции на наличное, свою сбываемую возможность — сбывается она через «ничто», или трансцендированно — человеческая экзистенция, следуя трансценденции внутри себя, есть постоянная реализация возможности, но такая реализация при этом все еще остается в возможности. Поэтому экзистенция приоткрывает бытию здешности судьбу самого «бытия», судьбу, «пресыщенную можествованием».

«Уразумение бытия» — идеальной полноты всех экзистенций — предвосхищается «набрасыванием» конкретной экзистенции. Это уразумение в экзистенциальной жизни возможно благодаря действию «понимания». В набрасывании своего бытия «вот» по направлению к трансценденции и в онтически подкрепляемом следовании за этим набрасыванием — когда наличное подтягивается экзистенциями к трансценденции — разверзается мировая судьба незримого «бытия». Набрасывание так соединяет трансценденцию и сущее, что понимание может двигать себя по дороге избранной возможности (конкретной экзистенции). Умение выявить в здешности экзистенцию и составляет существо понимания. В самонабрасывании (в «наброске») здесь-бытие приобщается трансценденции. Понимание, будучи наброском, есть такое «смотрение», принадлежащее здесь-бытию, которое связывает трансценденцию с наличным. Каждое понимание захватывает полем зрения те или иные экзистенциальные возможности. Благодаря тому, что понимание трансцендированно рассматривает сущее, здесь-бытие существует как оно само, т. е. трансцендирующе. Отсюда трансценденция, обеспечиваемая пониманием, является общим пространством мыслимого сущего для меня и других людей. Непрозрачность же сущего имеет причиной отсутствием для него трансценденции.

Понимание говорит о том, ради чего есть здесь-бытие. Однако здесь-бытие — это и то, ради чего оно есть, т. к. оно неотделимо от наисобственнойшей трансценденции. Следовательно, интенциональной природой обладает не только понимание, но и трансценденция. Именно благодаря трансценденции здесь-бытие способно «понимать» всякое сущее. Поэтому непрестанно трансцендирующее бытие здешности называется «*изначальным бытием-с-другим*». Интенциональный характер здесь-бытия коренится в трансцендировании, которое не просто подтверждает, что здесь-бытие само из себя деятельно, но и то, что здесь-бытие конституирует другого, являясь в то же время и конституируемым этим другим. **Жан-Поль Сартр** характеризует «трансценденцию» как «*взгляд на меня другого*», обращая внимание на интенциональную напряженность трансценденции. Моя экзистенция, общая с экзистенцией другого и будучи последствием единого акта трансцендирования, связывает меня с другим через дословесное понимание. С учетом же того, что трансценденция может обеспечить меня, в зависимости от выбора, любой экзистенцией, здесь-бытие является пространством межчеловеческой реальности. В «здесь-бытии» совпадает как мое здесь-бытие, так и здесь-бытие другого.

Естественные и гуманитарные науки не имеют в трансценденции онтологической предпосылки, они ее заменяют на трансцендентные принципы, поставляющие в мир онтическое (наличное), поэтому-то их знание в корне нигилистично и лишено здесь-бытийствующего понимания. Метафизические онтологии дают трансцендентные основания, отстраивающие конкретные дисциплины в естественных и гуманитарных науках. Но ни естественные, ни гуманитарные науки не касаются своими умозаключениями посредством трансцендентных принципов живого здесь-бытия. Эмансипация здесь-бытийствующего приводит к появлению нового знания —

онтологической герменевтики. Метафизические онтологии сменяются герменевтикой, в которой субъект (интеллигибельный объект) и предикат (трансцендентный принцип) логического суждения как содержащие в себе лишь онтическое подлежат трансцендированию со стороны здесь-бытия. Поскольку герменевтика есть учение о трансценденции, экзистирруя, человек уже находится внутри герменевтического знания. Отсюда герменевтика — не просто событие в человеческом бытии, а само человеческое бытие, вернее, чистое здесь-бытийствование. Основным принцип герменевтического знания — негация наличного, так что фундаментальная онтология полностью совпадает с герменевтикой. На этом этапе повествования хайдеггеровское *Daŕein* обретает наконец свое значение в следующем выражении: герменевтически определяемое человеческое бытие до человека.

У Хайдеггера трансцендентальная философия превращается в сугубо описательное знание. Это приводит к кардинальному переструктурированию трансцендентального анализа, поскольку становится очевидным, что трансцендентальную философию необходимо строить как философию языка, по Хайдеггеру — как онтологическую герменевтику. В последующем на базе онтологической герменевтики будет создана философская герменевтика **Ханса-Георга Гадамера**, где вместо здесь-бытия рассматривается интеграция — деонтологизированное герменевтическое опосредствование.

Подведем итоги, указав на общие моменты рассмотренных выше трансцендентальных программ. Априорно первичным и обуславливающим в них считается то, что объединяет возможности, односторонняя реализация которых организует актуальный мир. Такая сумма всех возможностей мира вначале, в частности Кантом и особенно Гегелем, принималась за его логическую картину.

Но в этой логической картине не все поддается логической обработке, а поскольку ценности (трансцендентальные идеи) носят, подобно логическим понятиям (трансцендентальным категориям), видимость объективного характера, то возможности всякого действительного протекания стали сосредоточиваться в ценностно окрашенном абсолютном бытии. В последующем отказ от идеи объективного статуса ценностей превратил трансцендентальный анализ в описательную науку. Априорно обуславливающим отныне делается или исторический дух, изнутри упорядочивающий все посредством ценностей (Риккерт и Дильтей), или задающее горизонт смысловой предметности темпоральное сознание (Гуссерль), или интенциональное здесь-бытие (Хайдеггер). Поскольку неавтологическое мышление начинает в итоге рассматриваться в качестве эмансипированного здесь-бытия, с врожденным механизмом языкового опосредствования, актуальной задачей трансцендентальной философии становится экспликация герменевтических и аргументативных оснований содержательного знания. С постановкой и решением этих задач мы познакомимся в следующей главе.

Контрольные вопросы

- Что такое трансцендентный принцип и почему его применение ведет к нигилизму? Почему трансцендентальный субъект называется Хайдеггером волей к воле? В чем проявляется необходимость деонтологизации классического трансцендентализма?
- Как определяется трансценденция? Почему она располагается между публичным и приватным?
- Что такое экзистенция? Почему она обнаруживает себя между «ничто» и онтическим?
- Что представляет собой здесь-бытие? Почему понимание имманентно здесь-бытию?
- Почему трансцендентальная философия, по мнению Хайдеггера, должна стать отныне онтологической герменевтикой?

ЧАСТЬ III

СОВРЕМЕННЫЙ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИЗМ

ГЛАВА 7. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК ТЕОРИЯ ДИСКУРСА

Тема: Если деонтологизация синтетического а priori была окончательно завершена Хайдеггером, то его деаксиологизация была проведена позже, уже в настоящее время Апелем и Хабермасом — представителями школы трансцендентальной прагматики. Это оказалось возможным потому, что формами синтетического а priori отныне стали считать различные формы языковой компетенции, т.е. априорные синтетические связи стали рассматривать как аксиологически релевантное коммуникативное а priori. Отсюда трансцендентальные построения Апеля и Хабермаса образуют современную модель трансцендентальной философии. Данное преобразование всего здания трансцендентализма вызвано было двумя более радикальными, чем лингвистический, поворотами в философии XX в.: герменевтическим и аргументативным. В результате на место прежней метафизической логики, безотносительно тому, является ли она дедуктивной или индуктивной, заступила логика неформальная. Тем самым в качестве инстанции, задающей формообразование синтетического а priori, стали полагать не синтетические выводы или дедуктивно беспредпосылочные последовательности, а «притязания на значимость» (Befundungsansprüche): притязания на истинность, действительность, правдивость и т.д.— все то, чем необходимо владеть, чтобы быть наделенным языковой компетенцией. Нетавтологическое мышление рассматривается уже как носитель дан-

ной компетенции. Трансцендентальная философия на этом этапе трансформируется в социологию коммуникативного действия, так как именно этой наукой изучаются те формы языковой компетенции, которые непосредственно задействуются в социальной практике.

Последовательный отказ от имевшего место в прежней трансцендентальной философии смещения ценностей и логических понятий, т.е. от чисто содержательной трактовки понятий логики, вызван сближением трансцендентального анализа с теорией дискурса (чаще называемого теорией аргументации), что окончательно избавило трансцендентальную философию от метафизического смещения понятий логики, онтологии и аксиологии. Такое сближение во многом реанимирует идею трансцендентальной логики Канта, но с учетом уже всех тех проблем и противоречий, которые были актуализированы в последующих версиях трансцендентализма. Отмеченная реанимация связана в первую очередь с лингвистически-прагматическим поворотом в философии XX в., а также с развитием современной логики, все понятия которой принципиально деонтологизированы, т.е. являются операциональными. В работах **Карла Отто Апеля** и **Юргена Хабермаса** трансцендентальная философия приобретает вид **трансцендентальной прагматики**, иначе говоря, такой металогической науки, которая исследует прагматическую размерность языка, т.е. онтологизацию и аксиологизацию вовлеченных в дискуссию понятий. Другими словами, ее предмет — *интерсубъективное согласие на базе коммуникативно релевантной онтологии и аксиологии*.

В коммуникативном акте логические понятия отвечают за форму диалога, тогда как ценности — за его содержательную сторону, т.е. за некоммуникатив-

ные цели дискуссии (принятие некоторой ценности коммуникантом призывает его к уже определенному действию). Личность считается *рациональной* только в том случае, если она свои потребности логически трактует сквозь призму разделяемых другими ценностных стандартов. Тем самым всякие ценности оформляются интеракционально, а их источником служат соответствующие интересы. Поскольку трансцендентальная философия занимается синтетической формой, то сфере ценностей как чисто содержательной не уделяется особого внимания, а потому интересы Хабермас и характеризует как «квазитрансцендентальные», т.е. как квазиобуславливающее a priori. Ведь ценности изначально прагматически релевантны, следовательно, исследоваться должны лишь логические понятия, которые упорядочивают эти ценности.

Интерсубъективное согласие всегда опосредовано традицией, поэтому в рамках некоей интерпретирующей общности оно представляет собой «трансцендентально герменевтическое условие возможности и значимости всякого объективно направленного познания»¹⁸⁸. Другими словами, традиция как языковое опосредствование должна быть эксплицирована вместе с прагматической размерностью знаков. Таким образом, трансцендентальная интерпретация прагматической размерности возможна лишь с использованием методов герменевтического понимания, но не должна ограничиваться только ими. Иными словами, трансцендентально-прагматическому анализу предшествует герменевтический.

¹⁸⁸ Apel K.-D. Transformation der Philosophie, Bd. 2.— Ffm, 1973.— С. 184.

Герменевтический поворот в философии

Ключевые слова: философская герменевтика, интегративное понимание, реконструктивное понимание, пред-рассудок, действенно-историческое сознание, круг понимания, герменевтический опыт.

Современная герменевтика реанимирует многие принципы классического трансцендентализма, особенно гегелевские. С позиций гегелевской диалектики, если нечто выходит из непосредственности своего бытия, то тем самым оно отчуждается от первоначального смысла и находит раскрытие в посредствующей деятельности духа. Любое осмысленное нарушение состояния непосредственности превращается в диалектическое опосредствование; вместе с тем при обратном движении к потерявшей себя непосредственности сознание переходит к более высокой разновидности последней, когда та включает в себя уже момент опосредствования. Это прогрессивное движение сознания является предметом герменевтики в том случае, если акцентируется языковая природа данного опосредствования.



Ханс-Георг
Гадамер

В философской герменевтике Ханса-Георга Гадамера духовное опосредствование в языке называется *интеграцией*, т.е. таким способом понимания культурных памятников прошлого, при котором смысл исторических документов толкуется в аспекте их применения к насто-

ящему положению дел и к сегодняшней системе ценностей. Гадамер в *«Истине и методе»* (1960) разрабатывает специфическую герменевтическую теорию, утверждая, что интегративное понимание есть фундаментальный акт, на котором базируются все гуманитарные науки.

Интегративное понимание Гадамер противопоставляет реконструктивному пониманию романтической герменевтики, основателем и ярким представителем которой был **Шлейермахер**. Отличительная особенность *реконструктивного понимания* заключается в стремлении реставрировать изначальный смысл, отказываясь от свершившегося факта опосредствования, который является только помехой в прояснении забытых смыслов. История вырывает культурный памятник из его мира, поэтому задача герменевтики — восстановить этот мир. «Произведение, — говорит Шлейермахер, — уже теряет свое значение, если вырвать его из этого (первичного) окружения и передать в обращение»¹⁸⁹. Однако, как отмечает Гадамер, соглашаясь с Гегелем, восстановление той формы жизни, которая была подвергнута отчуждению, никогда не будет тождественным ее изначальной форме. Такая реставрация так или иначе придает прежней форме более возвышенное содержание, интегрирует ее, конституируя, таким образом, диалектическую историю этой формы.

Отказ от реконструктивного характера традиционной герменевтики на деле есть актуализация Гадамером гегелевской идеи диалектики понятия как наиболее приемлемого для герменевтики метода. *Интегративность понимания*, по утверждению Гадамера,

¹⁸⁹ Цит. по кн. Гадамер Х.-Г. Истина и метод.— М., 1988.— С. 217.

базируясь на диалектической природе опыта в науках о духе, иначе говоря, в основе такого способа понимания лежит герменевтическое движение сознания. Поскольку любое мышление подлежит самоопосредствованию, внутренняя историчность герменевтического опыта есть то, от чего избавиться мы не можем. Вместе с тем опыт в действительной истории никогда не может быть завершен, здесь цель не соответствует началу; по этим причинам исторический опыт («образование» не «сознания», а человека) в первую очередь есть *«опыт человеческой конечности»*. Конечность исторического бытия «сознания» предполагает наличие в субъекте *«предрассудков»*, доставшихся в виде исторического наследия. «Самосознание индивида есть лишь вспышка в замкнутой цепи исторической жизни. Поэтому предрассудки (*Vor-Urteile*) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (*Urteile*), составляют историческую действительность его бытия»¹⁹⁰. Посредством предрассудков сознание оказывается включенным в действительную историю.

Философская, или интегративная, герменевтика Гадамера отличается от диалектической логики Гегеля тем, что в последней имеет место момент *абсолютного духа*, т.е. момент всеобщего опосредствования в рефлексивном движении к абсолютному духу и от него. В диалектической логике, таким образом, «сознание» берется исключительно как логическая сущность, в современной же герменевтике, после убедительной критики метафизической логики **Хайдеггером**, «сознание» рассматривается как нечто конечное, поэтому полного опосредствования духом быть не может — всегда будет нечто, принимаемое неявно (не-

¹⁹⁰ Гадамер Х.-Г. Истина и метод.— С. 329.

кий предрассудок). В соответствии с наличием своеобразной инкарнации «сознания» Гадамером вводится и специфическое понятие инкарнации трансцендентального субъекта (абсолютного духа) — *действенно-историческое сознание*, которое обнаруживает себя в такой диалектической структуре «опыта», когда опыт не сводится всецело к рефлексивному движению, к равенству опосредствования и непосредственности. Конкретность действенно-исторического сознания проявляется в том, что диалектическое движение «образования» осуществляется в форме языкового процесса. В отличие от диалектически опосредствованного понятия, спекулятивная структура языка предстает как сугубо конечное свершение. «Мы не можем просто следовать за греками или за философией тождества немецкого идеализма. Мы мыслим из среды языка»¹⁹¹.

Итак, диалектика понятия, по мнению Гадамера, своим отправным пунктом и исходным контекстом сорита должна иметь «язык», т. к., в противном случае, теряется из поля зрения действительная история. Любой исторический феномен гегелевская диалектика пытается свести исключительно к духовному опосредствованию, что для герменевтики неприемлемо. Гадамер, таким образом, предлагает выстраивать диалектику не столько с позиции конечного пункта диалектического развития, т.е. с высот абсолютного духа — гегелевский вариант, сколько с позиции вочеловечившегося наблюдателя, пребывающего внутри диалектической истории.

В самом ли деле деятельность действенно-исторического сознания протекает вне чистоты опосредствования? Как такое понимание возможно только в ситуации, когда приведены во взаимное соответствие

¹⁹¹ Там же.— С. 533.

диалектическая структура «традиции» и диалектическая структура «исторического исследования». «В начале всякой исторической герменевтики должно стоять снятие абстрактной противоположности между традицией и исторической наукой, между историей и знанием о ней»¹⁹². Снятие такой противоположности в итоге демонстрирует круговую структуру понимания, хотя сам герменевтический опыт линейен и историчен. *Круг понимания* как сущность герменевтического движения описывался еще Шлейермахером. По его мнению, этот круг представляет собой такое чистое опосредствование, при котором из частей проецируется смысл целого, а проекция целого предоставляет возможность лучше осмысливать части, иначе говоря, часть (непосредственность) через диалектическую историю всякий раз приравнивается к целому (к опосредствованному, к цели) и, наоборот, целое в становлении совпадает с частью. Шлейермахеровскую трактовку круга понимания Гадамер дополняет хайдеггеровской, согласно которой в круговом процессе понимания имеет место непрерывное пробрасывание смысловых ожиданий и собственных предрассудков относительно данного культурного памятника, а также последующая оценка своих проекций с позиции их оправданности.

В философской герменевтике субъект и объект герменевтического исследования трактуются исходя из присущих им диалектических свойств. Так, круг понимания описывает диалектическую природу субъекта — нетавтологического мышления, признание же внутренней историчности герменевтического опыта есть констатация основного диалектического свойства объекта — синтетического многообразия. Подходить к куль-

¹⁹² Там же.— С. 336.

турному памятнику с целью его интерпретации я могу лишь предполагая вышеназванную специфику субъекта и объекта. Другими словами, я должен усматривать в предмете моего исследования глубину опосредствования, которую необходимо вскрыть через интеграцию. Такое отношение к предметности Гадамер называет *презумпцией совершенства* (*Zorggriff der Vollkommenheit*).

По мнению **Юргена Хабермаса**, герменевтический поворот Гадамера в философии не является все же радикальным. Философская герменевтика не может стать новым органом гуманитарного знания, т.к. позиция субъекта герменевтического опыта не является в полной мере трансцендентальной. Субъект всегда может оказаться в ситуации герменевтической пропасти, когда поток смыслов начинает прерываться. Смягчить потери смысла можно путем прояснения предрассудков. Для этого, по замыслу Хабермаса, необходима «критика идеологии» — радикальное прояснение всех спорных притязаний на значимость. В *герменевтическом опыте* всегда имеет место исключительно виртуальное участие интерпретатора, поскольку тот почти никогда не преследует в контексте герменевтического наблюдения собственных намерений совершить какое-то действие. Оценивая притязания на значимость автора, интерпретатор способен понять чьи-то самовыражения лишь тогда, когда он актуализирует основания притязаний. Однако относительно спорных притязаний на значимость, т.е. относительно невыявляемых в процессе пассивного герменевтического наблюдения притязаний, интерпретатор не может высказать своего мнения без того, чтобы не воспользоваться системой собственных стандартов. Тем самым проблема герменевтического круга остается нерешенной, ибо решить ее можно исключительно внутри коммуникативного поведения.

Интерпретатор, не являясь по отношению к автору непосредственным коммуникативным партнером, к примеру, не будучи его современником, не в силах восстановить те стратегии решения спорных притязаний на значимость, которые были характерны для жизненного мира, внутри которого действовал данный автор. Конечно же, интерпретатор стремится предугадать те процедуры, которые автор считал приемлемыми для подтверждения, во-первых, истинности высказываний, во-вторых, правильности норм и, в-третьих, подлинности переживаний. Однако такая реконструкция всегда будет виртуальной. Очевидно, что автор и интерпретатор по самой своей сути ни о чем и никогда не смогут «договориться». У интерпретатора всегда будет метапозиция, предписывающая свое особое распределение притязаний на значимость. Таким образом, можно сделать вывод, что интегративное понимание не может считаться трансцендентальным условием познания, т.к. оно не дает достоверного языкового опосредствования.

Контрольные вопросы

- Что такое интеграция? Как ее можно трактовать с позиции гегелевской диалектики? Чем отличается интегративное понимание от реконструктивного?
- Почему герменевтика есть опыт человеческой конечности? Какую роль в понимании играют предрассудки?
- Что такое действенно-историческое сознание? Чем оно отличается от трансцендентального субъекта классического и неклассического трансцендентализма? Как следует интерпретировать круг понимания с позиции понятия опосредствования?
- Почему, по утверждению Хабермаса, философская герменевтика не является трансцендентальным органом научного знания?

Трансформация философии и трансцендентальная прагматика

Ключевые слова: прагматическая размерность научного языка, неформальная логика научных экспертов и интерпретаторов, полная intersubjectивность в интерпретации мира, иконический знак, знак-индекс, символ, абдукция, индукция, дедукция, трансцендентальный субъект знаковой функции и науки, грамматическая компетенция, коммуникативная компетенция, притязания на значимость.

Принципиально новая модель трансцендентальной философии, строящейся уже на операциональном понимании языка, предлагается **Карлом Отто Апелем**. Свои идеи он изложил в следующих работах: **«Идея языка в традиции гуманизма от Данте до Вико»** (1963), **«Трансформация философии»** (1973), **«Языковая прагматика и философия»** (1976) и т.д. Начинает Апель с критики классической парадигмы трансцендентальной философии. По его замечанию, назначение метафизической логики, в частности кантовской трансцендентальной философии, состояло в том, чтобы сделать «объективную значимость (*Гелтунг*) науки» понятным абсолютно каждому сознанию, для чего Кантом и предлагался некий трансцендентальный комплекс, в котором психологическое познание смешивалось с логическим. Отсюда такие понятия, как «психические способности», «источники души» и т.п., причем предполагалось, что они наделены специфической логической составляющей. Напомним, что к психическим способностям, по Канту, относятся: «созерцание», «сила воображения» (*Einbildungskraft*), «рассудок», «разум». Характерное только для них действие познания составляет соответствующий источник души. Однако в современной логике науки «не только не идет речь о

психических способностях, но также устранена и проблема сознания как субъекта (в противоположность объектам) научного познания»¹⁹³. Логика науки уже не исследует условия возможности научного познания для сознания вообще, а занимается логико-синтаксическим и логико-семантическим «оправданием» (верификацией, фальсификацией и т.д.) научных высказываний. Произошла, таким образом, редукция «трансцендентально-логического опыта» к формальной логике описаний состояния, созданной Карнапом.

Однако синтаксис и семантика некоторого научного языка, предназначенные для описания фактов, сами, в свою очередь, должны интерсубъективно перепроверяться и заверяться. Так, появляется *прагматическая размерность*, которая слагается из практических конвенций и осуществляет интерпретацию знаков «с помощью людей как условия возможности и значимости научных предложений». Необходимое согласие научных экспертов уже не сводится к объектам эмпирических наук, т.к. сами эксперты выполняют особую метафункцию — прагматическую интерпретацию науки. Иными словами, помимо языка науки, необходимо разработать *метаязык*, содержащий прагматические интерпретации. Соответственно, помимо формальной логики науки требуется *неформальная логика научных экспертов и интерпретаторов*. Единственный вывод, к которому можно прийти на основании вышесказанного, состоит в том, что трансцендентальная логика Канта должна быть заменена на *трансцендентальный конвенционализм*, т.е. *трансцендентальную прагматику*.

Регулятивным пределом (всегда значимым и никогда не достижимым) всякого прагматического анализа

¹⁹³ Apel K.D. Transformation der Philosophie, Bd. 2.— С. 157.

выступает *полная интерсубъективность в интерпретации мира*. Именно она является исходной проблемой. Следовательно, такая интерсубъективность представляет собой трансцендентный объект (регулятивный принцип), характерный исключительно для семиотически трансформированной трансцендентальной философии. Другими словами, подобная философия должна уже изучать условия возможности и значимости научного познания в виде условий возможности интерсубъективного согласия (*Verständigung*) о смысле и истине высказываний. «Кантовская критика познания исключительно в качестве анализа сознания трансформируется в критику смысла в качестве анализа знаков»¹⁹⁴.

Семиотическая трансформация трансцендентальной логики, по мнению Апеля, была проведена **Чарльзом Пирсом**. На это обратил внимание еще **Г. Вартенберг** в книге *«Логический социализм. Трансформация кантовской трансцендентальной философии у Пирса»* (1969). Так, Пирсом было выделено три типа знаков и соответственно три типа синтетических выводов. Критерием такой классификации послужило рассмотрение знака в виде того, что репрезентирует для интерпретатора в некотором отношении или качестве нечто иное, принадлежащее внешнему миру, причем таким миром может стать и мир умопостигаемый. На основании данного определения знака можно сказать, что, во-первых, встречаются *«иконические знаки»*, в которых фиксируются качества объекта безотносительно его отношений к другим объектам. Такие знаки имплицитно в любом предикате опытного суждения, причем предикат получает интенциональное значение. К примеру, иконический знак является подлежащим в суждении: «вот это,

¹⁹⁴ Ibid.— С. 160.

что выглядит так-то и так-то, есть пример дерева». Во-вторых, встречаются «*знаки-индексы*», наделенные двойственным отношением к объектам — они что-то обозначают и что-то выражают. В каждом опытном суждении знак-индекс выполняет функцию местоимения или наречия, так что предикат такого суждения получает экстенциональное значение. Данный вид знака является подлежащим в суждении: «это есть пример дерева». В-третьих, встречаются «*символы*» — знаки, характеризующиеся триадическим отношением (обозначают, выражают и манифестируют) и поэтому выступающие в качестве посредников между интерпретатором и объектами.

Первый тип знаков предполагает *абдукцию*, которая также называется *гипотезой* или *ретродукцией*. Посредством нее познается новое наличное качество. Строится абдукция на основе общей посылки и с помощью индукции перепроверяется. Второй тип знаков предполагает *индукцию* — характерный для нее вывод говорит о реализуемости общего посредством здесь и теперь указываемого факта. И, наконец, третий тип знаков предполагает *дедукцию* в качестве «рационально необходимого опосредствования».

Достоверное познание немислимо без реального знакового опосредствования. Понятия или «символы» обязательно должны идентифицироваться «здесь» и «теперь» с реальными предметами. Для этого необходимо прибегать к «иконам» и «индексам». Данная функция репрезентации знаков для сознания невозможна без соотнесения с реальным миром, который должен мыслиться как что-то познаваемое. Невозможна она и без интерпретации, проделываемой реальным интерпретатором. Связываются эти два аспекта посредством функции «*последнего убеждения*», т.е. посредством того, с чем всегда солидаризи-

руется сообщество ученых после некоторого завершенного исследовательского процесса. Таким образом, вместо трансцендентального синтеза апперцепции Канта Пирс постулирует «последнее убеждение». Постулируемый в таком виде консенсус есть «гарант объективности познания». Именно это понятие наделяется функциями *трансцендентального субъекта*, т.е. служит подлинным регулятивным принципом и идеалом *коммуникативной общности*.

Реальная по условиям своего протекания, но неограниченная в пространстве и времени коммуникативная общность, занимающаяся экспериментированием и интерпретацией, называется Апелем «*трансцендентальным субъектом знаковой функции и науки*». В этой общности все убеждения являются «последними». Благодаря задействованию данного субъекта реализуются конкретные коммуникативные общности. Почти недостижимое совпадение чистой и реальной коммуникативной общности привело бы к «*логическому социализму*». Стоит отметить, что чистая коммуникативная общность не является всецело объективной, а представляет собой нормативное сознание, которое должно быть присущим любому говорящему, компетентно владеющему языковым словоупотреблением. Таким образом, в экспликации условий возможности научных языковых выражений акцентироваться должно не только собственно употребление языка, стало быть, его синтаксическая и семантическая составляющая, но и языковая компетенция, к которой в конечном счете и сводится вся прагматическая составляющая.

Трансцендентальным условием коммуникации служит, таким образом, *компетентность* или «*интерсубъективная договоренность (Verständigung) об употреблении языка*». Одной из форм компетенции

является *языковая* или *грамматическая компетенция*. Участник коммуникации должен быть носителем всех языковых априорных условий коммуникации, только тогда будет возможен фонетический обмен — процесс передачи информации между отправителем и получателем, которые кодируют и декодируют свои личные мысли посредством своей «личной языковой компетенции с помощью общих априорных языковых систем». Но при таком ограниченном понимании компетенции только как языковой невозможна метакommunikация — коммуникация о самом употреблении языка, т.е. коммуникация о языковой структуре. Соответственно с необходимостью предполагается наличие другой формы компетенции, которую Апель называет *коммуникативной*.

Грамматическая компетенция является *синтаксической* и *семантической*, тогда как коммуникативная — *прагматической*. Грамматическая отвечает лишь за образование правильных высказываний, в каждом конкретном случае она должна представлять как открыто контролируемая компетенция в применении правил синтаксиса и семантики, в то время как коммуникативная компетенция предстает как открыто контролируемая в применении главным образом прагматических правил. Коммуникативная компетенция постоянно предполагает языковую, однако обратное отношение не всегда верно. Вызвано это тем, что прагматические отношения, надстраиваясь над синтаксическими и семантическими, включают их в себя. Актуализируется коммуникативная компетенция в процессе социализации, когда человек начинает ощущать в себе соответствующее нормативное сознание. Например, «языковая компетенция не со-конструируется посредством интернализации общественных норм употребления языка в процессе социализации, а исключительно стиму-

лируется этим процессом»¹⁹⁵. Для свободного коммуницирования необходимо владеть «конституирующими диалог универсалиями», а такими универсалиями и являются как раз таки две формы компетенции.

Трансцендентальная философия, исследующая коммуникативную компетенцию, называется у Хабермаса *универсальной прагматикой*, а у Апеля — *трансцендентальной прагматикой*. Априорно обуславливающей инстанцией по отношению к феномену коммуникативной компетенции выступают различные виды *притязаний на значимость* (*Geltungsansprüche*): притязание на истинность, действенность, репрезентативность и т.д. В этих притязаниях слиты воедино логические и этические условия возможности проведения диалога и достижения посредством последнего договоренности. Не соблюдая логические нормы, невозможно достичь грамматической компетенции, а не соблюдая же этических норм — компетенции коммуникативной. Апель приводит на этот счет очень удачный пример. *Дьявол* не способен вступить в общение по той простой причине, что он не обладает коммуникативной компетенцией, т.е. соответствующей этической составляющей, необходимой для дискуссии, а потому, чтобы начать диалог, он должен отказаться от абсолютного эгоизма и перестать быть дьяволом.

Итак, трансцендентальная философия есть отныне рефлексия над языковыми условиями возможности познания. Проблема истинностной оценки (*Wahrheitgeltung*) больше не трактуется с позиций очевидности (достоверности) или «значимости» (*Geltung*) для сознания и обнаруживается теперь уже в области intersубъективного образования консенсуса на ос-

¹⁹⁵ *Ibid.* — С. 320.

нове аргументативной договоренности. Исследованием языковых выражений с учетом коммуникативной компетенции занимается специальное направление современной логики — теория дискурса, чаще всего называемая западными исследователями неформальной логикой или теорией аргументации. Одной из базовых ее теорий является теория речевых актов **Джона Остина**. Очевидно, что анализ коммуникативной компетенции требует нового логического инструментария, радикально отличного от инструментария традиционной метафизической логики, что делает необходимым более подробный анализ аргументативной трансформации современной философии.

Контрольные вопросы

- Почему метафизическая логика, в частности трансцендентальная логика Канта, не может использоваться в качестве логики современной науки?
- В чем состоит прагматическая размерность научного языка? Почему она предполагает неформальную логику научных экспертов и интерпретаторов?
- Какую классификацию знаков и синтетических выводов дает Пирс? В чем трансцендентальность его подхода?
- Что, по утверждению Апеля, является трансцендентальным субъектом семиотически трансформированной трансцендентальной философии? Что такое логический социализм?
- Какую функцию приписывает Апель притязаниям на значимость?

Аргументативный поворот в философии

Ключевые слова: неформальная логика, аргументация, выраженное мнение, правомерность спорного мнения в глазах аудитории.

В настоящее время в рамках неформальной логики активно разрабатываются аналитические и нормативные средства для логико-прагматического анализа аргументации. Становление неформальной логики происходит в русле общей тенденции антиаприоризма в современной философии. В логике антиаприоризм выразился в формировании неклассических, в частности, недедуктивных теорий, среди которых ключевое место занимают интуиционистская и вероятностная логики. Стимулом для появления первых теорий неформальной логики стали реформа вводного учебного курса логики и интерес к теории ошибок. Первые шаги неформальной логики обычно связывают с появлением монографии **Хауэрда Кахана «Логика и современная риторика: употребление аргументов в повседневной жизни»** (1971). Книга представляет собой курс логики, затрагивающий ту аргументацию, с которой студенты непосредственно сталкиваются в частной жизни,— «аргументацию, которую они слышат и читают о расах, загрязнении, бедности, сексе, атомной войне, о росте населения и всех других проблемах, с которыми столкнулось человечество во 2-й половине XX в.»¹⁹⁶ В качестве предмета неформальной логики выступают, по мнению Кахана, аргументативные ошибки, а не дедуктивная правильность, как в традиционной формальной логике. Вполне естественно, что примеры и упражнения Кахана брал уже не из научных сфер, а из газет, в которых обсуждались актуальные политические и социальные вопросы того времени.

Среди других подобного типа учебников **«Практическое рассуждение в естественном языке»** (1973) **Стефана Томаса** и **«Умозаключение»** (1976) **Майкла**

¹⁹⁶ Kahane S. Logic and Contemporary Rhetoric. The Use Of Reason in Everyday Life.— Belmont, MA: Wadsworth, 1971.— С. 21.

Скривена. Томас и Скривен представляют *дедуктивный вывод* как самый сильный из степеней поддержки аргументами выраженного мнения. Стоит отметить, что основу самой традиции неформальной логики заложили **Стивен Эделстон Тулмин** в *«Использовании аргументации»* (1958), **Хаим Перельман** в соавторстве с **Ольбрехт-Титекой** в *«Новой риторике»* (1969) и **Николас Решер** в *«Правдopodobных рассуждениях»* (1976) и *«Диалектике»* (1977). В «Диалектике» Решер противопоставил трансцендентальную модель *cogito* Декарта схоластической модели диспута и отдал предпочтение последней. Предметом же логики он стал считать «диалектически аргументативный обмен», фундаментальным элементом которого служит не логическая демонстрация, а правдоподобность. Исходя из этого им обсуждаются такие понятия, как «экспертное свидетельство», «очевидный авторитет» и т.д.

Перед неформальной логикой главным образом стоят три проблемы: во-первых, определение границ аргументации в речевом поведении, во-вторых, анализ выявленной аргументативной дискуссии и ее структуры, в-третьих, логическая оценка аргументов и анализ аргументативных норм. Наиболее разработанный подход к аргументации, составляющей предмет неформальной логики, принадлежит представителям **амстердамской школы теории аргументации** — сторонникам так называемой прагма-диалектической модели, построенной на теории речевых актов Остина и Сёрля.

В соответствии с данным подходом, *аргументация* есть прежде всего речевая деятельность, которая протекает в естественном языке и может быть дополнена различными невербальными средствами — мимикой, жестами и т.д. Кроме того, она представляет собой социальную деятельность (эта сторона актуа-

лизируется главным образом в трансцендентальной прагматике), поскольку предполагает рационально мотивированное согласие и интенциональные эффекты, которые в большинстве случаев квалифицируются как социальное поведение. Аргументация есть также рациональное действие, т. к. аргументатором может считаться только тот человек, который способен давать рациональные подтверждения своей точке зрения.

Отправным пунктом аргументативного процесса является некоторое *выраженное мнение* — точка зрения относительно определенного предмета. Возникает же аргументация при наличии разницы мнений, т.е. только в том случае, когда существует слушатель, высказывающий сомнение по поводу выраженного мнения или настаивающий на своем собственном. Аргументация, таким образом, предназначена для оправдания или опровержения некоего мнения. Спор при этом ведется относительно правомерности точки зрения посредством выдвижения проаргументов («доводов за») и контраргументов («доводов против»). Вместе с тем по отношению к обсуждаемой точке зрения аргументы должны быть уместными, приемлемыми и достаточными. Целью аргументации и ее итогом является увеличение или уменьшение *правомерности спорного мнения в глазах аудитории*. Соответственно успешность аргументативного процесса зависит не только от логической убедительности аргументов, но и от оценивающей их аудитории, которая выполняет критическую функцию проверки силы аргументов. Обращение же к разумности аудитории придает последней статус рационального судьи.

В настоящее время неформальная логика является наиболее популярной отраслью логического знания. Основным ее достоинством выступает ее активное использование в социологии в качестве логичес-

кой базы этой науки. Наиболее перспективной социологической дисциплиной, которая напрямую основывается на теориях неформальной логики, является *социология коммуникативного действия*, классиком которой считается **Хабермас**. В этой дисциплине трансцендентальный субъект прагматической интерпретации знаков сам, в свою очередь, становится объектом, а именно объектом эмпирических социальных наук.

Контрольные вопросы

- Что является предметом изучения неформальной логики?
- Как протекает аргументативный процесс?

Теория коммуникативного действия

Ключевые слова: теория коммуникативного действия, жизненный мир, обобщенные инструментальные ценности, способы отношения пропозициональной части прагматического акта к объективным состояниям дел, коммуникативное действие, притязание на значимость, притязание на истинность, притязание на действенность, притязание на правдивость, притязание на адекватность, теоретический дискурс, практический дискурс, терапевтическая критика, эстетическая критика, экспликативный дискурс, дифференциация, телеологическое действие, драматургическое действие, норморегулирующее действие, локуция, иллюкуция, перлокуция, диалогическое тождество субъекта, делиберативная политика.

В *теории дискурса*, изучающей нормативные модели рациональной коммуникации, предполагается наличие некой идеальной коммуникативной общности — современного аналога трансцендентального субъекта. Данным субъектом конституируется целый

комплекс логических и этических норм, без которого невозможно достижение, в результате диалога, основательно обоснованного рационального консенсуса. И логические, и этические нормы должны поэтому обладать интересубъективной значимостью в рамках конституирующей их коммуникативной общности. Вместе с тем логика, в качестве условия своей возможности, предполагает этику, поскольку внутри коммуникативной общности курсируют не абстрактные высказывания, а имеющие ценностную глубину прагматические акты. На данную особенность речевого акта обратил внимание **Апель**: «Не только в каждой науке, но и в каждом объяснении проблемы предполагаемая рациональная аргументация предполагает значимость универсальных этических норм»¹⁹⁷. За этическую составляющую диалога отвечает *перформативная часть речевого акта*, в которой ценностно нейтральные высказывания о состояниях дел имплицитно коррелируют с коммуникативными действиями — «действиями, которые выставляют моральные претензии ко всем членам коммуникативной общности»¹⁹⁸.

Этическое измерение коммуникативной общности делает ее относительно реальной. Для того чтобы воплотить или окончательно «овеществить» эту общность, требуется наличие соответствующей социальной базы, обеспечивающей нормальное функционирование рациональной коммуникации. Подобное движение от идеальной коммуникативной общности к реальной называется у Апеля «*процессом эмансипации*». Описывается же он, по мнению философа, изнутри «гуманитарно-эмансипированного и гипотетически-экспериментального марксизма». «Ведь по-

¹⁹⁷Apel R.D. Transformation der Philosophie, Bd.2.— С. 397.

¹⁹⁸Ibid.— С. 401.

нятно, что задача реализации идеальной коммуникативной общности также имплицитно снимает классовое общество, формируя коммуникативно-теоретическое устранение всех социально обусловленных асимметрий межличностного диалога»¹⁹⁹.

Более детальная программа перевода логико-этического нормативного комплекса в реальную среду предлагается Юргеном Хабермасом. Свою программу он назвал *теорией коммуникативного действия*. Излагается она в книгах: «*К логике социальных наук*» (1970), «*Теория коммуникативного действия*» (1981). В данной теории рассматривается модернизированное общество, в котором асимметрия социального общения может устраняться посредством коммуникативной практики. Хабермас предлагает исследовать коммуникативное измерение общества модерна методами *социологии*, поскольку та единственным своим объектом усматривает изменение социальной интеграции, сопровождающееся возникновением современной государственной системы и отделением от государства рыночно управляемой экономики. «Социология возникает в качестве теории буржуазного общества; ей достается задача по объяснению процесса и аномических форм проявления капиталистической модернизации предбуржуазных обществ»²⁰⁰. Социология анализирует прежде всего те понятия, которые связаны с ростом рационализации и модернизации жизненного мира. Так, в классической социологии появились следующие понятия одного порядка: «социальная дифференциация», «глобализация», «переход от общества с меха-

¹⁹⁹ Ibid.— С. 432.

²⁰⁰ Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 1, *Handlungstrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*.— Baden-Baden, 1988.— С. 21.

нической солидарностью к обществу с органической солидарностью» и т. д.

Социальной предпосылкой теории коммуникативного действия является окончательная реализация апелевского «процесса эмансипации», а именно наличие широкой сети свободных ассоциаций, или «общественности» (*Öffentlichkeit*). Историческое становление мобильного социального института «общественности» проходило путем постепенного разоблачения «метафизических» установок, в рамках которых предполагалась позиция метанаблюдателя в лице различных социальных групп, а также носителей той или иной господствующей идеологии, так что некоторые коммуникативные общности идеализировались. В таких общностях отсутствует дифференциация притязаний на значимость — они имеют вид статичного и нерасчлняемого логико-этического комплекса¹. Дифференциация же притязаний на значимость, сопровождаемая эмансипацией и универсализацией коммуникативного действия, разворачивается в исторически сменяемой, но формально неизменной критике мнимой беспредпосылочности различных форм идеализированных коммуникативных общностей. В результате этой критики и была постепенно осуществлена модернизация общества, вызвавшая появление свободных ассоциаций. В этих ассоциациях идеальная коммуникативная общность является уже вполне реальной, так как любое нарушение социального общения устраняется посредством реальной коммуникации.

Исторически первой общественной теорией, в которой утверждалось некое очищенное трансцендентальное сознание «народа», стало учение о «форме

¹ Например, у Гегеля данный логико-этический комплекс идеальной коммуникативной общности назывался абсолютным духом.

закона» **Жан Жака Руссо**. «Форма закона» и была первой идеальной коммуникативной общностью, постулированной применительно к социальной проблематике. Согласно Руссо, меньшинство обязано подчиняться воле большинства. «Форма закона» устанавливает субстанциальность конституционного порядка, его чисто формальный характер, который гарантируется субъектом общественного права (договора) — «народом». В свою очередь, первой общественной теорией, подвергшей развернутой критике субстанциальную модель Руссо, является *либерализм*. Его основной лозунг: «Если в конституции правового государства не ограничивать демократию народа, то дополитические свободы отдельного человека оказываются в опасности». Настаивая на необходимости «общественного дискурса», опосредствующего «мнение всех» («разум») и «волю большинства» («народ»), сторонники либерализма полагали, что «решение большинства» должно основываться на «одобрении меньшинством практики большинства». Таким образом, либерализм впервые заговорил о значимости партийно-политической борьбы.

Критикуя либерализм за тезис о субстанциальности партийно-политического действия, «*общественные теории социализма*», к числу которых относится и марксизм, подчеркнули тот важный факт, что партийно-правовая система напрямую зависит от классовой структуры. Динамика власти в виде партийно-политической борьбы детерминирована высшим видом власти — властью экономической. Однако и социализм, отмечает Хабермас, не избежал «метафизичности». Деятельностная модель *анархизма* отвергает позитивную программу социалистической теории за ее институциональность, суть которой — командно-бюрократическая система, «сверху» упорядочивающая «труд».

Анархизм провозглашает основным своим принципом антиинституционализм как таковой. Коммуникативно-деятельностный аспект общественных отношений, согласно анархистам, проявляет себя в свободных ассоциациях (их совокупность — общественность), т.е. в таких объединениях, которые функционально еще не обособлены от «интересов» своих членов, иначе говоря, от их прагматических мотивов. Теория анархизма акцентирует внимание на интересубъективном норморегулирующем действии, направленном на решение проблем и координацию действий в процессе диалога, что и составляет суть «свободной ассоциации». Система свободных ассоциаций должна обеспечивать функционирование механизма циркуляции власти, в противном случае власть не будет отвечать «интересам» людей.

Хабермас дополняет общественную теорию анархизма следующим тезисом. Если законодательство определяется «коммуникацией-властью», то необходимый момент «сохранения власти» заключен в аспекте «власти административной». Это значит, что «право», с атрибутивным свойством «нормативности» (субъект права — свободные ассоциации), существует параллельно власти как таковой, с ее атрибутивным свойством «инструментальности». Поэтому «общественность» — это не только ассоциации сами по себе, но также административная и хозяйственная системы, т.е. *институты*, хотя существенной чертой «общественности» и является «нормативность», т.е. коммуникативные узлы ассоциаций. В соответствии со структурно-функциональным анализом Талкота Парсонса «нормы поведения» становятся частью действительной системы действия благодаря посредствующей функции институтов — тому, что может являться внешним собственным интересом человека. В соответствии же с деятельностной моделью, предлагаемой Хабермасом,

действующие нормы поведения учреждаются не только посредством институализации, но и всякий раз заново, в процессе норморегулирующего диалога.

Социальная эволюция, рационализируя и технизируя жизненный мир (*Lebenswelt*), ведет к прогрессирующей дифференциации социальных систем и жизненного мира, «жизненный мир больше не востребуется для координации действий»²⁰¹. Под «жизненным миром» Хабермас понимает здесь ту общую среду, внутри которой члены различных коммуникативных общностей используют всевозможные средства (например, вербальные) единственно с целью достижения коммуникативного согласия. Иными словами, жизненный мир — это любая возможная «общественность». В процессе же модернизации социума появляются *обобщенные инструментальные ценности* — деньги и власть, которые реализуют не коммуникативное, а телеологическое или даже стратегическое отношение к окружающей среде. Появление таких «обобщенных форм коммуникации» оказалось возможным благодаря отделению от языка «средств управления», которые напрямую не подчинены свободным ассоциациям, т.е. жизненному миру.

Однако вектор модернизации и рационализации жизненного мира имеет не только негативные последствия. В современном обществе жизненный мир получил уникальные возможности осуществлять максимально рационализированные аргументативные дискуссии, так как растущая технизация и инструментализация нашего уклада привела к дифференциации изначально присущих жизненному миру средств для достижения рационально-мотивированного согласия.

²⁰¹ Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2, Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft.— Baden-Baden, 1988.— S. 223.

В процессе выражения представителем реальной коммуникативной общности своего мнения возможно, как отмечает Хабермас, проявление двух *способов отношения пропозициональной части прагматического акта к объективным состояниям дел*. Первый предполагает некоторое утверждение, с помощью которого «*А* раскрывает некое особое мнение с коммуникативным намерением», второй — целенаправленное вмешательство в дела мира, с помощью которого «*Б* преследует определенную цель». Первый способ называется *коммуникативным действием*, второй — *телеологическим* или *стратегическим действием*. Оба способа могут быть оспариваемы. Отсылка пропозициональной части высказывания со стороны *А*, т.е. коммуникативное действие, может рассматриваться как истинное или ложное. Отсылка пропозициональной части высказывания со стороны *Б*, т.е. телеологическое действие, может оказаться удачным или неудачным. При этом *А* должен быть в состоянии убедительно аргументировать, что высказывание, составляющее пропозициональную часть его мнения, действительно соответствует *притязанию на истинность* (*Wahrheitsanspruch*), а *Б* должен быть в состоянии столь же убедительно обосновать *притязание на действенность* (*Wirksamkeitsanspruch*) — перспективность своего действия и необходимость использования именно данных средств для достижения поставленных целей. Если в высказываниях *А* пропозициональная структура претендует на истинность, то в высказываниях *Б* — на действенность. «Посредством своего утверждения *А* отсылает к тому, что в объективном мире уже фактически имеет место, посредством же своей целевой деятельности *Б* отсылает к тому,

что в объективном мире должно иметь место»²⁰².

Хабермас подчеркивает, что аффирмативы (утверждения) и целенаправленные действия в той мере могут считаться собственно «рациональными», в какой может быть обоснована их пропозициональная часть. Вместе с тем субъекты подобной рациональной деятельности, в одном случае — \mathcal{A} (говорящий), во втором — \mathcal{B} (деятель), используют одно и то же знание, но в различных целях. Говорящий акцентирует для некоторого высказывания «р» такое притязание на значимость (*Belanganspruch*), которое можно раскритиковать, т.е. которое может быть в процессе аргументации принято или отклонено слушающим. В свою очередь, деятель рассчитывает свое вмешательство (*Intervention*) в объективную ситуацию таким образом, чтобы план данного действия имплицировал истинность «р». Другими словами, рациональность коммуникативного и целенаправленного действий возможна только благодаря тому, что объективность наличествует в виде общности позиций субъектов, способных к действию и к общению по поводу проблем жизненного мира, — они должны иметь общий жизненный мир в качестве источника всех пропозициональных установок. Дополнительное условие возможности консенсуса состоит в том, что субъекты должны быть членами особой *коммуникативной общности* (локального жизненного мира, т.е. особой «языковой игры» в смысле **Витгенштейна**), устанавливающей целостный набор интерсубъективно признанных *притязаний на значимость* (притязаний на истинность и действенность).

Помимо коммуникативного и телеологического действий рациональным может считаться также некоторое верно выраженное при помощи знаковых

²⁰² *Ibid.* — \mathcal{B} b. 1. — С. 26.

средств желание, чувство, настроение. Так, предикат «рациональный» можно приписывать экспрессивным самовыражениям, которые отвечают особым притязаниям на значимость, а именно считаются *правдивыми*. Рациональным можно называть и норморегулирующее действие, т.е. такое действие, которое *верно (адекватно)* воспроизводит нормативный контекст, оцениваемый как вполне легитимный.

Итак, общее определение *рационального действия* таково: поступок человека признается рациональным лишь тогда, когда он может быть обоснован или подвергнут критике. Рациональное действие не является аргументативным, но оно может в любой момент стать таковым, другими словами, коммуникативное действие может и не вылиться в ту или иную аргументативную дискуссию. Если же последнее происходит, то члены коммуникативной общности должны определенным образом тематизировать спорные притязания на значимость и попытаться их разрешить посредством определенных аргументов.

Символические средства (*Medium*) «общественности», участвующие в продуктивном решении негативного опыта спорных притязаний на какую-либо значимость, организуются в *теоретический дискурс*, иначе говоря, в такую форму аргументации, в которой тематизируются «обратимые» притязания на истинность. Символические средства свободных ассоциаций, к которым прибегают в целях проверки того, насколько норма поведения или конкретный план действия могут быть беспристрастно оправданы, образуют *практический дискурс*, т.е. такую форму аргументации, единственной темой которой выступает притязание на нормативную правильность.

Если же роли в коммуникативной общности распределены асимметрично и таким образом, что один

коммуникант обладает преимуществом в толковании притязаний на значимость, а другой занимается при поддержке первого некоей саморефлексией, т.е. коррекцией своих экспрессивных самовыражений, то форма такой аргументации, нацеленной на прекращение всевозможных самообольщений, представляет собой *терапевтический дискурс* или же, точнее, *терапевтическую критику*. Данному дискурсу соответствует психоаналитическое распределение ролей между врачом, обладающим привилегированной позицией мета-наблюдателя внутри информационного канала аргументации, и пациентом, который стремится во что бы то ни стало утвердить информационную ценность своих самовыражений, т.е. их подлинность. Уже не столько коррекция манифестаций, сколько их объективная оценка предполагается внутри поля *эстетической критики*. Отличие последней от критики терапевтической заключается в отсутствии прямого воздействия со стороны пропонента на экспрессивные самовыражения оппонента. Последний тип дискурса в классификации Хабермаса — *экспликативный дискурс*. В нем воплощается форма аргументации, с помощью которой может быть обоснована конвенция по поводу понятности и осмысленности знаково-символических выражений.

Итак, в теоретическом дискурсе выявляются когнитивно-инструментальные аспекты проблематических самовыражений с тем, чтобы установить либо отклонить истинность пропозиций, а также действенность целенаправленных актов. В практическом дискурсе эксплицируются морально-правовые стороны проблематических самовыражений с целью возобновления тех или иных притязаний на правильность норм поведения или же на правильность их трактовки. Терапевтическая критика в экспрессивных проблематических самовыражениях уточняет подлинность само-

выражений. В эстетическом дискурсе решается проблема притязаний на соответствие деятельности ценностным стандартам. В свою очередь, экспликативный дискурс возобновляет смысловую доступность символических конструкторов.

Аргументативный исход возможен применительно к любому виду дискурса. Отсюда основная черта всех аргументативных дискуссий — поиск *рационально-мотивированного согласия относительно проблематических самовыражений*, т.е. относительно спорных притязаний на значимость. Таким образом, «аргументация делает возможным отношение, которое в особом смысле значимо в качестве рационального, а именно как обучение на эксплицированных ошибках»²⁰³.

Аргументация в виде прагматического акта имеет три главных аспекта, отличающих *теорию аргументации* или формальную прагматику от формальной логики. «Логика аргументации имеет отношение не к связям выводимости между семантическими единствами (предложениями), подобно формальной логике, а к внутренним, также недедуктивным отношениям между прагматическими единствами (речевыми действиями), из которых составляются аргументы»²⁰⁴. Речь у Хабермаса идет о том, что аргументативную дискуссию можно рассматривать *как продукт*, как процедуру и как процесс. В первом случае акцентируется интерсубъективное признание тех притязаний на значимость, которые были высказаны проponentом в начале, а затем трансформировались в итоговое знание, принимаемое как проponentом, так и оппонентом. *Аргументация как процедура* означает специальную форму упорядоченной интеракции, где каждый ком-

²⁰³ Ibid.— С. 44.

²⁰⁴ Ibid.— С. 45.

муникант может иметь собственную пропозициональную часть, т.е. выдвигать свои притязания на значимость. И, наконец, *аргументация как процесс* — это реальная коммуникативная общность, протекающая в форме диспута. Аристотель подобные типы аргументации называл логикой (аргументация как продукт), диалектикой (аргументация как процедура) и риторикой (аргументация как процесс). В свою очередь Хаббермас называет данные аспекты соответственно логическим уровнем, диалектическим уровнем и риторическим уровнем единого аргументативного акта.

Классификация аргументации по уровням имеет существенное значение при определении аргументативной дискуссии. Например, определение аргументации **В. Кляйна** — «... в аргументации с помощью коллективно значащего стремятся перевести коллективно сомнительное в коллективно значащее»²⁰⁵ — страдает известной неточностью, так как почти полностью игнорирует логический срез аргументации и ослабляет ее диалектический срез.

Риторический уровень аргументативной дискуссии предполагает корреляцию с социальной средой (свободными ассоциациями) — это как раз тот самый уровень этики, который, согласно Апелю, делает возможным логику, в нашем случае — логический и диалектический срезы аргументации. Любые притязания на значимость варьируются в соответствии с контекстами социального действия, т.е. имеют особую риторическую глубину. Так, согласно **Тулмину** репрезентативными плоскостями аргументации выступают «право, мораль, наука, менеджмент и художественная критика»²⁰⁶.

²⁰⁵ Klein W. Argumentation und Argument // *Z. f. Litwiss. u. Ling.*, 5. 38/39, 1980.— С. 54.

²⁰⁶ Toulmin S., Rieke R., Janik A. An Introduction to Reasoning.— N.Y., 1979.

Более эксплицированное определение аргументации, учитывающее все три ее уровня, принадлежит представителям **амстердамской школы неформальной логики**. В соответствии с их комплексным подходом *аргументация* — это вербальная, социальная, а также рациональная деятельность, направленная на усиление или уменьшение приемлемости спорной для слушателя или читателя точки зрения посредством выдвижения совокупности высказываний, предназначенной для оправдания или опровержения точки зрения перед рациональным судьей²⁰⁷.

Итак, аргументация призвана прояснять то, что до разделения ролей между коммуникантами на пропонента и оппонента считалось само собой разумеющимся. Например, для говорящего его собственные высказывания были более-менее очевидны: «это истинно, что p », «действительно именно так, что p », «это правильно, что p », «я полагаю, что я сказал, если я здесь и сейчас самовыразился посредством p ». В первом предложении p обозначает некоторое высказывание, во втором оно обозначает план действия, в третьем — описание некоторого действия, в четвертом — метапредложение о пережитом. «Притязание на значимость эквивалентно утверждению о том, что условия для ценностной действительности некоего самовыражения выполнены»²⁰⁸. Если же возникает сомнение по поводу реализуемости данных условий, то вполне может начаться аргументативная дискуссия. Притязание на значимость сводится, таким образом, к положительному или отрицательному определению отношения, поэтому слушающий в любой момент может стать оппонентом — впра-

²⁰⁷ Frans H. van Eemeren, Rob Grootendorst, Franciska Snoeck Henkemans, *Fundamentals of Argumentation Theory*.— Mahwah, New Jersey, 1996.

²⁰⁸ Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd.1.— S. 65.

ве на основе собственных соображений согласиться или не согласиться со спорными самовыражениями.

Процесс обоснования *дескриптивных высказываний* протекает в виде подтверждения реальности указываемых положений дел, процесс обоснования *высказываний о намерениях* — в виде подтверждения действительности излагаемых планов, процесс обоснования *нормативных высказываний* — в виде подтверждения приемлемости норм поведения, процесс обоснования *экспрессивных высказываний* — в виде подтверждения их прозрачности, и наконец, процесс обоснования *экспликативных высказываний* — в виде подтверждения правомерности символических выражений. Однако, как отмечает Хабермас, не все содержащиеся в коммуникативных самовыражениях притязания на значимость могут преобразовываться в соответствующие формы аргументации. Для этого они, во-первых, перед лицом рационального судьи должны быть спорными, во-вторых, должна обнаружиться интерсубъективная необходимость в их разрешении.

Основное следствие модернизации и рационализации жизненного мира состоит в *дифференциации* (*Ausdifferenzierung*) между пропозициональной истинностью, действительностью намерений, нормативной правильностью и экспрессивной подлинностью, поскольку в рационализированном жизненном мире картина мироздания перестала идентифицироваться как неизблемая культурная традиция. Идеальной коммуникативной общности быть уже просто не может — всякий комплекс притязаний на значимость считается всецело реальным, а потому и оспариваемым. Притязания на значимость как отдельные кирпичики этого комплекса всегда могут быть отклонены или признаны, что в свою очередь накладывает отпечаток на все

«здание» коммуникативной общности. Отличие мифологического, религиозного или метафизического сознания от современного продиктовано отсутствием дифференциации всех притязаний на значимость — коммуникативная общность всегда имела идеализированный вид. Так, было бы ошибочным, по мнению **Л. Леви-Брюля** и **Эванса-Притгарда**, считать мифологическое (доисторическое) мышление «дологической» ступенью познания и действия. Хабермас полностью разделяет эту позицию, уточняя ее следующим образом: «Различия между мифологическим и современным мышлением лежит не в плоскости логических операций»²⁰⁹. Мифология включает достаточно много весьма точных данных, причем в достаточно сложных информационных фреймах, об окружающей природной и социальной среде, однако все явления интерпретируются мифом в бинарной форме — с точки зрения их гомологии или противоположности друг другу. Здесь отсутствует дифференциация между вещами и личностями, и именно потому, что они проецируются на одну логическую плоскость. Соответственно не осуществляется и дифференциация притязаний на значимость.

Даже подвергаясь определенной модернизации, *жизненный мир* остается консервативной структурой, аккумулирующей основные интерпретирующие стратегии прошлых поколений, структуры, в рамках которых имело место удачное разрешение проблематичных притязаний на значимость. Жизненный мир представляет собой «противовес риску разногласия», поскольку положительная или отрицательная оценка отношения кого-либо к спорным притязаниям на значимость всегда предполагает наличие определенных норм аргумента-

²⁰⁹ Ibid.— С. 74.

ции, «коммуникативного а priori» (Апель), т.е. именно того, что транслируется жизненным миром.

Децентрирование картины мира («овеществление» идеальной коммуникативной общности) привело к тому, что постепенно другие структуры стали брать на себя функцию снятия коммуникативной напряженности, вытекающей из конкуренции различных притязаний на значимость. При этом децентрирование сопровождается *технизацией жизненного мира*, т.е. появлением новой размерности «нормативно-приписанного согласия» или же «коммуникативно достигнутой договоренности». Другими словами, дифференциация наличных состояний дел, намерений, значащих норм и субъективных переживаний сопровождается появлением не только коммуникативной рациональности, решающей проблемы спорных притязаний на значимость, но и «обобщенных форм коммуникации» — главным образом денег и власти. Тем не менее, несмотря на это, жизненный мир сохранил за собой статус нетематического горизонта, сопутствующего тематическому отношению к миру.

В соответствии с притязаниями на значимость выстраивается и классификация социальных действий. Так, *телеологическим действием* называется у Хабермаса такой выбор между поведенческими альтернативами, который направлен на реализацию цели и выражается посредством некоторых максим. *Норморегулирующее действие* вытекает из принятия или непринятия норм членами социальной группы. Сама по себе социальная группа возникает благодаря тому, что определенное число деятелей ориентируется на общие ценности. В нормах же фиксируются состояния согласия членов социальной группы, соответственно следование нормам есть не что иное, как соответствие ожидаемому поведению. *Драматургическое дей-*

ствие имеет место тогда, когда участники интеракции рассматривают друг друга в качестве публики. Деятель в этом случае стремится вызвать в глазах других людей определенное впечатление о себе, т.е. выявить в самовыражении свою субъективность, свои собственные переживания. И, наконец, *коммуникативное действие* имеет место среди способных к общению и к действиям субъектов, устанавливающих конвенцию относительно поведенческой ситуации с тем, чтобы координировать планы своих действий.

В телеологическом и норморегулирующем действиях за деятелем не предполагается субъективный мир как таковой. В драматургическом действии субъект также рассматривается с позиции метаоценок, например, его действие может расцениваться как симуляция. Только в коммуникативном действии обнаруживает себя *чистая субъективность*. Специфика телеологического действия состоит в отношении «деятель — объективный мир». Норморегулирующее действие предполагает отношение «деятель — социальный и субъективный мир». Драматургическое действие зиждется на отношении «деятель — субъективный и объективный мир». В свою очередь, в коммуникативном действии отражаются одновременно различные типы отношений к миру, поэтому именно с этой разновидностью действия связывается вся рациональная проблематика социальных наук.

Стоит также отметить, что в телеологической размерности действия язык — всего лишь одно из средств для достижения какого-то запланированного успеха. В норморегулирующей модели действия язык нужен исключительно для того, чтобы транслировать культурные ценности и достигнутый некогда консенсус. В драматургическом аспекте действия язык используется прежде всего для экспрессивных самовыраже-

ний, отчего и увязывается со стилистическими и эстетическими формами изображения. В коммуникативной же модели поведения язык — это уже чистое средство дискуссии, когда «оппонент и проponent с тем, чтобы сойтись в процессе переговоров на общем определении для той или иной ситуации, одновременно полагают нечто в объективном, социальном и субъективном мире исходя из горизонта своего жизненного мира, который является предынтерпретированным»²¹⁰.

Отличительный признак коммуникативной рациональности — отсутствие стратегичности или, иначе, отсутствие ориентации в своем действии на чистый интеракционный успех. Такая модель речевого поведения преодолевает исходную установку метафизической логики как «философии сознания», выражающуюся в известной схеме социального действия: «цель — средство — реализация». Распространенный пример чисто телеологической модели рационального действия отсылает к типологии действий, принадлежащей **Максу Веберу**, который, по мнению Хабермаса, игнорировал значимость коммуникативного дискурса и рассматривал единственно лишь «предкоммуникативные интенции по степени их рациональности». Данные интенции Вебер описывал как рационально обоснованные цели стратегического действия. Как следствие, в его типологии учитывалась лишь интерактивная составляющая рациональности, а именно все действия классифицировались по степени обоснованности их целевых блоков на целерациональные, ценностнорациональные и аффективные (традиционные). Однако, по замечанию Хабермаса, только деньги и власть могут рассматриваться как стратегическая рациональность в собственном смысле этого слова. Ведь схема «цель — средства» реализуется глав-

²¹⁰ Ibid.— С. 142.

ным образом в структуре средств управления, т.е. *институционализованного консенсуса*, тогда как в жизненном мире достижение консенсуса зависит от употребления языка, ориентированного на достижение не интеракционного успеха, а согласия. Жизненный мир предполагает, таким образом, не стратегическую, а коммуникативную рациональность.

Конститутивные для коммуникативного действия акты понимания обладают иной логической природой, чем те же самые предложения, посредством которых они фиксируются, но помещенные уже за пределы аргументативной дискуссии. Вызвано это тем, что, в отличие от телеологического, норморегулирующего и драматургического действий, предложение берется здесь в единстве его иллокутивно-перлокутивного измерения (как совокупность всех связанных с ним притязаний на значимость). В *коммуникативном действии* востребуются претензии, во-первых, на истинность высказывания, в этом случае должно подтвердиться экзистенциальное наполнение его пропозиционального содержимого, во-вторых, на правильность значимого нормативного контекста речевого действия, при этом правильным нормативный контекст является только тогда, когда он считается легитимным, и, в-третьих, на достоверность или аутентичность самовыражения речевой интенции. Отсюда Хабермас выделяет три способа отношения действующего лица к миру. Подтвержденное по всем спорным пунктам выраженное мнение может получить в итоге три предельных вида отношения к подтверждающему материалу: во-первых, отношение к *объективному миру*, т.е. к совокупности всех фактичностей, во-вторых, отношение к *социальному миру* как к совокупности всех легитимно установленных межличностных отношений, в-третьих, отношение к *субъективному миру* в качестве совокуп-

ности привилегированных, доступных пониманию переживаний коммуниканта.

Условием возможности рационально обоснованной коммуникации выступает *диалогическое тождество субъекта*. «Я», ego вырабатывается, как считает Хабермас, из «моего» самокритичного отношения к своему собственному выбору притязаний на значимость, другими словами, в процессе представления возможного оппонента всякий раз, как «я» начинаю придерживаться спорных притязаний на значимость. «Если Ego усваивает эту постановку от Alter [другого], если оно рассматривает себя таким образом глазами оппонента, предполагая, как оно ответит на критику последнего, то оно обретает рефлексивное отношение к самому себе»²¹¹. Модель данной самокритики вводит нетавтологическое мышление универсальной прагматики в трех его проявлениях:

(1) в качестве *эпистемического субъекта*, способного к обучению в процессе получения знания из самокритичного когнитивно-инструментального отношения к объективной реальности;

(2) в качестве *практического субъекта*, способного к действию и самокритично вырабатывающего в себе, в результате взаимодействия с другими, образ «сверх-я» (Alter), т.е. образ субъекта, окончательно овладевшего социальной нормой;

(3) в качестве *патического*⁹ субъекта, умеющего самокритично относиться к своему собственному субъективному миру.

Итак, эпистемический субъект вырабатывается из

²¹¹ Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2.— S. 115.

⁹ Термин «патический» восходит в своем словообразовании к слову «παθος» (греч. аффект) и обозначает социальный субъект как аффективную природу.

самокритичного отношения к объективному миру, практический субъект — из самокритичного отношения к социальному миру и, наконец, патический субъект — из самокритичного отношения к субъективному миру.

Коммуникативное действие предполагает особый вид интеракции, которая может координироваться посредством речевого поведения. Каждый, кто непосредственно причастен к деятельности, стремится совершить в повседневной практике какие-то поступки; в коммуникативном же действии деятель на основе кооперативной интерпретации сначала достигает определенного согласия с собой и с другими деятелями по поводу самих этих намерений. Таким образом, и телеологическое, и норморегулирующее, и драматургическое действия всегда могут стать действием коммуникативным. Именно поэтому подобная коммуникативная модель служит социальным субститутом формальной прагматики вообще.

В качестве своей лингвистической базы формальная прагматика рассматривает *теорию речевых актов Джона Остина*. Эта теория представляет собой своеобразный симбиоз философии и лингвистики, названный «*лингвистической феноменологией*», поскольку в ней логические явления рассматриваются без их отвлечения от непосредственного содержания и речь идет о способах употребления естественного языка. Исходным объектом концепции Остина служит «*утверждение*» (*statement*), в то время как в логике таковым является «*предложение*» (*proposition*). Если последнее «состоит из слов», то о первом можно сказать, что оно «делается с помощью слов». Каждое «утверждение», произносимое кем-то, есть акт производства смысла, представляя собой своеобразное историческое событие, а именно высказывание конкретным говорящим лицом определенного «предложения», от-

носимого к реципиенту (аудитории) с указанием на конкретное положение дел или же какую-то историческую ситуацию. Повседневное употребление слов «истинно или ложно» соответствует, таким образом, «утверждению», а не «предложению». «Предложение» не может считаться истинным или ложным, поскольку оно посредством дескриптивной конвенции всякий раз сопоставлено типам событий. «Утверждение» же через демонстративную конвенцию соотносится, с известной долей неопределенности, с исторически меняющимися ситуациями. Оно истинно тогда и только тогда, когда историческое положение дел, сопоставленное ему с помощью демонстративной конвенции, относится к тому типу, который на основе дескриптивной конвенции соответствует «предложению», использованному для производства данного «утверждения».

«Утверждения», в свою очередь, разделяются на «*констатации*» (*constatives*), или способы произнесения, в которых что-либо утверждается, и потому к ним может быть применима оценка «истинно или ложно», и «*перформации*» (*performatives*) — способы произнесения, относящиеся к исполнению некоторого действия. Например, перформативное высказывание «я обещаю, что *p*» означает нечто большее, чем констативное высказывание «я утверждаю, что *p*».

При более подробной классификации «утверждений» по логическим уровням Остин вводит собирательное понятие «*речевой акт*». «Речевым актом» называется такой процесс общения определенных индивидов, в котором, помимо высказывания осмысленных выражений, имеет место интерактивное воздействие коммуникантов друг на друга. Уровнями речевого акта как логико-содержательного комплекса являются: во-первых, локутивные акты, или *локуции*

(locution \bar{s}), — акты произнесения осмысленных аффирмативов (утверждений), во-вторых, иллокутивные акты, или *иллокуции* (illocution \bar{s}), — то, что мы делаем в процессе произнесения слов, т.е. утверждаем, обещаем, приказываем и т.д., в-третьих, перлокутивные акты, или *перлокуции* (perlocution \bar{s}), — интеракционный эффект, достигаемый в процессе говорения, а именно действия убеждения, запугивания и т.п., некое влияние, оказываемое на слушающего (реципиента). В высказываниях типа «я утверждаю, что p», «Джон обещает, что p», «она угрожает, что p» правая часть (в нашем случае p) представляет собой локутивный акт, левая — иллокутивный, а само высказывание в целом, если его действие достигает реципиента, — перлокутивный акт.

В речевом акте можно также выделить нулевой уровень — акт высказывания, назначение которого состоит в символизации, в производстве слов и предложений. Локутивный акт призван выполнять референциальную функцию — он составляет пропозициональную часть высказывания. Иллокутивный наделяет аффирмативы коммуникативной силой, придавая им определенную ценность в модусах обещания, утверждения и т.д. К иллокутивному комплексу относятся ассертивы (тезисы и аргументы), декларативы (дефиниции, задающие определенные правила коммуникативного использования выражений), директивы (вопросы) и т.д. Устойчивое сочетание иллокуций с соответствующими перлокуциями формирует реальную *коммуникативную общность* — некую «языковую игру».

Хабермас более строго, чем Остин, разводит иллокутивные и перлокутивные акты. «Я причисляю, таким образом, к коммуникативному действию те самые опосредствованные в языке интеракции, в которых все преследуют иллокутивные цели и только тако-

вые»²¹². Если же в интеракциях хотя бы один участник желает вызвать у другого перлокутивный эффект, то такое поведение квалифицируется Хабермасом как опосредствованное в языке стратегическое действие, поскольку оно представляет собой ориентированный на определенный эффект акт внутри социальной поведенческой ситуации.

Из особой трактовки иллокуций проистекает следующий тезис Хабермаса: «Речевой акт становится понятным, если известно, что делает его приемлемым»²¹³. Условия приемлемости содержатся в иллокутивной размерности высказывания, а именно они вычленяются у Остина посредством фиксации перформативных глаголов, а у Хабермаса — как соответствующие претензии на значимость. Коммуникативным действием является любая интеракция, участники которой координируют свои поведенческие планы посредством коммуникативно достигнутого согласия, что возможно и в рамках иллокуций. С подобной оценкой коммуникативной рациональности не соглашаются представители амстердамской школы. В частности, **Франс Х. ван Еемерен** связывает аргументативные дискуссии с перлокутивной размерностью. В целом это означает, что Хабермас рассматривает коммуникативную рациональность с позиции пропонента, а ван Еемерен — с позиции оппонента.

Иллокутивный акт Хабермас определяет как «ориентированное на понимание действие». Его сущность скрывается, во-первых, в возможности intersubjectивного признания проблематических притязаний на значимость, во-вторых, в возможности их обоснования. Так, спорные притязания на значимость должны стать

²¹² Ibid. — С. 396.

²¹³ Ibid. — С. 400.

интерсубъективными, если они удовлетворяют требованиям объективности в глазах рационального судьи. Иллокутивную часть речевого акта Хабермас подразделяет на когнитивную (или констативную), экспрессивную и регулятивную. В *когнитивном речевом действии* используются пропозициональные установки, в *экспрессивном* — предложения о переживании, в *регулятивном* — предложения с требованиями или предложения о намерениях. В когнитивном самовыражении «р» обозначает состояние дел, которое существует в объективном мире, в экспрессивном — субъективное переживание, в регулятивном — действие, которое в социальном мире признается в качестве легитимного. «Основные модусы» иллокутивного речевого поведения соответствуют, таким образом, социальным действиям.

Совместное координирование действий, будучи иллокутивным актом, протекает изнутри жизненного мира. Жизненный мир образует горизонт любого достижимого согласия, внутри которого участники единокорны относительно предметов объективного, социального и субъективного мира. По существу, вне жизненного мира, т.е. вне иллокутивных суперкомплексов, не существует ни объективного мира, ни социального, ни субъективного. Следует обратить внимание на то, что в рамках такой теории коммуникативной рациональности фрегевская схема «знак — значение (денотат) — смысл (коннат)» не является действенной, поскольку теория Хабермаса прежде всего актуализирует коммуникативную теорию смысла. Так, основные понятия коммуникативной рациональности можно, на мой взгляд, эксплицировать в терминах индуктивной логики, т.е. теории логической вероятности. Пропозициональная установка или локуция мо-

жет оцениваться в терминах эпистемической логики как *возможный мир*, иллюция — как «*характерная связь*», детерминирующая выбор именно данного возможного мира среди остальных миров универсума, причем «характерная связь» — это логическая мера информации, основывающаяся на степени исключения, перлюция — интеракциональное измерение «характерной связи».

В коммуникативной теории смысла цель рационально мотивированного согласия понимается как стремление выработать общую «характерную связь». Семантический же шум в канале информации всегда будет присутствовать в силу недостижимости полного совпадения «характерных связей» как отличительных эпистемических качеств того или иного субъекта. Если языковые выражения пропонента способствуют появлению определенных теоретических уступок со стороны оппонента, то имеет место не просто диалогическая оценка «характерной связи» оппонента и его возможного мира (какой-то пропозициональной части), но и демонстрация собственной «характерной связи» как логически более весомой. Основное условие аргументации при этом — осознание каждым коммуникантом мотивов своего участия в диалоге и их способность адекватно выражать эти свои цели в языке. Однако посредством языка слушатель, декодируя сообщение, может лишь с известной долей вероятности восстановить возможный мир говорящего и его «характерную связь» с этим миром, другая опасность — принятие «характерной связи» оппонента в качестве пропозиции, т.е. использование пропонентом метаязыка. Отсюда такие высказывания, как «ты всегда не прав», «вечно ты со своими претензиями» и т.д.

Таким образом, согласно Хабермасу, рациональная

философия возможна сегодня исключительно как *формальная прагматика* (единство логики, лингвистики и социологии), отныне ее предмет — притязания на значимость, дифференцированные друг от друга в рамках свободных ассоциаций. «Философия сегодня уже больше не может относиться к целостности мира, природы, истории общества в смысле некоего тотализирующего знания»²¹⁴. Коммуникативные общности предстают теперь в качестве свободных ассоциаций, а не идеализированных комплексов притязаний на значимость.

Коммуникативная теория действия Хабермаса имеет множество прикладных аспектов, один из которых — новая политологическая концепция делиберативной (*deliberative*), или, лучше сказать, постлиберальной, идеологии. «Республиканская» (консервативная) идеологическая концепция воспринимает государство как этическую общность особого типа, либеральная — как «хранителя экономического общества». Напротив, *делиберативная политика* должна основываться «не только на этическом консенсусе, но также на согласовании интересов и компромиссе, на целерациональном выборе средств, обосновании с позиции морали и инструментальной когерентной проверке»²¹⁵. Подобно социальной дифференциации, не знающей национальных границ, дифференциация притязаний на значимость также становится общемировой. «Глобализация средств сообщения и коммуникации, экономического производства (*Produktion*) и его финансирования, технологии и торговли (*Transfer*) вооружениями, но прежде всего экологическая и военная угроза ставит нас перед проблемами, которые внутри национального

²¹⁴ *Ibid.* — Bd. 1. — S. 15.

²¹⁵ Habermas J. Was heißt "Deliberative Politik"? // J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen. — Ffm., 1996. — S. 284.

государства или на основе традиционных соглашений между суверенными государствами не могут быть больше решены»²¹⁶. Иными словами, требуется новая политическая идеология.

Идеи делиберативной политики служат социально-политическим контекстом теории коммуникативного действия. Социально-политическая актуальность этой теории подчеркивает особую значимость данной концепции постметафизического философствования — философствования, последовательно отказавшегося от метафизической логики. Сама социальная структура европейского общества отдает коммуникации, утверждаемой с целью достижения рационально мотивированного согласия, предпочтение по сравнению с другими ресурсами управления: деньгами и административной властью. Иными словами, теория коммуникативного действия предлагает актуальное и содержательное обоснование общественных наук, да и любого нынешнего социального знания.

Метафизическая эпистемология «наук о духе» Риккерта и Дильтея не учитывала деятельностную роль познающего субъекта и его рефлексии по поводу своей деятельности в общественном диалоге, поэтому она не могла быть «критической теорией». Метафизическая установка, называемая Хабермасом «иллюзией объективизма», от которой так и не удалось избавиться сторонникам трансцендентальной описательности, предлагала только «инварианты отношений людей к природе», другими словами, отсутствие подлинной «критической теории» определялось доминированием позиций некоммуникативной статичности. Появление теории коммуникативного действия ознаменова-

²¹⁶ Habermas J. Hat der Nationalstaat eine Zukunft? // J. Habermas, Die Einbeziehung des Anderen.— Ffm., 1996.— S. 129—130.

ло, таким образом, рождение эпистемологии гуманитарного знания, с одной стороны, и социальной теории как таковой, с другой. Оказалось, что «критика знания» (трансцендентальная философия) возможна только как социология действия.

Искомой опорой трансцендентальной критики является метанаучная рациональность intersubъективного дискурса в рамках коммуникативного действия. Социальное знание, носителями которого являются агенты коммуникативного действия, становится отныне знанием как таковым, знанием, которое без утраты исходной общности распределяется по всем структурным элементам, в частности, его выразителями становятся носители прагматических интересов, т.е. простые обыватели. Достигается это за счет того, что не трансцендентальный субъект классики и неклассики, а коммуникативное действие провозглашается всеобщей опосредствующей инстанцией (подлинно нетавтологическим мышлением). Такое действие одновременно опосредует и социально значимое «знание», наследуемое по традиции, и сугубо частные интересы членов определенной ассоциации.

Контрольные вопросы

- Почему трансцендентальная прагматика является социологией действия? Что изучает социология?
- Почему деньги и власть называются обобщенными инструментальными ценностями?
- Какие два способа отношения пропозициональной части прагматического акта к объективным состояниям дел можно выделить? Какие притязания на значимость вводятся в речевой практике? Чем эти притязания отличаются?
- Какое действие считается рациональным? Какие бывают типы дискурса?
- Как определяется аргументация и какие измерения

она имеет? Какие виды высказывания целесообразно различать?

- Что такое социальная дифференциация? На какие виды подразделяется действие?

- Какие существуют измерения у речевого акта? Чем отличается трактовка аргументативных дискуссий у Хабермаса от соответствующей трактовки Емерсона?

- Какую коммуникативную теорию смысла предполагает трансцендентальная прагматика? Чем она отличается от фрегевской теории?

- Что такое диалогическое тождество субъекта? Почему именно в этом тождестве проявляет себя нетавтологическое мышление как таковое? Почему это тождество заменяет трансцендентального субъекта классической и неклассической трансцендентальной философии?

- В чем состоит сущность делиберативной политики? Какую функцию в ней выполняет анархизм?

- Почему формальная (универсальная) прагматика является завершающей системой всей трансцендентальной философии?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании проделанного анализа можно сделать вывод, что трансцендентальная философия на протяжении всей своей истории исследовала возможности выявления механизмов функционирования нетавтологического мышления — именно постановкой данной задачи она и специфична в сравнении с другими философскими направлениями. Нетавтологическое мышление при этом определялось как предзаданная форма особых логических комбинаций, по которым распределяется любое феноменальное содержание. На вопрос, что это за форма и каковы эти комбинации, представители трансцендентальной философии отвечали всякий раз по-разному. Сходились же они на том, что предсуществующая форма структурирования содержания представляет собой своеобразную матрицу, организующую логико-содержательные связи. Эти связи обозначались в трансцендентализме особым термином — как синтетическое *a priori*. Таким образом, вопрос Канта, инициировавший рождение новой философии, «как возможно синтетическое *a priori* в суждениях» сводится на деле к вопросу о том, «что является универсальной матрицей, задающей любые логико-содержательные связи». В трансцендентальной традиции имеют место три класса ответов на подобный вопрос в соответствии с тремя типами философской рациональности: классическим, неклассическим и современным. На основании этого целесообразно различать и три модели трансцендентального анализа.

В классической модели искомая матрица была представлена в качестве системы содержательной логики, которая тем самым имела вид истинного учения о формообразовании синтетического *a priori*. Кант стремился различать две независимые друг от друга части внутри данной логики: аналитическую и диалектическую. Если в

первой всегда возможна верификация верно построенных комбинаций, то во второй она оказывается принципиально невозможной. Отсюда Кант различает и две «способности» продуктивного мышления: теоретический разум и практический разум. Будучи носителями первого, мы всегда осознаем, что ряд комбинаций нашего мышления не может быть проверен эмпирически; будучи же носителями второго, мы изначально абстрагируемся от всякого опыта, приписывая полученным комбинациям высшую значимость. Неверифицируемые связи нетавтологического мышления Кант впервые определил в качестве синтетического сорита — цепочки последовательных выводов бесконечной длины, в которой окончательное заключение положено изначально. Синтетический сорит всегда оказывается трансцендентным — выходящим за границы опытного познания, и именно он используется практическим разумом.

В последующем представители классического трансцендентализма перестали различать в продуктивном мышлении два разума — теоретический и практический — в качестве двух независимых друг от друга «способностей». Вызвано это было убеждением, что существует только один вид формообразования синтетического а priori, а именно бесконечный синтетический сорит, так что априорные синтетические суждения суть не более чем его отдельные посыпки. Эмпирическая же неверифицируемость сорита является следствием его продуктивности — того, что он производит не только все умопостигаемые отношения, но и все реальные. Высшей логической формой такого сорита после Фихте стали провозглашать самоопосредствующуюся самость, т.е. именно она стала выступать в качестве единого принципа, определяющего направление любого сорита. Например, в феноменологии духа Гегеля самость считается и субъектом, и субстанцией — тем, что непрестанно меняется и в то же время сохраняет свою самотождественность. Считалось, что различные комбинации, по которым самость распре-

деляет любое мысленное содержание, подчиняются только логико-содержательным закономерностям. В исчерпывающей форме эти закономерности удалось вычленить Гегелю в его системе диалектической логики. Данная система завершает классический этап в традиции трансцендентализма.

В классических моделях трансцендентальной философии общий способ решения задачи возможности экспликации механизмов функционирования нетавтологического мышления сводился к построению той или иной системы содержательной логики, причем последняя выполняла функции и онтологии, и теории познания, зачастую же на нее возлагались также и функции этики. Данное обстоятельство демонстрировало зависимость логико-содержательных связей от более универсальных комбинаций, которые представляют собой логически беспредпосылочные деонтологизированные последовательности, как то: ценностный поток исторических рядов развития (Риккерт, Дильтей), феноменальный поток математических последовательностей (Герbart, марбуржцы) или временной поток собственных переживаний (Гуссерль, Хайдеггер). Как оказалось, содержательная логика является все же производной от выбора тех последовательностей, в которых поддается описанию весь универсум и любая возможная его часть. То, что эти последовательности не только всеобщи и неverifiedируемы, но также лишены внутренней онтологичности, т.е. не имеют объективного статуса, было впервые установлено Фейербахом и Ницше.

Итак, в новой, неклассической модели трансцендентализма нетавтологическое мышление стало рассматриваться как беспредпосылочное с позиции содержательной логики, поскольку это мышление является матрицей логически не программируемых последовательностей. Отсюда метафизическая логика как экспликация закономерностей продуктивного мышления стала выстраиваться в качестве не дедуктивной, а индуктивной (описательной) системы, так что сумма ком-

бинаций нетавтологического мышления была представлена в виде подчиненной не дедуктивным, а индуктивным закономерностям.

Таким образом, и в классических, и в неклассических моделях трансцендентального анализа использовалась метафизическая логика (ее варианты — трансцендентальная логика, диалектическая логика, индивидуализирующая логика, математическая психология и т.д.) — особая матрица, которая дискурсивно упорядочивает материал, привносимый чувственным созерцанием. Эта логика, однако, выстраивалась различным образом: или в виде дедуктивной, или в виде индуктивной теории, что и обуславливало классичность или неклассичность соответствующей философской системы. Особенностью метафизической логики служило рассмотрение логической формы в единстве с ее содержательным наполнением. Такое рассмотрение в классических и неклассических моделях сопровождалось постулированием тождества метафизики, логики и аксиологии, что отвечало духу классической и неклассической парадигм знания. Соответственно правомерен вопрос. Возможна ли трансцендентальная философия сегодня — в условиях нового идеала научного знания, другими словами, в условиях новой культурной ситуации? Представители современной философии отвечают на этот вопрос по-разному, объединяет же их признание свершившегося факта трансформации рационалистической философии. Отныне трансцендентальная философия утрачивает специфическую фиксацию содержательных ценностных моментов, как то: «Бог», «бессмертие души», «прогресс в истории культуры» и т.д. В новой рациональности, как считается, должен усиливаться формальный момент. Негативная, т.е. лишенная изначального содержания, трансцендентальная философия современности соответствует принципам плюрализма мнений в демократическом обществе.

Метафизическая, или традиционная, логика давно уступила свои права эталона доказательности знания

логике математической. Своеобразие последней заключается в том, что все ее понятия являются принципиально деонтологизированными, т.е. операциональными (содержание лишается значимости). Возможна ли в данном случае чисто философская рациональность в виде особой логики, учитывающей в логических структурах дескриптивную подстановку и ценностную аппликацию и остающейся при этом в большей мере доказательной, чем описательной наукой? Трансцендентальная философия возможна сегодня как теория дискурса (неформальная логика), поскольку в аргументативных дискуссиях, изучаемых последней, операциональная, т.е. формально-логическая, составляющая с необходимостью сочетается с неким содержанием (востребованным в конкретной коммуникативной общности), другими словами, имеет место такое же единство формы и содержания, что и в традиционной трансцендентальной философии, но содержание вместе с тем оказывается всецело производным — а это уже отвечает реалиям современной культуры. Итак, современный этап трансцендентальной философии характеризуется тем, что неформальная логика заняла место прежней метафизической логики, как органа философского знания.

В трансцендентальной прагматике был найден удачный регион — сфера таких коммуникаций, которые имеют целью достижение рационально-мотивированного согласия. В этом регионе хотя и имеет место метафизическое смешение ценностей (с их интеракциональным вектором) и логического процесса, но, вместе с тем, они могут сочетаться там без утраты критичности и возможного деонтологизирования и деаксиологизирования полученного содержательного наполнения логической структуры. Избежать окончательной онтологизации и аксиологизации вовлеченных в дискуссию понятий удастся за счет того, что аргументация обладает одновременно и интеракциональной, и коммуникативной функциями. Если логические понятия отвечают в речевом акте за форму диалога, то ценности — за его содержательную сто-

рону, за некоммункативные цели дискуссий.

Трансцендентальная прагматика является прежде всего социальной теорией, призванной устанавливать возможности консенсуса относительно ситуационных значений и целей практической жизни. При этом в ней учитываются идеологические искажения при задании возможности более рационального хода дискуссии. Другими словами, это не только теория нормальной коммуникации (идеальной коммуникации, имеющей место в научном сообществе), т.е. теория, описывающая логико-трансцендентальную структуру конструктивного диалога, но и теория о самих возможностях построения нормальных аргументативных дискуссий, в том числе и тех, в которых субъекты способны в более оптимальной форме договориться о своей практической жизни. В трансцендентальной прагматике вырабатывается, таким образом, некая критическая теория знания, в первую очередь социальная теория. Эта теория окончательно отбрасывает иллюзию объективизма. Так, в конкретном научном знании факты признаются как интересубъективно верные во многом благодаря их онтологизации. Деонтологизация опыта как актуализация его трансцендентальных структур позволяет прояснить основания науки. В результате наука должна быть объяснена в свете такой человеческой деятельности, в ходе которой формируются конвенции и коммуникативные правила. Иными словами, основанием науки должна выступать сама возможность аргументативного обоснования научного знания. С другой стороны, такая критическая теория знания имеет и прикладные аспекты, в первую очередь выход в сферу этического и политического знания, т.к. она призвана устанавливать возможности консенсуса относительно ситуационных значений и целей практической жизни.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

- Амстердамская школа теории аргументации**.....363, 378
Апель К. О.345, 354, 366
Аристотель.....57, 87, 168
- Баденская школа неокантианства**.....43, 289
Барт К.....260
Бубер М.....260
- Вартенберг Г.**356
Вебер М.383
Виндельбанд В.45, 289
Витгенштейн Л.41, 373
- Дильтей В.**46
- Гадамер Х.-Г.342, 347
Гартман Э.268
Гегель Г. В. Ф.36, 51, 127, 149, 150, 170, 211, 214, 229, 242
Гейне Г.274
Гербарт И. Ф.307
Гессе Г.282
Гуссерль Э.46, 323
Гуттен У. фон246
- Декарт Р.**22, 323
Дильтей В.285, 299
- Еемерен Ф. Х. ван**389
- Кант И.**24, 27, 59, 96, 162, 200, 277
Кахана Х.362
Кляйн В.377
Коген Г.317
- Леви-Брюль Л.**380
Лютер М.243
- Манн Т.**275
Марбургская школа неокантианства.....46, 317
Мюнцер Т.247
- Наторп П.**317
Ницше Ф.270, 271
- Остин Дж.**361, 386
- Парсонс Т.**370
Пирс Ч.356
- Решер Н.**363
Риккерт Г.43, 289
Руссо Ж. Ж.369
- Сартр Ж. П.**341
Скривен М.363
- Томас С.**362
Тулмин С. Э.363, 377
- Фейербах Л. А.**258
Фихте И. Г.47, 112, 119, 133, 149, 251
Фишер К.170, 181, 216
- Хабермас Ю.**345, 352, 367, 388
Хайдеггер М.333, 349
- Шеллинг Ф. В. Й.**50, 143, 207, 249
Шлейермахер Ф. Д. Э. ..54, 114, 348
Школа трансцендентальной прагматики.....345
Шопенгауэр А.267
Шпенглер О.281

ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ

А

абдукция, 357
абсолютная единичность, 153
абсолютная объективность, 321
абсолютная цель, 234
абсолютная ценность, 291
абсолютное дело, 159
абсолютное знание, 164
абсолютный субъект, 124
автобиография, 303
автономия воли, 141
автономия желающего человека, 292
автономия зла, 278
аксиома силлогизма, 86
аксиомы созерцания, 81
акциденция, 179
амфиболия рефлексивных понятий, 83
аналитика основоположений, 79
аналитика понятий, 70
аналитическое единство апперцепции, 78
аналогии опыта, 81
аналогия опыта вторая, 82
аналогия опыта первая, 82
аналогия опыта третья, 82
анархизм, 369
антиномия, 32, 91
антиномия вторая, 92
антиномия первая, 91
антиномия практического разума, 108
антиномия третья, 92
антиномия четвертая, 92
антиципации восприятия, 81
антропология, 259
аппрезентация, 330
априорные синтетические суждения, 78
априорные формы чувственного созерцания, 64
аргументация, 363, 378
аргументация как продукт, 376
аргументация как процедура, 376
аргументация как процесс, 377
арена истории, 238

Б

безусловная трансцендентальная идея, 94

безусловный гипотетический синтез членов ряда, 88
безусловный категорический синтез в субъекте, 88
безусловный разделительный синтез частей в системе, 88
бесконечное множество предикатов, 124
бессмертие души, 109, 163
бессознательно, 268
благо, 108, 163
Бог, 88, 94, 109, 119, 129, 142, 164, 179, 211, 242, 250, 252
брошенная возможность, 339
бытие, 172, 335, 339
бытие абсолютное, 249, 252
бытие в себе, 173
бытие для другого, 173
бытие для себя, 173
бытие наличное, 172

В

величина, 174
величина интенсивная, 174
величина качественно определенная, 175
величина непрерывная, 174
величина нормальная, 175
величина раздельная, 174
величина экстенсивная, 174
вера в откровение, 110
вера во вневременное значение, 290
вечное возвращение, 276
вечный идеал системы знаний, 321
вещность, 153
вещь, 153, 177
вещь в себе, 34, 94, 249, 267, 321
взаимодействие, 180
взгляд на меня другого, 341
виды высказываний, 304
виды оценок, 44
виды понимания, 303
влечение, 255
вне-себя-бытие, 184
внутреннее чувство, 75
внутренность вещей, 154
внутренняя целесообразность, 195

- возможность реальная, 179
 возможность формальная, 179
 возможный мир, 391
 воля, 98, 121, 142, 251, 255, 267, 272, 292
 воля к власти, 270
 воля к воле, 335
 воля к жизни, 268
 воляще–чувствующе–представляющее
 существо, 300
 воспринимающее сознание, 153
 восприятие, 119
 время, 64, 209, 222, 255, 265, 268, 327
 в–себе–бытие, 184
 всемирная история, 296
 всемирно–исторические люди, 235
 всеобщая религия разума, 112
 всеобщее опосредствующее, 144
 всеобщие формы мышления, 118
 всеобщность, 184
 всеобъемлющее внутреннее сознание
 времени, 327
 второй постулат практического разума, 109
 выраженное мнение, 364
 высказывание дескриптивное, 379
 высказывание нормативное, 379
 высказывание о намерениях, 379
 высказывание экспликативное, 379
 высказывание экспрессивное, 379
 высшее основоположение аналитического
 знания, 27
 высшее основоположение всех
 синтетических суждений *a priori*, 77
 высшее основоположение синтетического
 знания, 29
 высший априорный синтетический принцип,
 136
 высший принцип знания вообще, 144
- Г
- географическая основа истории, 237
 географические различия, определяющие
 естественную возможность рефлексии духа
 в себя, 239
 герменевтический опыт, 352
 гипотеза, 357
 горизонт, 328
 господин, 155
- государство, 159, 223, 236, 243
 грехопадение, 250
- Д
- дедуктивный вывод, 363
 дедукция, 127, 128, 357
 действенно–историческое сознание, 350
 действие аналитическое, 138
 действие драматургическое, 381
 действие коммуникативное, 372, 382, 384
 действие норморегулирующее, 381
 действие рациональное, 374
 действие синтетическое, 138
 действие стратегическое, 372
 действие телеологическое, 372, 381
 делиберативная политика, 392
 дело–действие, 133
 дефиниционная спецификация, 181
 деятельность органическая, 117
 диалектика, 32, 115
 диалогическое тождество субъекта, 385
 дисциплины синехологические, 309
 дисциплины эйдолологические, 309
 дифференциация, 379
 для другого, 154
 для себя, 154
 для–себя–бытие, 184
 добрая воля, 102
 добродетель, 158
 дополнение, 308
 другой, 329
 дурная бесконечность, 173, 174
 дух, 159, 220, 282
 дух абсолютный, 40, 52, 95, 148, 165, 227,
 230, 242, 349
 дух германский, 245
 дух моральный, 162
 дух народный, 223
 дух объективный, 223, 305
 дух субъективный, 223
 Дух Тяжести, 278
 духовное животное царство, 159
 душа, 88, 310, 313
 дьявол, 108, 280, 360
- Е
- единичность, 184
 единое, 173

единство рефлексии о явлениях, 29
естественная необходимость, 98
естествознание математическое, 321
естествознание описательное, 321

Ж

живое сущее вообще, 335
живой индивидуум, 195
животные, 331
жизненный мир, 371, 380
жизнь, 195, 299

З

закон, 103, 178
закон достаточного основания, 177, 269
закон общего порядка жизни, 159
закон общего происхождения, 159
закон противоположности, 177
закон противоречия, 177, 183
закон сердца, 158
закон сил, 154
закон тождества, 177
закономерное в душевной жизни, 300
здесь–бытие, 333
здоровье, 108
знак–индекс, 357
знание абсолютное, 253
знание аналитическое, 59
знание апостериорное, 59
знание априорное, 59
знание синтетичное, 59
знание совершенное логически, 65
знание совершенное эстетически, 65
знание чистое, 59
знание эмпиричное, 59
значимость, 303

И

игра в бисер, 283
игра сил, 154
идеал морально угодного Богу человека, 111
идеал чистого разума, 91
идея, 195
идея абсолютная, 196
идея абсолютного единства бытия, 122
идея Бога, 122
идея добра, 196
идея истины, 196
идея логическая, 197, 219

идея мира, 122, 127
идея свободы, 99
идея тотальности бытия как множественности, 122
извращенность, 107
изначальное бытие–с–другим, 341
иконический знак, 356
иллюзии, 388
имманентный принцип, 334
императив, 103, 290
императивы гипотетические, 103
императивы категорические, 103
императивы объективные, 103
императивы субъективные, 103
индивидуальность, 159
индивидуация, 268
индуктивный вывод, 305
индукция, 127, 129, 357
иное, 172
институционализированный консенсус, 384
институты, 370
интеграция, 347
интеллигенция, 146
интеллект, 269
интеллект божественный, 24
интенсивная отчетливость, 72
интерсубъективная договоренность об употреблении языка, 358
интерсубъективная феноменология, 329
интерсубъективное согласие на базе коммуникативно релевантной онтологии и аксиологии, 345
искупление, 250
истина в объективном смысле, 212
истина в субъективном смысле, 212
историческая картина, 303
исторический универсум, 296
история, 224
история философии, 216

К

картина, 120
категории, 66, 73, 301
категории духовные, 301
категории реальные, 301
категории формальные, 301
категория, 66, 73
качество, 154, 173

количество, 173
коммуникативная общность, 358, 373, 388
компетентность, 358
компетенция грамматическая, 359
компетенция коммуникативная, 359
компетенция прагматическая, 359
компетенция семантическая, 359
компетенция синтаксическая, 359
компетенция языковая, 359
конгрегации, 285
конечная цель существования вещей, 204
конечная цель творения, 205
констатации, 387
критика исторического разума, 301
критика способности суждения телеологическая, 203
критика способности суждения эстетическая, 203
критика чистого практического разума, 97
круг понимания, 351
круговорот жизни, 158

Л

либерализм, 369
лингвистическая феноменология, 386
логика бытия, 172
логика видимости, 32, 69
логика диалектическая, 170
логика естествознания, 293
логика истины, 69
логика истории, 293
логика метафизическая, 56
логика науки, 354
логика общая, 69
логика объективная, 172
логика понятия, 172
логика субъективная, 172
логика сущности, 172
логика трансцендентальная, 27, 69
логические идеалы, 314
логический социализм, 358
локуции, 388

М

максима, 101, 102
максимы произвола, 107
максимы способности суждения, 202
материи, 153, 178

материя, 84, 129, 230
мера, 175
метаязык, 355
метод генерализирующий, 45
метод индивидуализирующий, 46
механика, 213
механическое единство, 194
мир вообще, 88
мир опьянения, 272
мир сновидения, 272
моральная вера, 110
моральное мирозозерцание, 162
моральность, 160
мотивация, 328
мышление, 117, 119, 121, 255

Н

назначение человека, 47, 140
напряженность, 311
наукоучение, 47
начало аполлоновское, 272
начало дионисийское, 272
незаинтересованный зритель, 327
немецкий идеализм, 143
немецкий философский роман, 273
немецкий человек, 275
необходимое единство апперцепции, 78
необходимость, 130, 179
необходимость ассерторическая, 179
необходимость долженствования, 290
неформальная логика научных экспертов и интерпретаторов, 355
ничто, 172
ничто, 172, 338
ноумен, 88

О

обнаружение силы, 178
обобщенные инструментальные ценности, 371
образование духа, 53
образование понятий генерализирующее, 293
образование понятий индивидуализирующее, 293
общественность, 368
общественные теории социализма, 369
объективное единство апперцепции, 78
объективность, 194
объективный мир, 384

объекты интеллигибельные, 334
объекты сенсигельные, 334
объект трансцендентальный, 30
онтическое, 337
онтологическая герменевтика, 342
описательная наука с абсолютным обоснованием, 324
описательная психология, 300
определение, 313
определения внешние, 84
определения внутренние, 84
опыт человеческой конечности, 349
организация, 149
органика, 213
органические аффекции, 129
основоположения динамические, 81
основоположения конститутивные, 81
основоположения математические, 81
основоположения регулятивные, 81
особенность, 184
остаток, 311
откровение, 219
относительность субъект-объектного дуализма, 319
отношение мер, 176
отношение целого и частей, 178
отношения каузальные, 22
отношения телеологические, 22
отрешение, 214
оценка, 43
оценка абсолютная, 45
очевидность, 324
очевидность аподиктическая, 326

П

память, 156
паралогизм, 90
пафос, 160
первичные понятия, 308
первое явление мыслящей себя идеи, 220
первый постулат практического разума, 109
переменные модусы действительного опыта, 326
периодизация истории, 231
перлюкации, 388
перформативная часть речевого акта, 366
перформации, 387
подлежащее, 313

позиция гетерономии, 100
полная intersубъективность в интерпретации мира, 356
понимание, 303, 340
понимание интегративное, 348
понимание реконструктивное, 348
понятие, 30, 120, 146, 180
понятие в качестве деятельности, 140
понятие в качестве покоя, 140
понятие несовершенное, 122
понятие полное, 127, 128
понятие совершенное, 121
понятие трансцендентное, 124
понятие чистое, 66
понятие эмпирическое, 66
понятие «я», 146
понятия всеобщие реальные, 117
понятия всеобщие формальные, 117
порог сознания, 312
последнее убеждение, 357
последовательность, 320
постулат эмпирического мышления второй, 82
постулат эмпирического мышления первый, 82
постулат эмпирического мышления третий, 83
постулаты чистого практического разума, 162
постулаты эмпирического мышления вообще, 81
правило Гербарта о ходе обработки понятий, 308
правильность комбинации, 128
правильность конструкции, 128
правовое состояние, 160
правомерность спорного мнения в глазах аудитории, 364
прагматическая размерность научного языка, 355
практическая вера в Христа, 110
практический дискурс, 374
предложение, 386
предрассудки, 349
представление, 309, 310
презумпция совершенства, 352
прекрасная душа, 164
приватное, 337
приведение-в-со-присутствие, 330
признак, 71

признак аналитический, 71
признак координированный, 71
признак синтетический, 71
признак субординированный, 71
признание ценности чувства, 289
примирение абсолютного духа, 243
принцип, 31
принцип автономии воли, 99
принцип естественной целесообразности, 201
принцип индивидуации, 270, 272
принцип метафизический, 201
принцип практической целесообразности, 202
принцип тождества неразличимых, 84
принцип трансцендентальный, 201
принципы, 31, 86, 116
принципы действий, 301
принципы исторической жизни, 296
приобретающий характер воли, 269
природа, 208, 211, 220, 221
природа как субъект, 208, 212
притязание на адекватность, 374
притязание на действительность, 372
притязание на значимость, 360, 373
притязание на истинность, 372
притязание на правдивость, 374
причина, 180
проблема, 319
продукт, 208, 210
продуктивная деятельность, 207
продуктивность, 207
продуктивность абсолютная, 209
пропорциональность продукции мышления, 116
просвещение, 161, 244
пространство, 64, 222, 265, 268
противоречие, 84
процесс эмансипации, 366
публичность, 337

Р

раб, 155
радикальное зло, 277
различие, 84
разум, 30, 40, 156, 229
разум деятельностный, 158
разум конечный, 25
разум наблюдающий, 156
распад естества, 273

рассудок, 30, 65, 68, 77, 154
рассудочный синтез, 79
рассуждающий субъект, 291
рациональная личность, 346
рациональная психология, 91
рационально–мотивированное согласие относительно проблематических самовыражений, 376
реал, 308
регулятивные принципы систематического единства многообразного, 90
религиозное чувство, 123
религия откровения, 164, 232, 241
религия разума, 110
религия снискания благосклонности перед ликом Всевидящего существа, 110
ретродукция, 357
рефлексия, 146
речевое действие когнитивное, 390
речевое действие регулятивное, 390
речевое действие экспрессивное, 390
речевой акт, 387
родовая сущность, 259
рок, 158

С

самовоплощение, 181
самосознание, 29, 34, 117, 145, 155, 214
сверхчеловек, 271
свобода, 98, 130, 141, 230, 269
свобода воли, 163
свобода как принцип истории, 232
свобода сверхчеловека, 278
свободная ассоциация, 370
свободное воздействие сил, 130
свойства вещи, 153
свойство, 178
святость, 109
семья, 159
сила, 178
сила и ее обнаружение, 154, 178
символ, 357
синтез бесконечный, 146
синтез конечный, 146
синтезы практической науки, 139
синтезы теоретической науки, 139
синтетические выводы, 90
синтетический сорит, 87, 98, 198
синтетическое a priori, 26, 62, 171, 309

- синтетическое единство апперцепции, 78
 синтетическое единство многообразия
 созерцания в возможном опыте, 29, 76
 сказуемое, 314
 смысл, 292
 снятие, 152
 совершенство по качеству, 65
 совершенство по количеству, 66
 совершенство по модальности, 66
 совершенство по отношению, 66
 совесть, 163
 согласие определений, 84
 созерцание, 119, 254
 созерцание чистое, 66
 созерцание эмпирическое, 66
 сознание, 155, 214, 312, 326
 сознание благородное, 160
 сознание верующее, 161
 сознание доброе, 160
 сознание дурное, 160
 сознание несчастное, 156
 сознание низменное, 161
 сознание нормальное, 45
 сознание нравственное, 159
 сознание оценивающее, 164
 сознание разорванное, 156, 161
 сознание римско-католическое, 156
 сознание скептическое, 155
 сознание чистое, 50
 солипсически ограниченная эгология, 329
 сорит, 131
 сорит синтетический, 87, 98, 198
 сострадание, 270
 софистика восприятия, 154
 социальный мир, 384
 социология, 367
 социология коммуникативного действия, 365
 союз с дьяволом, 279
 способность суждения, 200
 способы отношения пропозициональной
 части прагматического акта к объективным
 состояниям дел, 372
 становление, 172
 становление диалектическое, 171, 180
 стоик, 155
 страдание, 269
 страсть, 233
 субстанция, 72, 150, 179
 субстанция живая, 36
 субстанция мыслящая, 22
 субстанция протяженная, 22
 субъект, 150, 181
 субъект патический, 385
 субъект практический, 385
 субъект трансцендентальный, 30, 38, 77,
 117, 144, 149, 151, 271, 327, 335, 358
 субъект эпистемический, 385
 субъективное единство апперцепции, 78
 субъективный мир, 384
 суждение, 121, 186
 суждение абсолютное, 126
 суждение аналитическое, 60, 126
 суждение аподиктическое, 71, 187
 суждение априорное синтетическое, 62.
См. синтетическое a priori
 суждение ассерторическое, 71, 187
 суждение безусловное по содержанию, 137
 суждение безусловное по форме, 136
 суждение бесконечное, 70, 186
 суждение гипотетическое, 71, 186
 суждение дизъюнктивное, 71
 суждение единичное, 70, 186
 суждение категорическое, 71, 186
 суждение качества, 186
 суждение количества, 186
 суждение математики, 319
 суждение наличного бытия, 186
 суждение небезусловное по содержанию,
 137
 суждение небезусловное по форме, 137
 суждение необходимости, 186
 суждение неполное, 126, 127
 суждение непротиворечия, 136
 суждение несобственное, 126
 суждение общее, 70, 186
 суждение особенное, 186
 суждение отрицательное, 70, 186
 суждение полное, 126, 127
 суждение понятия, 187
 суждение проблематическое, 71, 187
 суждение разделительное, 71, 186
 суждение рефлексии, 134, 186
 суждение синтетическое, 60, 126
 суждение собственное, 126

суждение совершенное, 121
суждение тождества, 134
суждение трансцендентное, 125
суждение утвердительное, 70, 186
суждение частное, 70
суждения элементарные, 308
сумма задержки, 311
сущность, 176
схема, 128

Т

телеологический процесс, 195
теоретический дискурс, 374
теория аргументации, 376
теория дискурса, 365
теория коммуникативного действия, 367
теория речевых актов, 386
терапевтическая критика, 375
терапевтический дискурс, 375
технизация жизненного мира, 381
тождество, 84
топы, 83
тотальность понятия, 72, 187
трагический миф, 273, 276
трансцендентальная аналитика, 69
трансцендентальная дедукция, 74
трансцендентальная диалектика, 69, 114
трансцендентальная наука о мире, 89
трансцендентальная прагматика, 355, 360
трансцендентальная рефлексия, 83
трансцендентальная схема, 80
трансцендентальная схема качества, 81
трансцендентальная схема количества, 81
трансцендентальная схема модальности, 81
трансцендентальная схема отношения, 81
трансцендентальная топики, 83
трансцендентальная феноменология, 323
трансцендентальная эстетика, 64
трансцендентальное «вы», 266
трансцендентальное «мы», 266
трансцендентальное «он», 265
трансцендентальное «они», 266
трансцендентальное «ты», 263
трансцендентальное «я», 262
трансцендентальное временное
определение, 80
трансцендентальное единство апперцепции,
29, 75, 77

трансцендентальное познание Бога, 89
трансцендентальное познание предметов, 64
трансцендентальное условие нашего
познания, 291
трансцендентальное учение о душе, 89
трансцендентальные идеи, 87, 97
трансцендентальный идеализм, 143, 148
трансцендентальный конвенционализм, 355
трансцендентальный метод, 317, 318
трансцендентальный синтез воображения, 79
трансцендентальный субъект, 30, 38, 77,
117, 144, 149, 151, 271, 327, 335, 358
трансцендентальный субъект знаковой
функции и науки, 358
трансцендентный принцип, 334
трансценденция, 336

У

убеждающее чувство, 116
убеждение, 120
удовлетворение, 269
ужас, 338
умозаключение, 85
умозаключение аналогии, 191
умозаключение гипотетическое, 192
умозаключение дедукции, 190
умозаключение дивизивное, 192
умозаключение дизъюнктивное, 193
умозаключение индукции, 190
умозаключение категорическое второй
фигуры, 188
умозаключение категорическое первой
фигуры, 187
умозаключение категорическое третьей
фигуры, 188
умозаключение качества, 187
умозаключение количества, 190
умозаключение наличного бытия, 187
умозаключение необходимости, 192
умозаключение полного подведения, 193
умозаключение рефлексии, 190
умозаключения синтетические, 86
умопостигаемый характер воли, 269
универсальная прагматика, 360
универсальное a priori, 328
условие единства гипотетических
умозаключений, 86
условие единства категорических умозаключений, 86

чений, 86
условие единства разделительных умозаключений, 86
утверждение, 386
учение о безусловно доброй воле, 101
учение о принципах исторической жизни, 296
учение о схематизме чистого рассудка, 79
учение о форме закона Руссо, 369
учение об основоположениях чистого рассудка, 79

Ф

фаустовская тема, 282
феномен, 327
фигурный синтез, 79
физика, 213
физика в качестве эмпирии, 207
физика как наука, 207
физикотеология, 206
физиогномика, 158
философия истории, 216, 229, 296
философия положительная, 249
философия спекулятивная, 171
философия тождества, 142
философская герменевтика, 347
финальная идея научности, 325
форма, 84
форма безусловности всего аналитического знания, 50
форма всех явлений внешних чувств, 65
форма всех явлений внутреннего чувства, 65
формальная прагматика, 392
формальная схема Бога, 253
формальный критерий истинности, 72
формула, 128
формулировка категорического императива, 105, 106
формы откровения абсолютного духа, 220
френология, 158
фундаментальная онтология, 333
функция интеллектуальная, 129
функция органическая, 129

Х

хаос, 119
характер, 160
характерная связь, 391
химический процесс, 194

хитрость абсолютного духа, 225

Ц

царство Духа, 242
царство нравственности, 159
царство образования, 160
царство Отца, 242
царство Сына, 242
целесообразность природы, 202
целесообразность реальная, 203
целесообразность формальная, 203
целюкупность, 153
цель, 302
ценность, 43, 295, 302, 336
центры господства, 270
цикл, 147

Ч

час преподавания, 315
чередование сокращения и расширения в ограниченной материи живых существ, 210
чистая субъективность, 382
чистая теория опытного познания, 324
чувственная достоверность, 153
чувственность, 65
чувствительность, 210
чувство, 121

Э

эйдетическая феноменология, 329
эйдос, 328
экзистенция, 338
экспликативный дискурс, 375
экстенсивная отчетливость, 72
эмпирический характер воли, 269
энциклопедия философских наук, 219
эпохэ, 326
эстетика, 271
эстетическая критика, 375
этика, 270
этикотеология, 206
этически естественное состояние, 111
этические общности, 111

Ю

юридическое естественное состояние, 111

Я

я, 77, 135, 150, 325, 385

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Адорно Т. Проблемы философии морали.— М.: Республика, 2000.
2. Асмус В.Ф. Кант.— М.: Наука, 1973.
3. Бакрадзе К.С. Система и метод философии Гегеля.— Тб., 1958.
4. Бубер М. Я и Ты / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева, Н.Файнгольда; Послесл. П.С.Гуревича.— М.: Высш. шк., 1993.
5. Бур М., Ирриц Г. Притязания разума.— М.: Прогресс, 1978.
6. Бур М. Фихте.— М.: Наука, 1965.
7. Виндельбанд В. Избранное: Дух и история: Пер. с нем.— М.: Юрист, 1995.
8. Виндельбанд В. От Канта до Ницше / Пер. с нем. под ред. А.И.Введенского.— М.: КАНОНпресс, Кучково поле, 1998.
9. Виндельбанд В. Прелюдии.— СПб., 1904.
10. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного: Пер. с нем.— М.: Искусство, 1991.
11. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы филос. герменевтики: Пер. с нем. / Общ. ред. и вступ. ст. Б.Н.Бессонова.— М.: Прогресс, 1988.
12. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX в.— М.: Республика, 1997.
13. Гайденко П.П. Философия Фихте и современность.— М.: Наука, 1979.
14. Гартман Э. Сущность мирового процесса или философия бессознательного.— М., 1873.
15. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии.— СПб.: Наука, 1994. Кн.1-3.
16. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории.— СПб.: Наука, 1993.
17. Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 т.— М.: Мысль, 1970—1972. Т. 1—3.
18. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2 т.— М.: Мысль, 1970—1971. Т. 1—2.
19. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа.— СПб.: Наука, 1994.
20. Гегель Г.В.Ф. Философия права: Пер. с нем. / Ред. и сост. Д.А. Керимов и В.С. Нерсесянц.— М.: Мысль, 1990.
21. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2 т.— М.: Мысль, 1975—1977. Т. 1—2.
22. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т.— М.: Мысль, 1977. Т. 1—3.
23. Гегель Г.В.Ф. Эстетика.— М., 1968—1973. Т. 1—4.
24. Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Собрание сочинений: В 6 т.— М., 1982. Т.4.
25. Герbart И.Ф. Избранные педагогические сочинения.— М., 1940. Т.1.
26. Герbart И.Ф. Психология. 1895.
27. Гессе Г. Игра в бисер / Пер. с нем. С.К. Апта; Вступ. ст. Н.С. Павловой; Ил. И.Н. Мельникова.— М.: Правда, 1992.
28. Гулыга А.В. Гегель.— М.: Наука, 1971.
29. Гулыга А.В. Немецкая классическая философия.— М.: Мысль, 1986.
30. Гулыга А.В. Шеллинг.— М.: Наука, 1982.
31. Гуссерль Э. Картезианские размышления.— СПб.: Наука, Ювента, 1998.
32. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введ. Ж.Деррида / Пер. с фр. и нем. М.Маяцкого.— М.: Изд. фирма «Ad Marginem», 1996.
33. Гуссерль Э. Философия как строгая наука. — Новочеркасск: Агентство «Сагуна», 1994.
34. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии.— М., 1988. — №4.

35. Дильтей В. Описательная психология / Пер. с нем. Е.Д.Зайцевой; Под ред. Г.Г.Шпета. 2-е изд.— СПб.: Алетейа, 1996.
36. Дильтей В. Сущность философии // Философия в системном изложении.— СПб., 1909.
37. Зиммель Г. Избранное.— М.: Юрист, 1996. Т. 1.
38. Каменский З. Русская философия начала XIX в. и Шеллинг.— М.: Мысль, 1980.
39. Кант И. Критика практического разума.— СПб.: Наука, 1995.
40. Кант И. Критика способности суждения.: Пер. с нем.— М.: Искусство, 1994.
41. Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского сверен и отредактирован Ц.Г. Арзаканяном и М.И.Иткиным; Примеч. Ц. Г. Арзаканяна.— М.: Мысль, 1994.
42. Кант И. Сочинения: В 6 т. / Вступительные статьи Т.И.Ойзермана, А.В.Гулыги, В.Ф.Асмуса.— М.: Мысль, 1963—1966. Т. 1—6.
43. Кант И. Трактаты и письма. — М.: Наука, 1980.
44. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта: [Сборник / Сост. С.Я.Левит; Пер. М.И.Левиной].— СПб.: Унив. кн., 1997.
45. Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке: Пер. с нем. — М., Фирма «Гардарика», 1998.
46. Культурология. XX век. Антология / Сост.: С.Я.Левит.; Отв. ред.: С.Я.Левит, Л.Т.Мильская; Пер.: С.С.Аверинцев и др.— М.: Юрист, 1995.
47. Мамардашвили М.К. Кантианские вариации.— М.: Аграф, 1997.
48. Мамардашвили М.К. Картезианские размышления.— М.: Прогресс, 1993.
49. Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности.— М.: Прогресс, 1984.
50. Манн Т. Доктор Фаустус: Жизнь немецкого композитора Адриана Левверкюна, рассказанная его другом: Роман / Пер. с нем. С.Апта и Н.Ман.— М.: Республика, 1993.
51. Мотрошилова Н. В. Социально-исторические корни немецкой классической философии.— М., 1989.
52. Мюнхенская школа трансцендентальной философии: историко-философские исследования. Научно-аналитический обзор.— М.: ИНИОН РАН, 1993.
53. Наторп П. Кант и Марбургская школа // Новые идеи в философии.— СПб., 1913. Сб. 5.
54. Наторп П. Философская пропедевтика.— М., 1911.
55. Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза: Пер. с нем. / Сост. М. Кореновой; Вступ. ст. М. Кореновой и А. Аствацатурова; Комент. А. Аствацатурова.— СПб.: Худож. лит., 1993.
56. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого: Пер. с нем.— М.: Интербук, 1990.
57. Остин Дж. Избранное.— М.: Идея-Пресс, Дом интеллектуальной книги, 1999.
58. Риккерт Г. Границы естественнонаучного образования понятий. Логическое введение в исторические науки.— СПб.: Наука, 1977.
59. Риккерт Г. Науки о природе и науки о человеке: [Сборник: Пер. с нем. / Общая ред. и предисл. А.Ф.Зотова; Подгот. текста и примеч. Р.К.Медведевой].— М.: Республика, 1998.
60. Риккерт Г. О понятии философии // Логос.— М., 1910. Кн. 1.
61. Риккерт Г. Философия жизни: Пер. с нем.— К.: Ника-Центр, 1998.
62. Румянцева Т. Г. Немецкая трансцендентально-критическая философия (середина XVIII – первая треть XIX в.). Глоссарий.— Мн.: БГУ, 1999.
63. Степин В.С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии.— 1989.— № 10.

64. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации / Рос. АН, Ин-т фил.— М.: ИФРАН, 1994.
65. Фейербах Л. Избранные философские произведения: В 2 т.— М.: Наука, 1955. Т.1—2.
66. Фейербах Л. Сущность христианства.— М.: Мысль, 1965.
67. Фихте И.Г. Наставление к блаженной жизни / Пер. с нем., послесловия и примеч. А.К.Судакова.— М.: Канон, 1997.
68. Фихте И.Г. Соч.: В 2 т. / Сост. и примечания Владимира Волжского.— СПб.: Мифрил, 1993. Т. 1—2.
69. Фишер К. Гегель, его жизнь, сочинения и учение. Первый полутом.— М.—Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1933.
70. Фишер К. История новой философии.— СПб., 1903. Т.1 — 10.
71. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем.— М.: Республика, 1993.
72. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики.— М.: Рус. феноменол. о-во, 1997.
73. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет: Пер. с нем.— М.: Издательство «Гнозис», 1993.
74. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценности.— Киев: Cartel, 1996.
75. Шеллинг Ф.В.Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки.— СПб.: Наука, 1998.
76. Шеллинг Ф.В.Й. Соч.: В 2 т.: Пер. с нем. / Сост., ред., авт. вступ. ст. А.В. Гулыга.— М.: Мысль, 1987. Т. 1—2.
77. Шеллинг Ф.В.Й. Философия искусства / Вступ. статьи П.С.Попова и М.Ф.Овсянникова.— М., 1966.
78. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презирающим.— М., 1994.
79. Шопенгауэр А. Собрание сочинений.— М., 1992. Т. 1.
80. Шпенглер О. Пруссачество и социализм.— Пг., 1922.
81. Штраус Д.Ф. Старая и новая вера.— СПб., 1906.
82. Шульц И. Разъясняющее изложение «Критики чистого разума».— М., 1910.
83. Apel K.D. Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Rico.— Bonn, 1963.
84. Apel K.D. Sprachpragmatik und Philosophie.— Jfm., 1976.
85. Apel K.D. Transformation der Philosophie.— Jfm., 1973. Bde 1—2.
86. Apel K.D. Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logosauszeichnung der menschlichen Sprache.— FSW. Perpeet, Bonn, 1980.
87. Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.) Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit.— Hbg., 1973. Bde 1—2.
88. Bart R. Die protestantische Theologie im 19 Jahrhundert: ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte — 6 Aufl.— Zuerich: Theologischer Verl., 1994.
89. Beck G. Sprechakte und Sprechfunktionen.— Tbg., 1980.
90. Beckermann A. (Hrsg.), Analytische Handlungstheorie. Handlungserklärungen.— Jfm. 1977.
91. Frans H. van Eemeren, Rob Grootenborst, Franciska Snoeck Henkemans, Fundamentals of Argumentation Theory.— Mahwah, New Jersey, 1996.
92. Fichte J.G. Werke.— Berlin, 1971. Bde 1—9.
93. Fischer K. Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre.— 2 Aufl., Heidelberg, 1865.
94. Gethmann C.F. (Hrsg.), Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens.— Jfm., 1970.

95. Habermas J. Die Einbeziehung des Anderen.— Ffm., 1996.
96. Habermas J. Erkenntnis und Interesse.— Ffm., 1968.
97. Habermas J. (Hrsg.), Hermeneutik und Ideologiekritik.— Ffm., 1971.
98. Habermas J. Kleine politische Schriften.— Ffm., 1981.
99. Habermas J. Kultur und Kritik.— Ffm., 1973.
100. Habermas J. Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus.— Ffm., 1973.
101. Habermas J. Strukturwandel der Öffentlichkeit.— Neuwied, 1962.
102. Habermas J. Technik und Wissenschaft als Ideologie.— Ffm., 1968.
103. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns.— Baden-Baden, 1988. Bde 1—2.
104. Habermas J. Theorie und Praxis.— Ffm., Neuausgabe, 1971.
105. Habermas J. Zur Logik der Sozialwissenschaften.— Ffm., 1970.
106. Habermas J., Luhmann N. Theorie der Gesellschaft.— Ffm., 1971.
107. Hegel G.W.F. Die Vernunft in der Geschichte.— Berlin, 1966.
108. Hegel G.W.F. Einführung in die Phänomenologie des Geistes.— Leipzig, 1905.
109. Hegel G.W.F. Werke.— Berlin, 1970—1976. Bde 1—20.
110. Horster D. Erkenntnis-Kritik als Gesellschaftstheorie.— Hann., 1978.
111. Hutten. Muentzer. Luther. Werke in zwei Bänden.— Aufbau-Verlag Berlin und Weimar, 1975. Bde 1—2.
112. Kahane H. Logic and Contemporary Rhetoric. The Use Of Reason in Everyday Life.— Belmont, MA: Wadsworth, 1971.
113. Kant I. Gesammelte Schriften.— Berlin, 1902 — 1972. Bde 1 — 39.
114. Klein W. Argumentation und Argument // J. F. Litwiss. u. Ling., S. 38/39, 1980.
115. Kohn G. Kants Theorie der Erfahrung.— Berlin, 1885.
116. Kohn G. System der Philosophie.— Berlin, 1922 — 1923. Bde 1 — 3.
117. Leist A. Was heisst Universalpragmatik? // Germanistische Linguistik. 516. 1977, 79 ff.
118. Lorenzen P., Schwemmer D. Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie.— Mannh., 1973.
119. Luhmann N. Zur Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, Jfs. 1974.
120. Morris Ch. W. Pragmatische Semiotik und Handlungstheorie.— Ffm., 1977.
121. Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften.— Leipzig, 1910.
122. Das neue Testament und der Psalter nach der deutschen Uebersetzung Martin Luthers. Revidirter Text. Wuerttembergische Bibelanstalt.— Stuttgart, 1964.
123. Delmueller W. Transzendentalphilosophische Normenbegründung.— Paderborn, 1978.
124. Rothacker E. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften.— Bonn, 1948.
125. Schelling F.W.J. Saemtliche Werke. Abt. 1.— Stuttgart — Augsburg, 1856 — 1861. Bde 1 — 10.
126. Schleiermacher, Friedrig. Werke. Ausgewaehlt und eingeleitet von Hermann Mulert. Im Propylaeen — Verlag.— Berlin, 1924.
127. Schleiermacher, Friedrig: Dialektik (1814/15). Einleitung zur Dialektik: (1833) / Friedrig Daniel Ernst Schleiermacher. Hrsg. von Andreas Arndt.— Hamburg: Meiner, 1988.
128. Schliebeh-Lange B. Linguistische Pragmatik.— Stuttg., 1975.
129. Schliebeh-Lange B. Sprachtheorie.— Hbg., 1975.
130. Schoenrich B. Kategorien und transzendente Argumentation.— Ffm., 1981.
131. Toulmin St., Rieke R., Janik A. An Intraduktion to Reasoning.— N.Y., 1979.

Научно-популярное издание

Шуман Андрей Николаевич

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Директор Э. В. Куфтерин
Научный редактор Г. Я. Миненков
Художник А. А. Федорченко
Технический редактор Я. В. Жизневская
Корректор З. Я. Губашина
Оригинал-макет Е. А. Шатилова

Подписано в печать с готовых диапозитивов 24.01.2002.

Формат 70×90¹/32. Печать офсетная.

Печ. л. 13,0. Тираж 3000 экз. Заказ 309.

ИЧУП «Экономпресс».

Лицензия ЛВ № 59 от 5 ноября 1997 г.
220012, г. Минск, ул. Толбухина, 11—19.

Тел/факс (017) 285-70-44.

E-mail: econompress@mail.ru.

Республиканское унитарное предприятие
«Издательство «Белорусский Дом печати».

220013, Минск, пр. Ф. Скорины, 79.