

М. М. РУБИНШТЕЙН
О СМЫСЛЕ ЖИЗНИ

ТРУДЫ ПО ФИЛОСОФИИ ЦЕННОСТИ,
ТЕОРИИ ОБРАЗОВАНИЯ
И УНИВЕРСИТЕТСКОМУ ВОПРОСУ
Том II



ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО

Моисей Матвеевич Рубинштейн О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Том 2

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=2887315

*О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Том 2: Издательский дом «Территория будущего»; Москва; 2008
ISBN 5-91129-016-2*

Аннотация

Казалось бы, в последние годы все «забытые» имена отечественной философии триумфально или пусть даже без лишнего шума вернулись к широкой публике, заняли свое место в философском обиходе и завершили череду открытий-воскрешений в российской интеллектуальной истории. Вероятно, это благополучие иллюзорно – ведь признание обрели прежде всего труды представителей религиозно-философских направлений, удобных в качестве готовой альтернативы выхолощено официальной диалектике марксистского толка, но

столь же глобальных в притязаниях на утверждение собственной картины мира. При этом нередко упускаются из вида концепции, лишенные грандиозности претензий на разрешение последних тайн бытия, но концентрирующие внимание на методологии и старающиеся не уходить в стилизованное богословие или упиваться спасительной метафорикой, которая вроде бы избавляет от необходимости строго придерживаться собственно философских средств. Этим как раз отличается подход М. Рубинштейна – человека удивительной судьбы, философа и педагога, который неизменно пытался ограничить круг исследования соразмерно познавательным средствам используемой дисциплины. Его теоретико-познавательные установки подразумевают отказ от претензии достигнуть абсолютного знания в рамках философского анализа, основанного на законах логики и рассчитанного на человеческий масштаб восприятия...

Содержание

ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТИ И ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ	6
ГЕНРИХ РИККЕРТ. ОЧЕРК ТЕОРЕТИКО- ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА[1]	6
I	10
II	53
Конец ознакомительного фрагмента.	62

**Моисей Матвеевич
Рубинштейн
О смысле жизни
Труды по философии
ценности, теории
образования и
университетскому вопросу
Под редакцией Н.
С. Плотникова и
К. В. Фараджева
Том II**

**ФИЛОСОФИЯ ЦЕННОСТИ
И ФИЛОСОФИЯ ЖИЗНИ**

¹ Впервые: *М. М. Рубинштейн. Генрих Риккерт // Вопросы философии и психологии. 1907. № 1. С. 1 – 61. Не переиздавалось. (Прим. ред.)*

Философские учения занимают у нас в силу особых условий своеобразное положение, которое во всяком случае, резко разнится от положения философских систем в Западной Европе. Исходным пунктом интереса к философии была да и есть практическая жизнь, неудовлетворенность политической обстановкой, сначала отчаяние в возможности преформировать общественную жизнь и желание найти успокоение своему мятущемуся духу в философии, как это было, на наш взгляд, в период после декабрьского восстания², а затем позже, как большею частью в настоящее время, стремление в цельном философском мировоззрении найти надежный базис для своего политического credo. Результатом такой точки отправления явилось то, что к философским системам – какого бы чисто теоретического характера они ни были – невольно стали применять масштаб политических симпатий или антипатий. Такое мерило, и само по себе мало отвечающее стремлению к истине, стало с научной точки зрения очень опасным в наше время. В разгоряченной атмосфере политической борьбы на философские системы стали наклеивать ярлыки политической реакционности или прогрессивности, которые, к сожалению, служат в массе читающей публики своего рода критериями истины. Мы менее всего думаем утверждать, что между наукой и жизнью должна быть вырыта глубокая пропасть. Этого нет и этого не должно быть. И философия как наука, ставящая себе целью

² Нам приходится пока ограничиться простым указанием на этот факт.

выработку цельного мировоззрения, менее всего может стоять вне всякой связи с жизнью. Но в научной работе это отвлечение от практических интересов должно быть проведено в возможно большей степени. Тем менее можно признать за политическими симпатиями значение философских критериев.

Идеализм принадлежит у нас к числу систем, заклеянных ярлыком реакции, который и гарантирует ему в большей мере неуспех в среде интеллигентной читающей публики. Крушение гегелевской метафизики и впечатление от правого крыла гегельянцев консервативно удерживаются в памяти русского интеллигента. В связи с интенсивным отвращением к метафизике эти факторы являются весьма внушительной преградой, которая стоит на пути распространения в России философских систем с характером идеализма. Этому помогает также та туманная неопределенность, которая окутала прошедшие через долгую историческую жизнь термины «метафизика» и «идеализм», и в особенности последний.

Как и большая часть терминов, которые прошли через далекий путь истории, эти понятия утрачивали понемногу свой определенный смысл и принимали туманные формы, позволявшие применять их к различным философским образованиям. В конце концов, эти термины настолько утратили свои определенные очертания, что под них стали подводить самые разнообразные, иногда прямо противоположные друг другу, системы. Такого рода неопределенность ца-

рит в ужасающих размерах в нашей философской литературе, а тем более в представлениях об идеализме в среде русской интеллигенции. Идеализм и метафизика слились у нас почти в одно понятие, и, во всяком случае, идеализм представляется непременно метафизическим. Мы далеко не можем признать, чтобы это сочетание было обязательным. И тот и другой термин требуют более точного определения.

Беглый взгляд хотя бы в любой учебник истории философии или в словарь философских понятий в исторической последовательности показывает, какая путаница связана с этими понятиями. С редкими из них вы сможете согласиться или не согласиться в целом: часто, признавая самые проблемы, мы не можем понять, почему исследующую эти вопросы науку нужно называть таким расплывчатым и потому мало говорящим термином, как метафизика. Чтобы избежать неопределенности, мы будем пользоваться этим термином в смысле науки о трансцендентном, потустороннем, вне опыта лежащем бытии. А с этой точки зрения сочетание идеализма с метафизикой отнюдь не необходимо.

Термин идеализм как таковой потерял всякий смысл именно потому, что он объединяет под своей сенью иногда диаметрально противоположные, часто лишенные точек соприкосновения воззрения. Он не называет своего объекта с достаточной определенностью, чтобы им можно было пользоваться без всяких других дополнений. И в этом нас убеждает беглый взгляд на идеалистические системы в истории

философии. Вопрос решается в данном случае тем, какой смысл вкладывается в слово «идея» и какое значение приписывается ей. Идеализм может быть религиозным, метафизическим, этическим, эстетическим, теоретико-познавательным и т. д. Если в идее видят истинную сущность всего бытия, т. е. истинную действительность, то это будет метафизический идеализм. Если мы признаем идеи как абсолютные нравственные ценности, мы становимся последователями этического идеализма и т. д. Важно в данном случае установить, что признание идей в одной области, например, в этике, еще ничего не говорит о том, какого взгляда вы будете держаться в других областях. Так что, противопоставляя идеализм реализму как таковой, мы *суживаем* это понятие до значения метафизического идеализма, – как это происходит в среде нашей читающей публики, – а этот идеализм нередко самым решительным образом отвергается другими разновидностями идеализма. Изложению такого антиметафизического – в указанном нами смысле – идеализма и посвящен настоящий очерк.

I

Взгляды Риккерта далеко еще не приняли формы системы, и в деталях остается еще много неопределенного. Но общие контуры очерчены в его произведениях уже настолько, что они дают достаточное представление о той позиции, ко-

торуую он занял по отношению к современным философским проблемам. В этом очерке мы ставим себе целью дать общее представление о его философских взглядах и имеем в виду главным образом его произведения «Предмет познания» и «Границы естественно-научного образования понятий»³.

В основу своих взглядов Риккерт кладет убеждение, что у истинно научной философии может быть только один базис, одна основа, которая служила бы ей надежным фундаментом для построения цельной системы и достаточной гарантией, что эта система не рухнет от первого же дуновения критического ветерка и разъедающей силы скептицизма. Пора, когда философы в порыве догматической веры окунались с головой в мудрствования относительно всякого рода бытия и небытия и беспрепятственно витали своими мыслями в безграничном пространстве данного и потустороннего, трансцендентного мира, лишь изредка встречаясь друг с другом, – эта пора отошла назад и, будем надеяться, навсегда. Как ни велики, как ни импозантны многие мысли, накопленные в истории философии, все они говорят нам красноречиво об одном и том же: о необходимости критически осмыслить прежде всякого решения мировых вопросов наши познавательные силы и цели. Мы ни на минуту не должны забывать, что здесь мы имеем дело с особым видом твор-

³ И то и другое переведено на русский язык. Переведено также его «Естествоведение и культуроведение». Во всех указанных переводах от блестящего стиля Риккерта не осталось и следа.

чества, в своей основе глубоко отличающегося от искусства: в чистотеоретической философии – мы берем крайнюю возможную степень абстракции – творчество философских понятий и систем все время претендует на истинность, на общеобязательную силу и таким образом на научность. И в научной работе необходимо отдавать себе отчет в том, где цель моего познания и что составляет предмет его; каковы мои познавательные силы и чем я должен руководиться, чтобы достичь своей цели. Чем больше мы стремимся к истине, тем менее целесообразным является философствование «in den blauen Himmel hinein»⁴. И замечание Гегеля, что требование исходить из теории познания равносильно требованию «научиться плавать, не входя в воду», является продуктом простого недоразумения. Дело идет в данном случае вовсе не об обучении познанию, а об осмыслении этого процесса, об экономии сил и времени, о наибольшей продуктивности. Не кто иной, как сам Гегель лучше всего доказывает своим примером, что такое теоретико-познавательное раздумье является далеко не лишним: с одной стороны, его «Феноменология духа» полна различного рода рассуждениями об этих вопросах, а с другой – его система явила яркий образчик сплошной борьбы Гегеля, глубоко верившего в безграничную познавательную силу человека и ставшего на абсолютную точку зрения, с Гегелем, который был хотя и великим, но все-таки человеком, а потому и с ограниченными силами. Этот

⁴ «Пальцем в небо» (нем.) (Прим. ред.).

антагонизм и нужно рассматривать как плод догматизма⁵.

Риккерт с первого же шага вполне сознательно становится на антропоморфическую теоретико-познавательную точку зрения, ибо все знание достигнуто *человеком человеческими* силами и средствами, ибо это – единственно возможная и плодотворная точка зрения. Это отнюдь не точка зрения скептицизма; в этом мы ни в каком случае не можем видеть «мысль о бессилии человеческого духа», в котором странным образом попрекают кантианцев эмпириокритицисты⁶. Тут только сказывается зрелость человеческого духа: это не признание бессилия, а зрелое, разумное *сознание своей силы*. Эта точка зрения заставит нас выбросить за борт излишний балласт в виде некоторых дутых вопросов метафизики и догматического мужества, которое подвергает нас опасности втянуться в философскую авантюру. Насколько неоснователен подобного рода упрек в признании бессилия человеческого духа был бы по отношению к Риккерту, это видно из следующих его слов: «Нас заботит не то, что слишком много, а то, что слишком мало ставится вопросов»⁷. Мы не хотим только мнимых и невозможных проблем, вырастающих на почве догматизма. Гарантию от этих проблем может дать

⁵ См. об этом мою статью «Логические основы системы Гегеля и конец истории». Гл. VII.

⁶ См.: *Р. Авенариус*. Критика чистого опыта: в популярном изложении *А. Луначарского*. С. 2.

⁷ *H. Rickert*. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. S. 9.

только теория познания.

Но и это понятие, как и вообще понятие логики, требует глубокого разграничения с психологией, чтобы удовлетворить тем требованиям, какие мы предъявляем к этим отраслям философского знания. С точки зрения теоретико-познавательного идеализма, смешение логики – и конечно теории познания – с психологией, сплошь и рядом встречающееся в настоящее время, является решительно недопустимым. Насколько общими нам представляются их объекты, настолько резко расходятся их пути, потому что эти науки рассматривают объект своего изучения с принципиально различных точек зрения. Психологию интересует вся наша духовная жизнь, вне всякого различия от истинности или ложности данного психического явления. Как ни парадоксально это звучит, для нее одинаково истинны как ложные, так и верные суждения, признанные таковыми с точки зрения логики. И истинными, и ложными она интересуется с точки зрения факта. Она говорит нам, что и как есть, на самом деле.

Другое дело – логика и вместе с ней теория познания. Весь мир психических явлений логика рассматривает под совершенно иным углом зрения, а именно с точки зрения истинности. Из всего мира психических явлений она выбирает только то, что претендует на предикат истинного. Все же остальное остается для нее вне сферы ее интереса, и факты служат ей только материалом, исходя из которого она ищет

критериев истины. Она ставит своей задачей указать нам тот путь, по которому мы *должны* идти, чтобы достичь истинного знания, предоставляя психологии изучать тот путь, по которому мы в действительности шли. Психология говорит нам о *фактах* познания, логика – о его *нормах*. К сожалению, как указывает на это Риккерт, язык дает слишком мало простора для проведения этого разграничения, и в изложении приходится употреблять слова, вместе с которыми часто прокрадываются психологические представления.

Таким образом логику и теорию познания теоретико-познавательный идеализм, рассматривает как нормативную науку и притом формальную. Стремясь к необходимости и общезначимости, логика ставит своей целью отыскание абсолютных норм, а последними могут быть только чистые формы познания. Содержание и форма должны быть строго разграничены. Между тем это смешение встречается очень часто. Этим отчасти объясняется целый ряд недоразумений, возникших по поводу трудов Риккерта, несмотря на необыкновенную ясность его изложения. Мы ограничимся пока в этом интересном вопросе приведенными короткими указаниями, тем более что последующее изложение прямо или косвенно будет служить выяснению и этих вопросов. Напомним только, что ясное отграничение логики и теории познания от психологии и формы от содержания является непременным условием понимания мыслей Риккерта.

Итак, основой, исходным пунктом своих взглядов Рик-

керт берет теорию познания с ее кардинальными вопросами о предмете познания, сущности истины и ее критериев. Такая точка отправления ставит нас с первого шага лицом к лицу с вопросом о трансцендентном бытии. Предположение такого бытия, казалось бы, диктуется нам неизбежной потребностью найти предмет познания, который бы в противоположность к миру явлений – мы позволяем себе исходить прямо из этого общеизвестного кантовского термина без дальнейших объяснений, желая избегнуть скучных повторений, – был независим от познающего субъекта. Такого рода предпосылка представляется тем заманчивее, что этим путем мы сохраняем смысл познавания, который угрожает исчезновением, раз утрачивается независимый от познающего субъекта объект, а кроме того, мы сразу обретаем критерии истины в проявлениях этого трансцендентного бытия, с которыми мы и должны справляться в нашем стремлении к истине. К исследованию этого вопроса о трансцендентном бытии, к его *quaestio juris*⁸, мы и обратимся теперь. Мы попытаемся показать, что предположение трансцендентного бытия стоит в прямой зависимости от того смысла, какой мы вкладываем в понятие субъекта и объекта, и что с точки зрения теоретико-познавательного идеализма этот мистический X перестает быть философской проблемой.

Субъект и объект, как и многие другие философские понятия, оказываются очень растяжимыми и допускают раз-

⁸ Оправданию. (*Прим. ред.*)

личное толкование. Благодаря этому возникла целая масса недоразумений, построенных на том, что в эти термины вкладывался различный смысл. К числу таких недоразумений принадлежит и комичное обвинение, что идеализм пытается обратить внешний мир, живую действительность в сновидение и т. д. Обратимся поэтому к более точному определению этих понятий, чтобы показать, в каком пункте Риккерт становится «идеалистом», растворяя всю область объектов познания – поскольку дело идет о бытии – в мире явлений или, точнее, в содержании сознания, и что он понимает под понятием сознания вообще.

Риккерт отличает несколько главных пар объектов и субъектов, чем, конечно, не исключается возможность существования промежуточных членов. Обыкновенно с наивно реалистической точки зрения мы видим субъекта в нашем я, понимая под ним человека так, как он нам представляется в обыденной жизни, т. е. как существо, состоящее из «духа и тела». Этому субъекту в таком случае противопоставляется в качестве объекта внешний мир, т. е. все то, что лежит вне моего тела. Но на этой примитивной точке зрения мы долго не можем оставаться. Мы видим, что с неменьшим правом мы причислим и мое тело к числу объектов, и таким образом от психофизического субъекта мы должны отнять все физическое и получим тогда субъект, который как психическое противопоставляется физическому. Но и здесь мы не имеем права остановиться, потому что в потоке наших душевных

переживаний, в широком смысле слова, мы ясно отличаем и должны отличать наше личное индивидуальное я от его содержания, т. е. представлений, чувствований и т. д. Таким образом и тут мы должны расширить область объекта, во-первых в нее и все то психическое, что не принадлежит к индивидуальному я, которое в этом случае становится субъектом. Здесь мы имеем дело с психологической парой субъектов и объектов. Но и здесь у нас нет никакого основания отказаться от поисков точных границ этих понятий. Мы напоминаем, что здесь нас интересует не факт, а идеал; не то, что есть, а то, что должно быть. И наша абстракция является не только допустимой, но и прямым последовательным выводом из нормативной теории познания. К твердой постановке вопроса мы придем только в том случае, если, продолжив наши поиски, найдем такое понятие субъекта, которое ни в каком случае не может быть объектом. Вот почему и индивидуальное я, индивидуальное сознание не может служить последним этапом, и мы последовательно должны все индивидуальное, как вполне возможный объект познания, отодвинуть в область объектов. Таким образом мы приходим к так называемому теоретико-познавательному понятию субъекта, к сознанию вообще, о котором мы можем только сказать, что оно не может быть объектом в противоположность ко всему остальному. По отношению к этому субъекту все бытие исчерпывается содержанием сознания.

Мы видим таким образом, что последовательный путь аб-

стракции провел нас через следующие этапы к понятию сознания вообще: 1) психофизический субъект и его объект в виде внешнего мира; 2) психический субъект и физический мир как объект; 3) психологический субъект, которыми является индивидуальное сознание, наше я, в противоположность его объекту или содержанию, как фактическому, так и возможному, и, наконец, 4) теоретико-познавательный субъект, сознание вообще в противоположность всему психическому и физическому, т. е. всему опытному бытию, которое становится с этой точки зрения *содержанием сознания*. Спрашивается, с какой точки зрения Риккерт отрицает трансцендентное бытие и становится на точку зрения *имманентности*?

Нетрудно убедиться, что все упреки по адресу теоретико-познавательного идеализма в иллюзионизме, как и вся громада недоразумений по поводу вопроса о трансцендентном потустороннем бытии, выросли из смешения различных пар субъектов и объектов. В этом особенно погрешна по отношению к новейшему идеализму, как мы его понимаем, наша так называемая «ортодоксальная» литература. Наивно-реалистическая пара субъекта и объекта остается сразу в стороне, точно так же и вторая пара психического субъекта и физического объекта. Рассматривая все бытие как имманентное и отрицая трансцендентное, Риккерт не имеет в виду эти пары. К этому вопросу мы вернемся еще в нашем указании, что между теоретико-познавательным идеализмом и

эмпирическим реализмом, пока он держится в области специальных наук и не претендует на роль цельного философского мировоззрения, возможна полная гармония. Но и третья пара остается для нас совершенно в стороне в вопросе об имманентности или трансцендентности бытия. Теоретико-познавательный идеализм одинаково далек как от солипсизма, так и от спиритуализма. А обвинение в иллюзионизме, в том, что идеализм этого рода растворяет действительность в какую-то тень, мираж, построено исключительно на непонимании истинной точки зрения теоретико-познавательного идеализма; ему навязывается несвойственная ему точка зрения третьей пары субъекта и объекта, на которой, во-первых, не позволяет остановиться простая последовательность и которая, во-вторых, неизбежно ведет к солипсизму. Мы ищем истинной точки зрения и потому можем остановиться только на том понимании субъекта и объекта, с которыми мы встречаемся в четвертой из упомянутых нами пар. С этой точки зрения идеального субъекта, сознания вообще мы и должны рассматривать все бытие как имманентное, как содержание сознания. Но это сознание ни в каком случае нельзя смешивать с «моим», с индивидуальным сознанием, как мы упомянули выше. Этот субъект в противоположность индивидуальному сознанию Риккерт называет сознанием вообще. Мы видим таким образом, что для трансцендентного бытия в этой системе нет места. Но, прежде чем перейти к этому вопросу, мы должны точнее определить по-

нятия сознания вообще и его содержания.

Термины «сознание вообще» и «содержание сознания» настолько проникнуты психологическими представлениями, что сознание вообще угрожает обратиться в своего рода сверхиндивидуальную душу, а содержание сознания – в психическое бытие. В таком случае перед нами оказалось бы не что иное, как спиритуалистическая метафизика. Но такой вывод был бы только большим недоразумением. Чтобы избежать его, обратимся к более точному рассмотрению этих понятий.

Прежде всего Риккерт оговаривается, что сознание вообще не должно смешиваться с Декартовым «*sum cogitans*». Уже одно то, что в понятии сознания у Декарта скрывается понятие «логического, рационалистического мышления», проводит резкую границу между этим понятием и тем, что имеет в виду Риккерт в «сознании вообще». Разница между тем и другим еще более уясняется тем обстоятельством, что содержание сознания не только может оставаться для мышления непроницаемым, но Риккерт последовательно утверждает, что именно *имманентный* мир логически непроницаем, как всякий непосредственно данный объект⁹.

Но сознание вообще не может рассматриваться и как причина содержания сознания. Это означало бы непозволительное гипостазирование этого понятия в какую-то транс-

⁹ Об этом вопросе подробно трактуют его «Границы естественно-научного образования понятий».

цендентную душу и отождествление теоретико-познавательного идеализма со спиритуализмом. Вспомним только, каким путем мы пришли к этому понятию: мы понемногу расширяли область объекта и соответствующе суживали реальное содержание самого понятия субъекта, пока наконец не перенесли всего бытия в область объекта. Таким образом в результате абстракции получилось понятие в смысле *границы*, дальше которой нет ни смысла, ни возможности искать объекта. Это вообще не реальность, а *только* пограничное понятие, и на этом мы делаем особое ударение. Сознание вообще не есть субъект, который, как говорит Риккерт, «воспринимает восприятия, чувствует чувства» и т. д.: как воспринимающий, так и воспринимаемое, как чувствующее, так и то, что чувствуется, принадлежат к объектам. Оно есть «общее, безыменное, безличное сознание – единственное, что не может быть объектом»¹⁰. Это понятие называет только форму бытия и образовано только в целях отрицания трансцендентного бытия. Оно служит отрицательным ответом на вопрос, существует ли действительность, которую можно было бы мыслить независимо от сознания вообще. Сознание вообще не реальность, ибо действительно только *содержание* сознания. Риккерт однажды заметил, что в этом понятии не было бы нужды, если бы не было утверждения трансцендентного бытия. Оно есть только *отрицание* последнего.

¹⁰ H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 25.

В пояснение этого центрального понятия мы позволим себе добавить еще несколько слов. Сознание вообще нельзя с точки зрения теоретико-познавательного идеализма понимать и как родовое сознание, с которым его отождествляют П. Струве и Бердяев в книге Бердяева «Субъективизм и индивидуализм»¹¹. Называя сознание вообще этим термином, мы совершенно изменяем его смысл: родовое сознание носит на себе психологический отпечаток, обозначая в индивидуальных сознаниях то, что обще им всем. Оно становится таким образом в них своего рода реальностью и перестает быть тем, что оно есть на самом деле, а именно: понятие, полученное путем абстракции, – отнюдь не действительность, а пограничное понятие, которое имеет смысл только как отрицание трансцендентного бытия. Поэтому название «родовое сознание» с нашей точки зрения, надо признать или крупной ошибкой, или очень неудачным термином.

Этим достаточно очерчен и термин «содержание сознания», и мы можем относительно него ограничиться несколькими словами. Тем пояснением, которое мы дали несколькими строками выше, устраняется и всякая возможность понимать под имманентной точкой зрения обращение всего бытия в психическое, тем более что речь о психическом может иметь смысл только в противоположении физическо-

¹¹ Н. А. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н. К. Михайловском. Например, с. XII (предисловие П. Струве).

му. Но «телесное» (das Körperliche) для него (теоретико-познавательного идеализма) так же «реально», как и «душевное» (das Seelische). Оспаривается только, что «за» тем, что как тело и душа существуют имманентно, кроется еще какая-то трансцендентная реальность¹². А чтобы избежать всякой возможности толкования содержания сознания в спиритуалистическом духе, Риккерт прямо называет то, что с точки зрения теории познания есть содержание сознания, *эмпирической действительностью*¹³. Этим отнимается всякое разумное основание у упреков в иллюзионизме. Теоретико-познавательный идеализм не имеет ничего общего с метафизическими системами, которые подменяют живой, многообразный мир иллюзией, непосредственно переживаемую действительность – молчаливою, абстрактною тенью, которая витает в пустом пространстве потустороннего, трансцендентного, лишённого всего того, что содержит в себе жизнь. Действителен только мир опыта – в самом широком смысле этого слова. Другого бытия нет. Трансцендентное бытие явилось только в результате заключения. «Es ist erschlossen», говорит Риккерт. Но в предпосылках этого заключения кроется смешение различных понятий субъектов с теоретико-познавательным. Если мы твердо будем держаться этого понятия, которым мы только и можем пользоваться в трансцендентальной философии, то у нас не найдется никакого

¹² H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 72.

¹³ H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 179.

логического основания к допущению трансцендентного бытия. И если бы даже психология пришла к обоснованному заключению, что мы рождаемся с определенным сознанием существования мира, независимого от субъекта, то это обстоятельство ни на йоту не затронуло бы нашего хода мыслей. В самом деле. У каждого человека, например, есть вполне ясное, несомненное представление, что солнце движется, а земля покоится, стоит только взглянуть на восходящее или заходящее солнце. И тем не менее это не мешает нам считать под влиянием науки обратное за истину, хотя самое переживание, как факт, стоит вне всякого сомнения. «Die Thatsachen als solche sind dumm und brutal»¹⁴, – сказал один немецкий ученый¹⁵, и с этим нельзя не согласиться.

Но этим отрицательная часть нашей работы далеко еще не закончена. Уничтожив понятие трансцендентного бытия, Риккерт последовательно отрицает право на существование и за тем источником, из требований которого отчасти и выросло это понятие. Мы уже говорили, что в трансцендентном бытии видели тот независимый от познающего субъекта объект, который и может только придать смысл познавательным стремлениям, ибо иначе дело шло бы всегда о вопросе сравнительно незначительной важности, а именно – о более удобном распределении представлений. Кроме того, трансцендентное давало и тот масштаб, с которым познание

¹⁴ Факты как таковые тупы и жестоки. (Прим. ред.)

¹⁵ Проф. Г. Еллинек в одной из своих лекций.

должно было справляться в своих претензиях на истинность. Мы же пришли к отрицанию объекта, независимого от познающего субъекта, – этим уничтожается как будто смысл познания и его критерии. Мы должны искать новых заместителей, которых мы найдем, отказавшись от традиционного, ложного понятия познания и заменив его новым, более отвечающим действительности и научно-физическим требованиям.

Отрицая трансцендентное бытие, т. е. отрицая наличность предмета познания, независимого от познающего субъекта, мы все время имели в виду представляющего субъекта, т. е. субъекта, у которого процесс познания исчерпывается образованием представлений. Само трансцендентное бытие прежде всего ни в каком случае не может исполнять ту роль, какая ему назначается традиционным понятием познания; соответствуют ли наши представления своим оригиналам, этого мы никогда не можем знать, так как мы не *intellectus archetypus*, так как мы знаем только представления, т. е. мы никогда не можем в познании проникнуть за пределы представлений к «вещам в себе», – если бы даже у нас было основание предполагать последние. Мы можем сравнивать только представления с представлениями. Мало этого. Самые представления как таковые лежат по ту сторону истины и лжи: они не могут быть ни истинными, ни ложными; с ними мы можем считаться только как с фактами. Если у меня есть, как у всех людей, представление о восходящем, вооб-

ще о движущемся солнце и о покоящейся земле, то обратное утверждение науки не в состоянии изменить ни на йоту моего фактического представления. А что оно изменяет, так это мое суждение об этом факте; уничтожить же самое представление оно не в силах.

Этим изменяется вся постановка вопроса. Процесс научного познания состоит в образовании суждений, а не представлений. Познание всегда направлено на открытие истины. Все, что лежит вне приложимости понятий истины и лжи, науку не может интересовать. Истинными или ложными могут быть только суждения. Следовательно, понятие познания, которое выражается в представлениях, должно быть оставлено, и на его место становится понятие познания, выражающегося в суждениях. Вместе с этим изменяется и самое понятие теоретико-познавательного субъекта: этот «идеал» должен быть мыслим как «совершающее суждения сознание вообще». Как мы увидим позже, понятие познающего субъекта как совершающего суждения подтверждается и тем, что суждение вовсе не исчерпывается представлениями и их взаимоотношением. Неясным остается только, в праве ли мы перенести полученный нами новый предикат субъекта на сознание вообще, которое мы статуировали только как понятие, – не как реальность, а как границу объектов, форм бытия. К этому вопросу мы и обратимся теперь.

Представляющий субъект не может быть признан последней ступенью логической абстракции, как только мы уясним

себе, что возникновение этого понятия мыслимо только при наличии суждения. Таким образом логика того пути, по которому мы последовательно идем, повелевает нам сделать еще один шаг: внести в понятие сознания вообще новый элемент, который нам помог бы сделать понятной возможность первого понятия. Таким образом, полагая новое понятие, мы только делаем последовательный логический вывод. Понятие сознания вообще, как мы видели, есть необходимое соотносительное понятие к утверждению имманентности бытия. О содержании сознания мы говорим, что оно есть, а слово «есть» как связка имеет смысл только в суждении; поэтому понятие содержания сознания влечет за собой понятие сознания вообще, совершающего суждения.

Вернемся теперь к этому пункту, от которого мы отвлеклись, чтобы пояснить, что трансцендентное бытие излишне и как показатель истины, ибо в познании существенная роль выпадает на долю суждений, а не представлений. Трансцендентное бытие становится теперь для нас только излишним балластом при разрешении философских проблем. С устранением его мы подходим прямо к кардинальному вопросу: что же составляет независимый от познающего субъекта предмет познания, в чем состоит сущность истины и где ее критерии? Для этой цели обратимся к суждениям, в которых протекает процесс познавания.

Исходным пунктом последующего изложения является положение, что суждение мы в логике должны рассматривать

не как простое сочетание или разъединение представлений, а как акт вполне самостоятельного характера и значения. И мы сразу спешим оговориться, что в решении этого вопроса в нашей постановке психология вовсе не компетентна. Более того, Риккерт не ограничивается одним указанием на то, что целый ряд мыслителей пришел к такому же взгляду на суждение, а показывает, что если бы даже психология пришла к заключению, прямо противоречащему взгляду теоретико-познавательного идеализма на этот вопрос, – чего едва ли можно ожидать, – то и тогда мы могли бы считать себя с полным правом не связанными психологическим решением этого вопроса. Ибо психология считается только с *фактическими*, имеющимися налицо элементами суждения, она интересуется, так сказать, бытием суждения. Наукоучение, наоборот, исследуя, в чем заключается сущность истины, задается только вопросом, что имеет в виду (*meint*) суждение; в центре ее интереса стоит *смысл* суждения. Для него важно не то, что *есть* суждение, а только то, что оно может *дать в результате* (*leistet*). Для теории познания важна сущность не действительного, а *идеального* суждения.

Итак, психология не компетентна в данном вопросе. Это конечно не мешает нам взять исходным пунктом исследования настоящего вопроса фактическую сторону суждения. Мы воспользуемся тем примером, который Риккерт дает в «Предмете познания»¹⁶: «Я слушаю музыку и стараюсь со-

¹⁶ *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 90.*

вершенно погрузиться в нее. Затем может случиться, что в течение известного промежутка времени в моем сознании будут следовать один за другим звуки без того, чтобы я составил хотя бы одно суждение о том, что звуки следуют один за другим. А с другой стороны, я могу, слыша звуки, в любой момент, когда мне это вздумается, составить об этом факте суждение. Таким образом сам факт, что я слышу звуки, и суждения о них представляют, очевидно, два совершенно различных психических состояния». Это различие полагается тем, что простого исследования представлений недостаточно, а что к ним для образования суждения необходим новый элемент, который и дает в результате новое логическое образование-суждение.

Чтобы ближе подойти к сущности данной проблемы, т. е. разобраться с структурой идеального суждения, мы будем рассматривать каждое суждение по его смыслу как *ответ на вопрос*. Мы не думаем этим отрицать тот факт, что в действительности во многих суждениях о таких предшественниках-вопросах нет и речи. Но логически, с точки зрения истины, каждое суждение должно быть рассматриваемо как ответ на соответствующий вопрос. В вопросе, который вполне определен, уже даны все элементы с характером представления, и требуется только решение в виде утверждения или отрицания данного сочетания. Логически совершенное суждение поэтому немислимо без элемента утверждения или отрицания, в котором собственно и заложен центр тяжести

акта суждения. Попытка сомнения в истинности суждения, признанного за таковое, должна вызвать немедленное энергичное «да» или «нет» в ответе, так что и психологически эта теория отнюдь не невероятна. Не может быть признано за опровержение и «проблематическое суждение» – по той простой причине, что такого суждения не может быть: я могу воздерживаться от суждения по данному вопросу, но тогда нет никакого проблематического суждения, а есть только отрицательное суждение в другом вопросе: могу ли я дать ответ на поставленный мне вопрос. Но это уже суждение, которое получилось не *в* данном вопросе, а *о* данном вопросе.

Таким образом утверждение или отрицание должно быть признано не только логически необходимым элементом суждения, но именно в него – в этот элемент, лишенный характера представления, – должен быть перенесен центр тяжести: только он дает то, что может иметь предикат «истинный», только он делает из представлений то, что может быть истинным или ложным, т. е. познанием, которое неотделимо от суждения, ибо оно протекает в суждениях. Этот альтернативный элемент назван «критическим отношением». Такой же характер приобретает необходимо и теоретический субъект. В этом выражается более близкое отношение суждения с волей и чувством, чем с представлением, так как с ними суждение сближает его альтернативный характер.

Итак, то, чего познающий субъект ищет в познании, он находит не с помощью представлений, а только с помощью суж-

дения, собственно в более узком смысле, – благодаря элементу «критического отношения», т. е. с помощью утверждения или отрицания или, иными словами, с помощью одобрения или неодобрения. Но одобрять можно только то, что признаешь; одобрение или неодобрение есть в сущности *признание* или *отклонение*, а это имеет смысл только по отношению к *ценностям*. И в чисто теоретическом познании дело идет о занятии известной позиции по отношению к какой-либо ценности.

Но мы должны идти дальше тем же последовательным путем в наших поисках за предметом познания и критериями истины. Альтернативный элемент сразу ставит познание в совершенно иное положение, ибо одобрение или неодобрение связано с чувством, которое возникает по поводу отношения к ценностям. Познание таким образом представляет из себя процесс, который определяется чувствами, а чувства, если их рассматривать с психологической точки зрения, суть удовольствие или неудовольствие. Вывод отсюда, что удовольствие или неудовольствие руководят (*leiten*) всяким познанием. Оно состоит только в признании ценности этого чувства. Вот почему Риккерт и говорит¹⁷: «Познание есть признание или отклонение». Необходимым выводом из этого является, что предмет познания будет найден, когда мы установим, что утверждается, «признается» или отрицается, «отвергается» в суждении. Мы нашли, что этим пред-

¹⁷ Ibid. S. 108.

метом может быть только ценность, признание или непризнание, которое связано с чувством удовольствия или неудовольствия. Но это чувство совершенно своеобразно. К пояснению его мы и перейдем теперь.

В игре представлений то и дело происходят перемены: одни из них сопряжены с удовольствием, другие – со страданием. Здесь возможны самые разнообразные сочетания. Но эта гедоническая ценность представлений стоит в прямой зависимости от места, времени, настроения и т. д. Ценность, которую мы признаем в суждении, обладает одной особенностью, которая полагает между ней и только что упомянутым разрядом ценностей резкую границу. Стремление к познанию находит удовлетворение, если мы в конечном результате добились того, чего мы не можем назвать иначе, как чувством удовольствия. Это своеобразное чувство удовольствия есть *достоверность*. Полное удовлетворение дает очевидность суждений или же возможность обоснования их такими суждениями. И если даже то содержание сознания, которое послужило материалом суждения и дало повод к этому чувству достоверности, только мимолетно, то самое чувство, которое явилось результатом утверждения или отрицания, приобретает особую силу. Самое явление могло претерпеть тысячи изменений, наконец, совсем исчезнуть – это не оказывает никакого влияния на значимость, на силу суждения как такового. Оно получает абсолютную, неограниченную временем силу. Достоверность, о которой мы гово-

рим, есть, с психологической точки зрения, чувство удовольствия, но в то же время в силу своей вневременной значимости (*Geltung*) она получает для нас особую ценность, которой нет в других чувствах. Эта ценность благодаря своей независимости от пространства и времени освобождается не только от всякой зависимости от содержания сознания, которое преходяще, но оно внушает нам чувство своеобразной зависимости и подчинения. Она выдвигает перед нами необходимость, *долженствование* судить так, а не иначе. Суждение приобретает от нее характер *безусловной необходимости*. Этой необходимостью обладает каждое суждение, которое очевидно, а следовательно, и опыт: и при простом констатировании факта сознания дело идет о признании необходимости долженствования высказать такое суждение, а не иное.

Эту-то необходимость Риккерт и называет *необходимостью суждения*. Во избежание недоразумения Риккерт делает особенное ударение на том, что необходимость этого рода существенно разнится от необходимости представления. Последняя представляет неизбежную необходимость (*Müssen*), психологическое принуждение. Необходимость суждения есть логическое принуждение, *долженствование* (*Sollen*), которое нельзя смешивать ни с неизбежной необходимостью, ни с психологическим принуждением, ни с причинной необходимостью. Необходимость суждения есть не причина, а логическое основание суждения как признания ценности. Она

является по отношению к совершающему суждения субъекту *императивом*. Таким образом на место традиционного регулятора познания, бытия, теоретико-познавательный идеализм выдвигает понятие долженствования. В нем мы и должны видеть, с точки зрения теории познания, предмет познания, а в признании его то, что дает суждениям предикат истинного.

Истина есть абсолютная ценность. Наши истинные суждения о действительности верны не потому, что они выведены из их отношения к ней. Справляться в познании с бытием мы не можем по той простой причине, что мы должны в таком случае уже обладать суждением, т. е. чтобы составить себе истинное суждение, надо уже иметь это суждение. Истину суждений обосновывает не бытие, а долженствование. Поэтому действительным мы называем то, что должно быть признано таковым в суждении. Если мы отнимем у вещи все ее качества и их принадлежность друг к другу, выражаемые в суждениях, то в результате получится чистое ничто. Таким образом «бытие» и «действительность» представляют из себя собирательные имена для того, что признано в суждениях так-то и так-то существующим. Действительность является только особым родом истинного. Но истина – ценность. Поэтому и понятие действительности есть не что иное, как особое понятие ценности.

Но чтобы познание имело смысл, ему нужен предмет, который был бы независим от познающего субъекта. Эту транс-

цендентность долженствования, которой требует смысл познания, мы показали в предыдущем изложении по отношению к «реальному» познающему субъекту. Нам остается еще ответить на вопрос, в каком отношении находится это долженствование к «идеальному» познающему субъекту.

Теоретико-познавательный «идеальный» субъект, как мы уже сказали, есть только продукт абстракции, не реальность, а только понятие. Но это понятие, как мы знаем, образовано только в том случае верно, если мы его мыслим как сознание вообще, совершающее суждения. Сознание же немислимо без понятия содержания сознания, как бы неопределенно это содержание сознания – эта новая абстракция – ни было. Это содержание мы рассматриваем как имманентное бытие с точки зрения «идеального» субъекта. С той же точки зрения оно должно быть признано бытием, это может произойти только в суждении. Но это суждение должно быть истинным, т. е. значимость (*Geltung*) этого суждения должна быть свободна от власти пространства и времени, должна быть трансцендентна. Последней ступенью абстракции является понятие не бытия, а долженствования. Пирамида понятий заканчивается суждением: *нечто существует* (*etwas ist*). Трансцендентное долженствование и его признание логически предшествуют имманентному бытию. Таким образом понятие долженствования независимо и от идеального субъекта. Оно трансцендентно. Теоретико-познавательный идеализм отрицает трансцендентное бытие, но при-

знает трансцендентное *долженствование*. В основе традиционного понятия объективности лежит противопоставление сознанию бытия. *На место этой пары теоретико-познавательный идеализм ставит совершающее суждения сознание вообще и понятие долженствования, которое и есть предмет познания.* В итоге всего предыдущего изложения мы можем констатировать, что мы оказываемся в связи с особым миром ценностей, на который должно быть направлено наше познание. Роль этого трансцендентного мира исчерпывается тем, что он дает норму утверждения или отрицания. Необходимой предпосылкой, последним априори, к которому мы прибегаем, служит предположение желанья истины, без которого теряет смысл научное утверждение или отрицание.

Долженствование, о котором здесь идет речь, представляет из себя не *естественно* необходимое, а *этически* необходимое принуждение, т. е. императив, и мы повинемся этому повелению только, если мы стремимся к истине. Но, может быть, у читателя возникнет вопрос: что станет с данной теорией, если она подвергнется нападению со стороны какого-нибудь релятивиста, который, признавая все остальное, энергично заявит, что всякая истина относительна? На это Риккерт отвечает, что прежде всего задача доказательства ложности нашего утверждения выпадает на долю отрицающего, в данном случае релятивиста. В сущности, утверждая относительность истины, отрицают вообще ее возможность. А самое главное: релятивист совершенно незащищен про-

тив потрепанного, но тем не менее непобедимого аргумента, что, утверждая относительность истины, он своим категорическим суждением опровергает себя, ибо его собственное утверждение претендует на ценность абсолютно истинного суждения. В противоположность этому теоретико-познавательный идеализм может указать на одну несомненную абсолютную ценность: мы можем выражать сомнение в том, обладаем ли мы истинными суждениями; более того, мы можем целиком принять утверждение, что мы ничего не можем знать, но в этом самом утверждении мы признаем ценность истины. В истинности одного суждения мы не *можем* сомневаться: это суждение, «что ценность истины имеет абсолютную силу»¹⁸. Оно есть необходимое условие каждого познания.

Для выяснения излагаемой в этом очерке теории будет небесполезным бросить беглый взгляд на возражения, которые были выставлены против этого воззрения. Одно из них заключается в следующем: за ошибку мы признаем то, что выступает под видом истины. Ложь и истина – противоположности только в одной плоскости. Они предполагают истину. В бытии все служит и субъектом, и объектом, и логика в этом отношении не представляет исключения. Мы таким образом как бы заключены в круге, из которого нет выхода, и в этом отношении спасителем могла бы оказаться нормативная логика, если бы – в этом и заключается интересую-

¹⁸ Ibid. S. 138.

щее нас возражение – она могла обойтись без абсолютной нормы. Для данной цели нужна абсолютная норма с характером неограниченного категорического императива этики. А логическая норма ограничена условием: «если мы хотим истины, то мы должны подчиняться логическим нормам». Это «если» разрушает все. Нам представляется это возражение неосновательным, так как подобное условие одинаково применимо при соответствующем изменении и к категорическому императиву этики: если ты хочешь быть нравственным, то следуй таким-то и таким-то этическим нормам. Как там, так и тут это условие является в одинаковой степени неизбежным а priori, и, признавая одно, у нас нет никакого основания сомневаться в правомерности другого. Как мы не можем представить себе нормального человека, который бы не хотел быть нравственным – в лучшем смысле этого слова, – точно так же, если еще не больше, немислим нормальный человек, который бы не желал истины. Это утверждение теряет характер парадоксальности, если мы не будем смешивать, что даже там, где человек фактически не желает истины, он стремится только к тому, чтобы другим она была неизвестна, но не ему самому. А главное: здесь идет речь только о научной истине; другой, строго говоря, и не существует, если мы разграничим определенно истину от того, что в практическом смысле называется «верно». А стремление к научной истине мы можем смело брать как готовую предпосылку априори.

В этом возражении отвергается только возможность абсолютной логической нормы. Нормативный характер логики вообще в прямом отношении к взглядам Риккерта подверг критике П. Струве в предисловии к книге Бердяева: «Субъективизм и индивидуализм». И если бы это возражение было справедливо, то теоретико-познавательный идеализм лишился бы центрального понятия своей системы и потерпел бы полное фиаско. Возражение это очень просто: законы логики можно было бы понимать как нормы только в том случае, если бы мы могли мыслить и «вопреки логическим законам». Но этого нет: раз мы мыслим, то это совершается с естественной необходимостью согласно законам логики; ошибки происходят только по содержанию, а не по форме. Поэтому, по Струве, логические законы, как и законы природы, обладают характером естественной необходимости. Ошибка в этом возражении, на наш взгляд, заключается в том, что Струве считает возможным свести все логические ошибки к содержанию, что на самом деле невозможно: в науке мы нередко сталкиваемся с фактами, где верное само по себе содержание уложено в неверную форму – когда из верных предпосылок делаются неверные выводы и т. д. Говоря об естественных законах, нет смысла справляться с желанием или нежеланием кого бы то ни было: каждый человек, например, должен умереть, это закон природы, и хочу я этого или нет, благоприятствуют этому обстоятельства или нет – это безразлично: моя смерть станет фактом. Иначе об-

стоит дело с логическими законами. Они нам говорят только: *если* ты хочешь истины, то ты должен руководиться вот такими-то и такими-то правилами, а будешь ли ты следовать им, это дело твоей логической совести. Если человек запасется своего рода логическим нахальством, то его никакими силами не принудите мыслить согласно логическим законам. «Истина, – говорит Струве¹⁹, – основывается не на ее признании, а на невозможности ее непризнания». Струве упускает, на наш взгляд, из виду то обстоятельство, что эта невозможность – исключительно дело логической совести: человек может заупрямиться и не признавать истины, и у нас нет иного средства к тому, чтобы добиться признания истины, как только довести данное положение до степени безупречной очевидности и апеллировать затем к совести и желанию истины у отрицавшего ее. Естественная необходимость ни на секунду не замедляет своего хода, ее принудительная сила абсолютна. В этом лежит глубокая разница между необходимостью представления и суждения. Их логическая структура совершенно различна. Необходимость представлений действительно есть необходимость естественная; это то, что немцы выражают словом «Müssen». По отношению же к суждениям мы можем говорить только о Sollen, о этически необходимом долженствовании, о нормах. Вот почему Риккерт и говорит в своей книге «Границы естественно-научного обра-

¹⁹ Н. А. Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. С. XLIX.

зования понятий»: «Не ценность истины обосновывает ценность долга, а, наоборот, ценность истины основана на понятии долга»²⁰. Логические законы – эти императивы – потому приобретают для нас некоторый оттенок естественной необходимости, что человек сплошь и рядом не следует этическим нормам, так как жизнь в своих многообразных воздействиях толкает его в противоположную сторону и ставит его поступки в противоречие нормам, меж тем в научном познании – о нем мы только и можем говорить здесь – у человека почти нет или очень мало поводов к неподчинению логическим нормам: жизнь с ее отрицательным влиянием в этом отношении остается почти совсем в стороне, и подчинение логическим нормам таким образом приобретает характер явления, которое само собой разумеется.

Струве дальше резко аттестует отождествление истинного и должного «бессмысленным». Он отрицает за теорией познания право на это, предоставляя задачу найти такой синтез теоретического и практического метафизике, – той престарелой ветви философии, которая, с нашей точки зрения, потеряла всякое право на существование. Теоретико-познавательный идеализм показывает, что часть проблем, из которых выросла метафизика, должна отойти с уничтожением понятия трансцендентного бытия в область истории, а другие ее проблемы или всецело принадлежат компетенции теории познания во всех ее видах, или же представляют плод

²⁰ *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 700.*

незаконного вторжения в область специальных наук.

Мы позволим себе в интересах выяснения нашей точки зрения указать еще на одно возражение Струве. Он отрицает за теоретико-познавательным идеализмом право пользоваться понятием ценности, мотивируя это тем, что «ценность есть такое отношение субъекта к предмету, которое основывается на воли субъекта. А истина... транссубъективна». Что воля, желание истины есть необходимое условие ее признания, мы уже говорили. Становясь на точку зрения вышеприведенного определения ценности, мы ничего не имеем, – более того, утверждаем транссубъективность истины, но только в том смысле, что ее сила, «значимость» – по терминологии В. Соловьева – стоит вне всякой зависимости от познающего субъекта. Но истина является только в результате познавательного процесса: она должна быть познана, т. е. признана в суждении, и в этом смысле стоит в прямом отношении к познающему субъекту, что было бы абсолютно невысказуемо, если бы она была транссубъективна в смысле Струве. Мы отделяем истинное от неистинного, и самый мотив познания, желание правды – чисто волевого характера. Поэтому понятие ценности как нельзя лучше показывает то, что представляет из себя истина с точки зрения трансцендентального идеализма.

Такой вид должно принять, с точки зрения теоретико-познавательного идеализма, более устойчивое понятие познания и его предмета. Теперь мы непосредственно встречаем-

ся с вопросом о том, можно ли согласить полученное нами понятие познания со всеми предпосылками, которые являются безусловно необходимыми с точки зрения эмпирического реализма специальных наук. Суждение «нечто существует», которыми мы заключили пирамиду понятий, далеко не удовлетворяет всем требованиям этих наук. Для них нужен прежде всего материал в виде независимого от познающего субъекта объекта. Вопрос об этих предпосылках может получить свое полное разрешение только в системе философии. Риккерт пока намечает только тот путь, по которому надо идти, чтобы получить детально разработанный ответ на этот вопрос. Выясним для этой цели коротко то отношение, которое наша теория познания устанавливает между трансцендентным долженствованием и изучаемой специальными науками действительностью.

Мы уже говорили, что теоретико-познавательный идеализм подверг сомнению не тот «внешний», мир, который имеет в виду индивидуальный субъект в своей практической и научной деятельности. Попытка рассматривать непосредственно данную фактическую действительность как проблему касается исключительно ее формы, а не содержания. Этим устраняется в принципе всякая возможность антагонизма: для специальных наук каждый факт важен по своему содержанию – теорию познания он интересует с точки зрения вида его бытия, т. е. его «данности» (Gegebenheit). Эмпирический реализм предполагает непосредственно дан-

ную действительность и делает ее исходным пунктом всех своих исследований, признавая таким образом ее первичность. Теоретико-познавательный идеализм не имеет ничего против этой точки зрения, пока она применяется в области специальных наук, а не превращается в точку отправления метафизических представлений. Со своей же точки зрения, т. е. с точки зрения теории познания, он рассматривает эту сторону непосредственно переживаемого мира, т. е. его данность, как категорию, которая дает объективность нашим суждениям. Центр тяжести в этом случае переносится не в форму уже готового суждения, а в самый акт совершения суждения, который «дает форму и обоснование действительности». Таким образом логически на первом месте стоит долженствование или норма, которая признается в акте утверждения, суждения, результатом чего является форма бытия, в которой, нам представляется, «дана» действительность. Мы отделяем таким образом от формы продукта познания, готового суждения, т. е. оформленной действительности (категория бытия), новую форму, категорию данности, которая называет акт признания нормы в становящемся суждении и которая является как бы посредником между продуктом познания и его предметом. «Эта категория, – говорит Риккерт в «Предмете познания»²¹, – означает признание долженствования как акта в противоположность к признанному долженствованию или продукту суждения». Это

²¹ *H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 173.*

признанное долженствование, или «форма бытия», получает характер существующего само по себе. Понятие же категории дает нам ответ на наш вопрос: если признанное в суждении долженствование обладает абсолютной значимостью (Geltung), если норма трансцендентна, то благодаря этой категории суждение вместе с формой получает характер объективности, а эмпирический реализм видит в нем воспроизведение действительности. Таким образом мы здесь имеем дело с тремя формами: под нормой надо понимать форму долженствования, под категорией – форму акта суждения, который дает в результате продукт познания, и, наконец, то, что Риккерт назвал трансцендентальной формой: форма готового продукта познания, а потому и форма того, что мы называем действительностью. Из них эмпирический реализм заинтересован в двух последних; при этом он берет их в обратном порядке: в форме готового суждения он видит воспроизведение формы действительности. Эти формы присущи всей действительности как в отдельных ее видах, так и в общем: опыт без «мышления», с точки зрения теории познания, немислим. Но категорию данности ни в каком случае нельзя рассматривать как принцип, который мы можем использовать при изучении действительности в том случае, если опыт оказывается бессильным: вопрос о сенсуализме или рационализме в области специальных наук теоретико-познавательный идеализм оставляет вне своей компетенции, а поскольку эмпирический реализм ограничивается

эмпирическими науками, у него есть полное основание принимать точку зрения эмпирического реализма.

Итак, теоретико-познавательный идеализм усматривает в суждении две стороны: по содержанию – эмпиристически-реалистическую и по форме – рационалистически-идеалистическую. Эмпирический реализм видит только первую из этих сторон, различаемых теоретико-познавательным идеализмом. Таким образом между теоретико-познавательным идеализмом и эмпирическим реализмом специальных наук вполне возможна полная гармония.

Но этим вопрос еще не исчерпан. До сих пор речь шла о констатировании фактов. И если бы мы остановились в нашем рассмотрении отношения нормы к бытию на этой стадии, то получилось бы впечатление, что понятие действительности мы сводим к беспорядочному агрегату фактов, нагроможденных без всякой связи друг на друга. Эмпирический реализм лишился бы таким образом существенного элемента в своих предпосылках, ибо, помимо самых фактов, он делает много других предположений относительно их связи, взаимоотношения, их целого; иначе говоря, он предполагает то, что принято называть объективной действительностью. На наличность этой проблемы указывает констатирование любого факта, ибо изолированных фактов действительность не знает. Таким образом остаются еще неразрешенными две проблемы, касающиеся научного материала и его обработки.

Что касается материала, т. е. связного комплекса фактов, то эта связь не может быть воспринята, и именно потому, что она представляет из себя не содержание, а форму. Следовательно, и тут решающее значение будут иметь категории. Вопрос заключается теперь в том, с помощью каких же форм устанавливается этот независимый от познающего субъекта распорядок бытия, который обращает это бытие в объективную действительность, и как он обосновывается.

И в этом вопросе Риккерт пока только намечает путь к его разрешению. С его точки зрения, эта проблема формулируется так: одной категории данности недостаточно, чтобы обосновать объективную действительность, поэтому должны быть найдены другие формы долженствования или нормы, а следовательно, и еще другие категории, которые бы обозначали новые виды актов признания норм. То, что эмпирический реализм называет объективной действительностью, обращается с точки зрения теории познания в *задачу* познания. «И познание объективной действительности, рассматриваемое с точки зрения теории познания, есть признание норм»²². Предмет этого познания есть в сущности также долженствование, а не бытие. Вместе с этим и самое понятие совершающего суждения сознания вообще должно быть дополнено тем, что к нему присоединяются новые определения, а именно категории в качестве форм его утверждения. Но это, напоминаем, не действительные, готовые формы со-

²² Ibid. S. 198.

знания: категории не трансцендентные реальности, а формы суждений, формы признания ценностей. Эти формы Риккерт называет конститутивными, так как они принадлежат к самому понятию объективной действительности, и противопоставляет их методологическим, как формам научной обработки материала познания эмпирическим субъектом. Из некоторых оснований, о которых будет речь позже, мы предпочли посвятить вопросу о методологических формах отдельную главу. Прежде чем мы перейдем к этому вопросу, мы хотели бы указать, что между воззрениями Риккерта и эмпирическим реализмом антагонизм невозможен.

Между теоретико-познавательным идеализмом и эмпирическим реализмом возможна полная гармония, пока последний не гипостазировывает понятий – хотя бы и необходимых для специальных наук – в абсолютной реальности, т. е. пока эмпирический реализм не пытается сделать из теории эмпирических наук теории познания или метафизику. Со всей силой своего диалектического таланта обрушивается Риккерт на шаблонный взгляд, что действительность представляет из себя растворенный в бездыханную материю мир. Действительно только необработанное содержание сознания вообще, опытный, непосредственно переживаемый мир. Тому, кто хочет действительности и только ее, не остается иного пути, как пережить возможно больше. Путем блестящего анализа Риккерт приходит таким образом к радикальному и в то же время глубоко жизненному заключению,

что составные части известного чувственного мира в пространстве и времени во всех их видах представляют единственную действительность, о которой мы имеем право говорить. В этом смысле идеализм Риккерта несравненно «реалистичнее» и «эмпиристичнее» тех систем, которые принято называть этими терминами. От мнения «наивного» реалиста теоретико-познавательный идеализм уклоняется только в утверждении, что бытие всякой действительности *надо рассматривать* как бытие в сознании.

Теоретико-познавательному идеализму бросают упрек, что действительность обращается в его понимании в какую-то тень. В этом упреке сказывается непонимание как теоретико-познавательного идеализма, так и сущности каждой науки. Что теоретико-познавательный идеализм считает действительностью, мы уже пояснили и думаем, что более жизненного ответа едва ли еще можно требовать. Что касается обращения в иллюзию этой действительности в его понимании, то этот упрек идеалист может спокойно принять за комплимент: в этом выражается его глубокое родство с каждой из тех наук, которые стоят вне всякого сомнения. Наука не может дать в результате ничего иного, кроме абстракции. Иного и нет смысла требовать от нее: если бы действительный мир казался нам понятным и очевидным в той форме, в какой мы его непосредственно переживаем, то тогда не было бы нужды искать какого бы то ни было объяснения: самый факт восприятия содержал бы и его объяснение. Но этого нет

на самом деле, и мы для объяснения видимого ищем невидимых причин, прибегаем к гипотезам, к понятиям, не выражающим никакого существования, а обозначающим только отношение, каковы, например, законы природы, наконец, к просто отвлеченным понятиям, как, например, к понятию атома. Таким образом каждая наука добивается объяснения действительности неизбежно «извращением, обесцвечиванием» ее. Науки, которая отражала бы в себе живой мир, нет. Каждая наука обрабатывает собранные ею в известной области представления мыслью, а мысль непременно лишает представления их первоначального богатства. «Чем больше мысли в представлении, тем больше теряет естественность, своеобразность и непосредственность вещей: с проникновением мысли беднеет богатство природы, сложившейся в бесконечные формы, замирают ее весенние всходы, бледнеет игра ее цветов. То, что в природе шумит от жизни, смолкает в тиши мысли: ее теплая громада, складываясь в чудеса, привлекающая тысячами свойств, застывает в сухие формы и бесформенные общности, похожие на мрачный северный туман»²³. Упрек в «искажении» действительности, в обращении ее в иллюзию относится одинаково и к философии, и к специальным наукам. Те, кто бросает этот упрек, ищут в науке не того, что в ней можно найти.

Отграничивая свой взгляд от других, Риккерт указывает на следующее: точка зрения специальных наук остается

²³ G. W. F. Hegel. W. VII. S. 12 и сл.

ся нетронутой: эмпирический реализм в области этих наук вполне согласим с теоретико-познавательным идеализмом в философии. Противниками этого философского направления являются позитивисты и сторонники теоретико-познавательного реализма. Позитивизм идет по верному пути, отрицая возможность иного бытия, кроме представляемого, но он ошибается, растворяя все познание в процессе представления. Теоретико-познавательный реализм не расходится с теоретико-познавательным идеализмом в своем стремлении к предмету познания, который был бы его «твердой основой и масштабом», но находится на ложном пути, усматривая этот предмет в мире вещей в себе, т. е. полагая какое-то неизвестное, недоказуемое, потустороннее трансцендентное бытие. Свою точку зрения Риккерт называет теоретико-познавательным идеализмом, противопоставляя этот взгляд теоретико-познавательному реализму, или трансцендентальным идеализмом, и вот почему: эта теория есть идеализм, так как она не признает иного бытия, кроме того, которое нам непосредственно дано в представлении (*idea*); но этот идеализм не останавливается в своем стремлении к познанию на понятии имманентного бытия, а идет дальше: последнее основание имманентного бытия он полагает не в трансцендентной реальности, а в трансцендентной «задаче», идет в смысле Канта, устанавливая таким образом логический приоритет должноствования перед бытием. Это последнее основание является таким образом трансцендент-

ным идеалом, а на долю познающего субъекта выпадает задача осуществления этого идеала. Мы называем эту теорию, этот идеализм теоретико-познавательным, так как термин «трансцендентальный идеализм» ведет за собой представление о метафизике – так окрасила его история философии. А так как Риккерт одинаково пользуется в своих произведениях как тем, так и другим термином, то мы и считаем себя вправе выбирать между ними.

II

Вопросу о методологических формах Риккерт посвятил самый крупный пока свой труд «Границы естественно-научного образования понятий». Это обстоятельство, а также и то, что этот его труд вызвал самые разноречивые отзывы, и у нас в России подвергся резким нападкам со стороны марксистов, заставляет нас посвятить этому вопросу несколько больше внимания. Мы это делаем с тем большим правом, что, по собственным словам Риккерта, этот его труд был в особенности предпринят в целях выработки цельного мировоззрения. Мы не можем, оставаясь в пределах этого очерка, хоть сколько-нибудь исчерпывающе рассмотреть этот вопрос, дадим поэтому только краткое изложение его и коснемся только тех возражений, ответ на который поможет более отчетливо охарактеризовать общее философское мировоззрение Риккерта.

Переходя к вопросу об обработке материала, который представляет собой объективная действительность, мы должны отдать себе отчет в том, что на сцену теперь выступает эмпирический познающий субъект, так как понятие сознания вообще было получено нами путем абстракции. Оно есть идеал по отношению к формам объективной действительности и кантовская регулятивная идея, поскольку имеется в виду содержание объективной действительности. Этим устраняется возможность видеть задачу познания в приближении к этому идеалу познания. Вот почему мы в вопросе о методологических формах должны считаться с эмпирическим познающим субъектом. Эмпирический познающий субъект в познавательном процессе образует понятия, а понятия представляют из себя уже переработанную в известных формах действительность, и наш вопрос о научной обработке материала превращается в методологическую проблему: задачу отыскать те формы, в которые укладывается научное познание, и определить их отношение к прежде упомянутым формам – категориям. Из смешения конститутивных и методологических форм выростали и вырастают массы невероятных метафизических построений, как это лучше всего показывает история философии; появляются дутые проблемы, которые на самом деле есть только продукт этого смешения различных форм, продукт недоразумения. В то время как конститутивные формы являются необходимым условием понятия объективной действительности, т. е., ина-

че говоря, мы их причисляем к материалу познания – методологические формы определяют только наше познание. В то время как конститутивные формы мы ставим в отношении к сознанию вообще в качестве форм содержания сознания, методологические формы – только формы познания *эмпирического* субъекта. А это радикально изменяет взгляд на многие вопросы.

Как яркий образчик того, как меняется постановка проблем при ясном различении этих двух родов форм, мы возьмем вопрос о духе и теле, психическом и физическом. Он служил и служит издавна яблоком раздора, по поводу него нагромождена колоссальная литература; дуализм, спиритуализм, материализм сменяли друг друга, и тем не менее решение его не подвинулось ни на шаг вперед. Теоретико-познавательному идеализму его точка зрения позволяет дать следующее, классически простое разрешение этого в своего роде вечного вопроса: мы уже говорили, что понятия сознания вообще и имманентного бытия образованы в противовес не выдерживающему критики понятию трансцендентного бытия, и имманентное бытие, как мы старались показать, нельзя ни в каком случае смешивать с психическим бытием; поэтому различие психического и физического не лежит в самой объективной действительности, ибо и в конститутивных категориях также нет основания допущению ее расщепления. Это раздвоение должно быть отнесено на счет нашего понимания действительности, на счет форм познания эмпи-

рического познающего субъекта. Сама объективная действительность не дух и не тело, и только мы с нашим способом понимания в единое вносим раздвоение тем, что в нашем представлении о ней возникают эти два различия. Этот дуализм только постольку действителен, что повод к нему мы видим в объективной действительности. Но с этим поводом мы считаемся как с фактом: как и все непосредственно данное, он по своему многообразию абсолютно иррационален. Из этого следует, что было бесцельно разрешать этот вопрос метафизикой, так как это проблема не метафизики, а теории познания. А последняя дает нам монистический ответ: и то и другое бытие есть содержание сознания или имманентное бытие.

Но этот монистический взгляд касается только объективной действительности как опытного мира и ровно ничего не говорит о несуществующем метафизическом «существе», вопрос о котором растворяется в проблему категории данности. И если этот взгляд с трудом укладывается на первый взгляд в нашей голове, то вину в этом несет на себе то обстоятельство, что мы смешиваем продукт образования понятий с самой действительностью. Этот реализм понятий и хочет разрушить теоретико-познавательный идеализм. Но, отрицая реализм понятий, теоретико-познавательный идеализм отнюдь не думает принимать характер номинализма, который общий закон рассматривает только как общее наименование. С точки зрения теоретико-познавательного идеализ-

ма законы представляют из себя «безусловные, общие суждения, форма которых покоится на признании норм, абсолютно несомненных для эмпирического субъекта».

При рассмотрении методологических форм мы становимся в учении о методах на точку зрения эмпирического реализма и вместе с ним смотрим на материал научной обработки как на существующий сам по себе объективный мир. Как по своему объему, так и по своему содержанию перед нами разворачивается необъятная картина, которая, как бы мы ни думали о бесконечности мира, во всяком случае, представляется бесконечной по отношению к человеческим силам познания. Человек же в своем стремлении ориентироваться в этой бесконечной смене явлений, где среди сходства всегда имеется необъятное для нас и по содержанию, и по объему, т. е. экстенсивное и интенсивное многообразие индивидуальных черт, уже в обыденном языке прибегает к упрощениям. Он подводит целый ряд индивидуальных явлений под одно общее представление, совершая уже тут на первой ступени своего рода абстракцию, отвлекаясь от особенностей и останавливаясь, фиксируя только общее. Такой образчик «наивной» абстракции представляет любое слово, которым мы пользуемся в нашем разговорном языке, ибо даже собственные имена для тех, у кого отсутствует живое собственное восприятие данного индивида, не представляют из себя ничего иного, как общее представление, заменяющее в данном случае недостающее индивидуальное пред-

ставление. В нашем желании научно обработать это необозримое многообразие мы продолжаем тот же путь абстракции, обобщения, отыскивая общие существенные черты и удаляясь от индивидуального. Мы прибегаем в стремлении обнять этот абсолютно-иррациональный мир, доступный целиком только переживанию, сначала к классификации, затем от общих представлений переходим к понятиям, представляющим как научные образования уже комплексы суждений. Элемент воззрения все больше исчезает в этом процессе обработки действительности, и вместе с ним исчезает тот элемент неопределенности, который характеризует общее представление. Этот процесс обобщения идет тем дальше, чем больше вырастает стремление охватить всю объективную действительность, весь эмпирический мир в человеческом познании и продолжается до тех пор, пока нам не удастся дойти до последних понятий вещей, которые мы уже не можем обобщить или растворить в отношения, подчиняющиеся определенным законам. Эти последние вещи лишались всего их качественного богатства, расплывшись в бесконечное количество. Но эта количественная бесконечность уже не стоит на пути нашего познания, благодаря возможности подчинить ее математическим законам и формулам. Понятия вещей заменяются общими понятиями отношений, которые принимают форму законов и приобретают тем большую силу и значение, чем дальше проведена абстракция по направлению к сведению качества на количество, к поня-

тиям последних вещей, допускающих широкое применение математики. На этом длинном пути познавательного процесса образуется целый ряд так называемых естественных наук, которые стоят во взаимодействии и как бы передают из рук в руки предмет своего изучения, исполняя свои специальные задачи и поднимаясь постепенно по лестнице абстракции от ступени простой классификации до образования понятия атомов и открытия мировых законов. Научное познание при этом все время обнаруживает тенденцию пойти по пути растворения вещественных понятий в суждения об их отношениях, устанавливая при этом своего рода пирамиду понятий и стремясь к монизму, к завершению этой пирамиды одним понятием, одним принципом, одним законом. В этой иерархии специальных наук каждая из них доводит свои понятия до известной определенности, удовлетворяющей целям данной науки, и с полным правом останавливается на этом пределе определения понятий. Риккерт приводит вместе с Зигвартом в пример юриспруденцию и юридическое определение брака. Стремясь точнее определить свои понятия, избавляя их от неопределенности воззрений и представлений, юрист останавливается на понятиях мужчины и женщины, как вполне по своей определенности удовлетворяющих требованиям юридической науки, предоставляя точнее определять эти понятия другим наукам, например, анатомии. Этим устанавливаются и границы между ними, и та ступень упрощения их материала, до кото-

рой они должны дойти. Удаляясь от воззрительных элементов, которые мешают определенности, мы прибегаем к фиксированию существенных черт суждениями и из связного комплекса их получаем понятия; эти понятия ведут нас через классификацию в заключение к образованию безусловных общих суждений, которые мы называем законами природы. Таким образом, чем совершеннее понятие, тем больше оно приближается к безусловной значимости (*Geltung*), а последняя есть не что иное, как значимость суждения. «Даже в понятиях вещей вопрос для естествознания заключается в конечном счете только в значимости суждения, касающегося данной вещи»²⁴. Обобщение, определенность, классификация, образование понятий законов и т. д. – все это этапы, необходимые средства для достижения первоначальной цели. Упростить воззрительный материал, охватить в познании непосредственную действительность, сделать необозримое обозримым – в этом заключается логическая сущность естественно-научного понятия. Но мы должны помнить, что этот вывод устанавливается исследованием, которое интересуется методом естествознания, – а не естественных наук, каждой в отдельности, – имея в виду его последнюю цель. Образуя таким путем свои понятия, естествознание вместе с тем с каждым шагом все менее представляет «изображение» действительности – оно направлено на отыскание общеобязательных суждений в виде системы законов.

²⁴ *H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 125.*

Уже разговорный язык представляет из себя, как мы уже говорили, известное отвлечение от индивидуальной действительности, и он нуждается при стремлении охватить живую действительность в необходимом дополнении в виде воззрительных элементов. Если бы мы свели наш научный интерес к отдельному как таковому, то научное познание нам пришлось бы отождествить с непосредственным переживанием. Мы уже говорили, что единственную действительность с точки зрения теоретико-познавательного идеализма представляет опытный, эмпирический мир, и естественные науки представляют не фотографию действительности, а только ее объяснение; они изменяют ее, стремясь сделать ее обозримой, доступной нашему научному систематическому познанию. Отсюда Риккерт и определяет естествознание как научное познание в отношении общего (*in Rücksicht auf das Allgemeine*), т. е. естествознание дает нам природу, которая только постольку действительность, поскольку мы имеем в виду *общее*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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