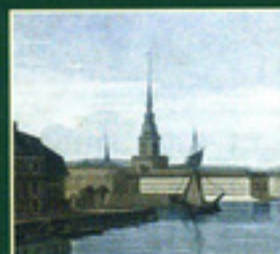


М. М. РУБИНШТЕЙН

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 выхолащено официозной 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	4
ГЕНРИХ РИККЕРТ. ОЧЕРК ТЕОРЕТИКО-ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА[1]	4
I	5
II	21
III	34
К ВОПРОСУ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ[45]	38
I	38
II	42
Конец ознакомительного фрагмента.	53

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

**ГЕНРИХ РИККЕРТ. ОЧЕРК ТЕОРЕТИКО-
ПОЗНАВАТЕЛЬНОГО ИДЕАЛИЗМА¹**

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 переформировать 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 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, заклеенных ярлыком реакции, который и гарантирует ему в большей мере неуспех в среде интеллигентной читающей публики.

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

² Нам приходится пока ограничиться простым указанием на этот факт.

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 царит 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, которую 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 творчества, 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 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

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.

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

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.

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 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 общеобязательности, 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 Риккерт 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 избежать скучных повторений, – был независим от познающего субъекта. Такого рода предпосылка представляется тем заманчивее, что этим путем мы сохраняем смысл познания, который угрожает исчезновением, раз утрачивается независимый от познающего субъекта объект, а кроме того, мы сразу обретаем критерии истины в проявле-

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

ниях 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 различное 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, вобрав 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 абстракции 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

⁸ Оправданию. (Прим. ред.)

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 понятия 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 обозначало бы непозволительное гипостазирование этого понятия в какую-то трансцендентную 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 субъ-

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

екта, 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 восприниматель, 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.

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 физическому. 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

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

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

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

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

этого понятия, которым мы только и можем пользоваться в трансцендентальной философии, то у нас не найдется никакого 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 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, вообще 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 исчер-

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

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

пывается представлениями и их взаимоотношением. Неясным остается только, в праве ли мы перенести полученный нами новый предикат субъекта на сознание вообще, которое мы статуйровали 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 наличности 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 познания.

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 совершенно 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

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

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 определился, уже даны все элементы с характером представления, и требуется только решение в виде утверждения или отрицания данного сочетания. Логически совершенное суждение поэтому немыслимо 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 суждения, 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 предметом 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.

¹⁷ Ibid. S. 108.

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 говорим, 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 трансцендентность *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 признает трансцендентное *долженствование*. В основе традиционного понятия объективности лежит противопоставление сознанию бытия. *На место этой пары теоретико-познавательный идеализм ставит совершающее суждение 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 желания 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 против 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.

¹⁸ Ibid. S. 138.

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 интересующее 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 *a 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 обстоит 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

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

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 образования 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 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 немыслимо, 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 встречаемся 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

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

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 данную 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 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, немыслим. 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-идеали-

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

стическую. 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 наличие 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 сознания: 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 гипостазировать понятий – хотя бы и необходимых для специальных наук – в абсолютной реальности, т. е. пока эмпирический реализм не попытается 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

²² Ibid. S. 198.

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, своеобразие 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 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

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

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 долженствования перед бытием. Это последнее основание является таким образом трансцендентным 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 вырастали 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., иначе говоря, мы их причисляем к материалу познания – методологические формы определяют только наше познание. В то время как конститутивные формы мы ставим в отношение 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 эмпирического 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 «существо», вопрос о котором растворяется в проблеме 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 идеализма 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 представление. 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 прийти до последних понятий вещей, которые мы уже не можем обобщить или растворить в отношения, подчиняющиеся определенным законам. Эти последние вещи лишились 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 понятиям 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 которой они должны прийти. Удаляясь от воззрительных элементов, которые мешают определенности, мы прибегаем к фиксации существенных черт суждениями и из связанного 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. Образую 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. 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 дей-

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

ствительность 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*. «Die Natur ist die Wirklichkeit in Rücksicht auf das Allgemeine»²⁵, ибо вся эмпирическая – в широком смысле – действительность без исключения подлежит такой обработке по естественно-научному методу, так как и психология не составляет в этом отношении исключения: и она идет по тому же пути образования понятий. Последнее требует нескольких слов в пояснение.

Тело и дух понимались – да и теперь отчасти рассматриваются – то как субстанциальные противоположности, то предпочтение отдавалось духу, и все бытие «в сущности» принимало характер психического, как, например, чтобы назвать интересный образчик, у физиолога Ферворна; то материя поглощала дух и представляла единственную действительность, как у материалистов. Во всяком случае, противоположность физического и психического казалась настолько принципиальной, что ее взяли за основу классификации наук в две группы: наук о природе и наук о духе.

Теоретико-познавательный идеализм в лице Риккерта становится в этом вопросе вполне последовательно на иную точку зрения. Прежде всего он лишает противоположность этих понятий ее метафизического характера: ни то, ни другое не представляет из себя трансцендентного бытия; как физическое, так и психическое есть содержание сознания вообще, или, иными словами, и то, и другое есть имманентное бытие, в одинаковой степени эмпирическая действительность, ибо физическое и психическое суть противоположности и как таковые лежат в одной плоскости. Самое существенное заключается в том, что и психическое, и физическое даны одинаково непосредственно. Нельзя отрицать, что между методом психологии и наук о физическом существует значительная разница, которая обуславливается некоторыми особенностями психического как материала научного исследования, хотя бы, например, невозможностью ввести количественный элемент в изучение психического в такой мере, как это имеет место в науках о физическом. Но эта разница должна быть отнесена к разряду особенностей, которые возможны у каждой науки в отдельности. Общая же тенденция психологического познания обнаруживает те же типичные черты естественных наук, отбрасывающих все индивидуальное и отражающих «действительность в отношении общего». И психическая жизнь представляет то же необозримое экстенсивное и интенсивное многообразие, которое поставило бы нам непреодолимую преграду, если бы мы видели задачу психологического познания в отражении непосредственной психической жизни. Кроме того, здесь есть еще иной фактор, который делает задачу совершенно невыполнимой: как только мы и чужую психическую жизнь включим в число объектов психологии, мы должны будем оставить всякую мысль о «фотографировании» этой действительности, ибо в этом случае исследователь оказывается бессильным перешагнуть за границы своей собственной психической жизни, ибо что бы он ни предпринимал, он все время имеет дело с своей собственной психической жизнью и принужден идти путем аналогии со своими собственными переживаниями. Там, где эта аналогия пасует, бессилён и психолог. Уже это обстоятельство делает невозможной попытку дать снимок с психической действительности в ее совокупности и во всех индивидуальных проявлениях. Вот почему и тут имеет место тот же естественно-научный метод познания. И здесь естественной непреодолимой границей оказывается непосредственная, воззрительная действительность. И здесь естественно-науч-

²⁵ Ibid. S. 212.

ное образование понятий оказывается неизбежным; пока мы стремимся к познанию психического в общем. Если психологии и не удастся построить такую же импозантную, единую пирамиду понятий, какою обладают теперь в общем науки о физическом, то разница здесь будет заключаться только в степени приближения к цели, а не в самой цели. Риккерт, например, указывает на Мюнстерберга, который считает не невозможным построить и в психологии систему понятий, в которой на долю ощущения выпадает роль, аналогичная роли атомов в науках о физическом. Вывод из всего этого заключается в том, что вся эмпирическая действительность представляет предмет изучения естественных наук, которые и обрабатывают ее, отражая действительность только в отношении общего. Действительность же сама во всей ее индивидуальности полагает наукам непреодолимую границу. Понятия естественных наук истинны не потому, что в них отображен действительный мир, а только потому, что они обладают значимостью (*Geltung*) по отношению к этому миру.

Таким образом, поскольку дело касается предмета познания, естествознание не знает и не должно знать такого исключения из эмпирической действительности, которое находилось бы вне его компетенции. Единственной границей является воззрительная непосредственная действительность. Но метод естествознания не универсальный научный метод: в нем заключается необходимо односторонность, которая и требует своего дополнения в виде иной точки зрения, которую Риккерт называет исторической и из которой вытекает новый исторический принцип исследования. Естественнаучное понятие тем совершеннее, чем большею значимостью оно обладает, т. е. чем оно более обще, а это в свою очередь можно выразить и так: оно тем совершеннее, чем дальше оно ушло от всего воззрительного, непосредственного, единичного, индивидуального. И если мы направим наш интерес на индивидуальное, то естественно-научный метод для нас оказывается совершенно непригодным, так как он ведет нас в противоположном направлении. Как мы видим, граница между естествознанием и историческим знанием заключается не в предмете, а в точках зрения, с каких рассматривается один и тот же предмет, т. е. в его различных сторонах. И этот интерес к особенному, индивидуальному так же законен, как и интерес к общему, ибо центр тяжести науки лежит не в том, *что* она рассматривает, а в том, *как* она изучает свой предмет и в *чем* заключается цель ее познания. Важна система и важно стремление к общеобязательной абсолютной истине. Нас интересует не только общая сторона действительности, но и ее «история» в широком смысле: руководясь тем же систематическим стремлением по определенному принципу к истине, мы спрашиваем, как было и есть в действительности? Как возникло то, что не вошло в понятия, образованные по естественно-научному методу? И в этих вопросах та же непосредственная эмпирическая действительность полагает непреодолимую границу, которую не перешагнуть ни естествознанию, ни историческим наукам. Она доступна только переживанию и до некоторой степени искусству. Но исторические науки интересуются этой непосредственной действительностью тоже односторонне: они стремятся отразить ее в ее индивидуальных и притом ценных для людей особенностях. К понятию исторического индивида и принципу отбора, с помощью которого исторические науки отделяют ценное от неценного, мы должны добавить несколько слов.

Исторический индивидуум, как действительный индивидуум, далеко не совпадает с понятием простого, простое лишено индивидуальности, как атом. Особенное, индивидуальное всегда сложно, но оно в своей сложности представляет единство, нечто «неделимое», откуда и слова *individuum*. В этом единстве сложного мы различаем единство многообразия и единство своеобразия. Первое остается вне сферы нашего интереса; для нас важно единство своеобразия, которое говорит нам, что если мы и можем разрушить это единство, то мы не должны этого делать, иначе исчезает индивид. Куски разбитого угля, например, не мешают нам рассматривать их как угли; человек же перестает быть им, если разрушено его единство: собранные вместе части целого не дают единства качественного, человека.

Но и в этом смысле понятие исторического индивидуума неполно. Действительность и в этом смысле была бы и неинтересна для нас с точки зрения научного познания, и не под силу нам. То индивидуальное, что составляет предмет исторического познания, получается только путем отбора, который производится путем отношения индивида к общеобязательной ценности; последняя служит таким образом регулятором исторического познания, она дает собой принцип отбора, с помощью которого исторически существенное отделяется от несущественного; имеющее непосредственное или посредственное отношение к ценности – от того, что ее не имеет; исторически ценное – от неценного. История в широком смысле слова интересуется только тем ценным, что имеет *общее* значение; т. е. ценность, в связь с которой приводятся объекты истории, должна быть *общей* ценностью. Но этим мы не хотим сказать, что мы будем отыскивать на исторических объектах ту ценность, которая обща всем им: «исторический индивидуум обладает значением для *всех*, благодаря тому, в чем он представляет *нечто иное, чем все*»²⁶. Общее является таким образом не ценностью-общим, а ценностью-совокупностью и в качестве последнего также индивидуально. Такой общей ценностью является, например, «наука», «искусство» и т. д. в их общем значении, т. е. все то, что мы объединяем под общим названием «культура», которую мы противопоставляем тому, что возникает естественным, «природным» путем. Прямое отношение к этой общей ценности имеют только исторические центры, около которых группируется второстепенный материал. Сама общая ценность или фактически обладает силой для всех, или представляет из себя ценность, признание которой мы ожидаем от человека как «человека». Мало этого, эти ценности не только общего характера, но они представляют из себя еще социальные ценности, ибо отношение к ним необходимо связано с общественной организацией, которая видит в них «общее дело».

Объекты истории путем своего отношения к общей ценности устанавливаются в известную связь, но эта связь, как и самые объекты истории, не может быть подчинена общим законам. Ибо законы возможны только при повторяемости или возможности повторения, а это исключается уже самым понятием исторического индивида, который стал им именно в силу своего своеобразия и единственности (*Einzigartigkeit*). При этом мы, конечно, должны строго разграничивать законосообразность и причинную связь, которые часто смешиваются. Предположение сплошной причинной обусловленности делает возможным становление законов природы, но сама эта предпосылка не закон, а принцип. Всякая действительная причинная связь индивидуальна, как и все действительное, а закон получается только путем фиксирования того, что обще всем данным или возможным причинным целям. Необходимым условием является всегда повторяемость явлений, которая исключается самою сущностью того, что становится объектом истории. Таким образом и история, отрицая возможность исторических законов, ни на йоту не попускается принципом причинности. Этим устраняется всякая возможность понимать логическое противоположение природы (*Natur*) истории в смысле противоположности между необходимостью и свободой, которую можно было бы понимать как беспричинность. Историческое нельзя понимать в противоположность природе, «естеству» как нечто сверхъестественное: поскольку имеется в виду сверхъестественное, историческое так же естественно, как и сама природа. Поэтому самым лучшим понятием для обозначения того, что противопоставляется природе, Риккерт считает слово *культура*. «Культура, – говорит Риккерт²⁷, – есть общее дело в жизни народов, она представляет ту ценность, по отношению к которой вещи получают свое индивидуальное значение, которое должно быть признано всеми, а общие культурные ценности представляют то, что руководит историческим изложением и образованием понятий». Таким образом

²⁶ Ibid. S. 359.

²⁷ Ibid. S. 578.

из наук история принимает по принципу своего метода характер науки о действительности. Последняя становится природой (Natur), если она рассматривается с точки зрения общего; она становится историей, если ее изучают с точки зрения особенного, индивидуального. Этим обозначены крайние пункты двух групп наук, но это только чистые принципы; действительные же науки представляют известную примесь противоположного, чем однако не нарушается основной их характер. Таким образом между партиями естественного и исторического (культурного) помещаются промежуточные члены относительно исторического, с одной стороны, и относительно естественного, с другой.

Но само собой разумеется, и это понятие исторического материала как исторической культурной жизни только формально... Какое особое содержание имеют эти ценности и поступки, остается неопределенным, да и совершенно не касается логического исследования.

Мы должны здесь ограничиться в изложении крупного методологического труда Риккерта этой краткой и неполной схемой. Он был предпринят в интересах общего философского мировоззрения. Но прежде чем мы наметим значение этого труда и те выводы из него, которые получаются в интересах философского мировоззрения, мы бросим беглый взгляд на некоторые возражения, которые были сделаны по поводу этой книги Риккерта. Из них мы выбираем только те, ответ на которые поможет выяснению как методологической, так и общеполитической точки зрения теоретико-познавательного идеализма, как он представляется нам по произведениям Риккерта.

Особенно резким нападками подверг Риккерта г. Покровский в своей статье «Идеализм и законы истории»²⁸. Мы не можем не пожалеть, что подобного рода статьи, появляясь в распространенных журналах, служат широким кругам читателей своего рода путеводителем в философских дебрях. Нет ничего удивительного, если об идеализме и новокантианской его разновидности в частности будут существовать смутные, невероятно путанные представления и во всяком случае далекие от элементарной объективности. Думается нам, что и так называемая «партийная» точка зрения едва ли может извинить тон и изложение г. Покровского. Тем более что и противоречие-то догмам он усмотрел не там, где оно действительно существует. Он, да и многие другие критики Риккерта совершенно оставляют в стороне ту центральную мысль, на которой только и можно построить возражения Риккерту с надеждой на то, что противник здесь встречается с ним лицом к лицу. Эта мысль заключается в вопросе: имеем ли мы *право* и *можем ли* мы сделать индивидуальное предметом научного познания. Риккерт отвечает на этот вопрос вполне утвердительно и последовательно обосновывает свой взгляд. Его противники оставляют этот вопрос в стороне, а тем более г. Покровский. Он ухватился за одну заметную непоследовательность Риккерта, которая не стоит ни в малейшей обязательной связи с системой его теоретических взглядов, чтобы наклеить на его воззрения ярлычок «буржуазности». Дело в том, что Риккерта в одном месте, в животрепещущем вопросе о ценности, руководящей политической историей, покинула его обычно непоколебимая последовательность, и он, незаконно покинув чисто формальную почву своих исследований, на которой он все время настаивает и которую не должен был покидать, определяет одну ценность по *содержанию*, выдвигая понятие национальности и отвергая абстрактный, по его мнению, идеал общечеловеческого. Мы не станем разбираться в этом вопросе, ибо он лишен всякого значения для систематического теоретического взгляда Риккерта, который нас интересует в данном случае. Мы укажем позже, что Риккерт отнюдь не отвергает «общечеловеческого» как такового, не имея ничего общего с диким национализмом, но г. Покровскому этого было достаточно, чтобы усмотреть в Риккерте типичного «буржуазного» мыслителя. И нам думается, эта-то мнимая по отношению к

²⁸ М. Покровский. Идеализм и законы истории // Правда. 1904. № 2 – 3.

его теории «буржуазность» и загрозила для г. Покровского всякую возможность мало-мальски объективного отношения и удовлетворительного понимания произведений Риккерта.

Прежде всего – мы здесь отклонимся в сторону общих основ взглядов Риккерта – г. Покровский совершенно не понял теоретико-познавательных взглядов Риккерта; скажем более – плохо понимает новокантианство вообще; иначе становится совершенно непонятным, каким образом он ухитрился смешать его с солипсизмом. «Если вы спросите человека здравого смысла, действителен ли тот мир, который вы видите перед собой», то, по словам г. Покровского, «он с соболезнаванием покачает головой, пощупает ваш пульс и посоветует на первый случай водолечение. При этом утешит вас, что это еще ничего: бывает, что и выздоравливают. Но история европейской философии за последние два века показала, что болезнь неизлечима». Это мнение относится и к Риккерту. Г. Покровскому показалось, что идеализм вроде риккертовского объявляет действительность «нашим» представлением. Мы уже видели, какую действительность он подвергает сомнению. Между его взглядом и солипсизмом так же мало общего, как между статьей г. Покровского и серьезным объективным пониманием. Риккерт, как мы знаем, объявляет все бытие содержанием *не нашего* сознания, а *сознания вообще*, т. е. с точки зрения идеального субъекта, понятие которого образовано в целях критического, научного отрицания трансцендентного бытия. Как я, так и внешний по отношению ко мне мир – *одинаково* реальны. А так как в практическом осуществлении целей познания речь может идти только об индивидуальном, эмпирическом субъекте, то единственной действительностью оказывается непосредственный эмпирический мир. В своих «Границах естественно-научного образования понятий»²⁹ Риккерт еще раз вполне ясно и определенно заявляет: «мы должны строго держаться того, что мы знаем только одну эмпирическую действительность, и она представляет единственный материал как естественно-научных, так и исторических дисциплин». Но Риккерт приходит к этому утверждению строго-критическим путем мышления, а это оказывается уже подозрительным в глазах «здорового смысла». Не следовало бы только г. Покровскому опираться на здравый смысл и так особенно доверять пяти чувствам. Мы знаем, что даже физиология, а тем более психология достаточно красноречиво говорят нам о ненадежности этого показателя. Г. Покровскому ведь придется, пожалуй, последовательно отрицать право на существование утверждения, что солнце неподвижно, а земля движется, ибо чувства, а вместе с ними и «здравый рассудок» говорят нам иное. Повторяем, только поверхностное, некритическое и притом тенденциозное отношение к произведениям Риккерта могло натолкнуть г. Покровского на утверждение, что новокантианство, или теоретико-познавательный идеализм, объявляет действительность, мир «продуктом нашей фантазии».

Мы переходим к другим поучительным ошибкам того же автора. Статью свою г. Покровский начинает не больше не меньше как указанием, что вопрос о «закономерности исторического процесса» принадлежит у нас к средне-школьным вопросам. Если бы даже согласиться с г. Покровским – более того, мы знаем, что наши гимназисты в большинстве случаев прямо-таки не терпят противоречий в данном, как и во многих других вопросах; но что же из этого? Что наши гимназисты обладают большим избытком энергии и смелости, в решении запутанных вопросов, это известно, и мы не собираемся ставить им это в особенную вину. Но это далеко не значит, что их авторитет, а также и авторитет «большинства» может быть истолкован как критерий истины. В таком случае последовательным выводом было бы и по теоретическим вопросам, если не обращаться прямо к авторитету наших гимназистов во вкусе *aÜtÖj æfh*³⁰, то по крайней мере прибегать к плебисциту – и мировых загадок не существовало бы. Г. Покровскому должно было бы быть известным, что в сущ-

²⁹ H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 410.

³⁰ Собственно говоря. (Прим. ред.)

ности в том, что в обыденной жизни кажется само собой разумеющимся, часто и кроются самые настоящие загадки. Эту закономерность сообразно своему вступлению он доказывает просто: природа закономерна, человек есть часть природы, следовательно, и на него распространяется закономерность, и он подчинен в своих проявлениях законам. И никто этого не отрицает, менее всего – Риккерт. Человек, как часть природы, подчинен законам, но надо добавить, в своей органической, естественной жизни. В этом отношении он экземпляр рода; то, что в нем есть общего с другими экземплярами, подчинено законам, но индивидуальное, особенное в законы не вошло и не может войти в силу их логической структуры. Г. Покровский, как и многие из наших философских писателей, смешивает здесь, кроме того, законосообразность и принцип причинности³¹. Последнему подчинено и историческое, но тут получается по самому методу образования исторических понятий единичная причинная связь, в то время как закон требует повторяемости причинной цепи или возможности такого повторения. Ни тому, ни другому условию история не удовлетворяет. Каждый факт мы можем рассматривать с различных сторон. Психология и логика, например, изучают один и тот же объект познания, но они друг друга не заменяют. Риккерт выбирает из всех возможных точек зрения *принципиально* разные и таким путем выставляет два принципа изучения действительности. Он учит – как удачно выразился другой критик Риккерта, г. Петропавловский, – «монизму действительности и дуализму метода». Этим и может объясняться удивительный, по мнению г. Покровского, взгляд, что «часть закономерного целого» незаконномерна. Он под целым, обработанной по принципу общего действительностью, понимает непосредственную действительность. Таким образом г. Покровский вовсе и не встречается с Риккертом в своем возражении, так как он утверждает то, чего Риккерт не отрицает.

Мы кстати укажем и на неосновательность упрека Риккерту в том, что он выставляет только два типа методов. Абстрактно этими типами, если их можно так назвать, действительно исчерпывается общий характер всех методов изучения эмпирической действительности. Этим отнюдь не отрицается возможность самых разнообразных различий методов, но эти оттенки и отличия не дают *принципиальной* разницы, которую Риккерт только и имеет в виду и которая только и может оказаться плодотворной и для философии. Как мы уже упомянули, Риккерт предпринял свой труд в значительной степени в интересах выработки философского мировоззрения. Если мы станем принимать самые различные точки зрения во внимание, то тогда исчезнет вопрос о «типах мышления», правильнее – о типах методов, исчезнет формальный характер исследования, и мы спустимся в содержание; речь пойдет уже о тех разновидностях, которые подходят под типы естественно-научного и исторического методов. Мы лишим себя тогда возможности найти общий принцип классификации наук, да и оставим пресловутую односторонность естествознания нетронутой, т. е. не достигнем поставленной цели.

Далее. Граница между этими двумя методами полагается отнюдь не самым объектом изучения, а принципом, точкой зрения, с которой подходят к одному и тому же объекту. Отрицая возможность и самую задачу для истории найти законы исторической жизни, Риккерт вовсе не думает отрицать возможности рассматривать и эту часть действительности с целью отыскивания ее законов. Он говорит только, что тогда мы должны будем обратиться к естественно-научному методу, т. е. мы опять будем стремиться возможно выше подняться по лестнице общих понятий, все больше удаляясь от индивидуального. Такая точка зрения вполне законна, но этим путем мы не заменим истории. Ее проблема остается нетронутой и по-прежнему ждет ответа от исторических наук. Риккерт считает вполне законными цели социологии, но она не мешает и не исключает истории. Этого г. Покровский не замечает и опять уходит в сторону, не понимая, что дело все здесь у наших «натуралистов» в бедности

³¹ Такое смешение встречается, например, у Бердяева в его книге «Субъективизм и индивидуализм».

точек зрения. Он указывает, между прочим, на то, что только незнакомство (!) Риккерта с образчиками истории культуры мешает ему причислить ее к социологии. Опять-таки недоразумение. Прежде всего, по Риккертю каждое явление можно рассматривать с обеих точек зрения. И культура не составляет отсюда исключения. Риккерт прямо говорит: «мы должны различать естественно-научное и историческое изложение человеческого общества»³². Между историей культуры, которую имеет в виду г. Покровский, и историей Риккерта как наукой, создающейся под влиянием идеи культуры как общеобязательной ценности, нет никакого противоречия: в первом случае культуру берут в ее развитии и рассматривают ее с точки зрения ее законосообразности – не причинности, а известного порядка в повторяемости известных причинно связанных явлений, во втором случае берется идеал-культура, ее абсолютная ценность, которая и служит путеводной звездой «историка». В первом случае нам нет нужды исключать из области изучения быт первобытных народов, наоборот – он может иметь для нас особое значение, так как он может пролить свет на самый трудный, первый шаг человека. Во втором случае мы с полным правом отделим народы, которые влияли так или иначе на рост культуры, в качестве культурных народов от тех народов, которые к этому накоплению культурных ценностей *пока* никакого отношения не имели. Но это не абсолютная граница между теми и другими³³. Если Риккерт говорит о противополжности политической истории культурной как о неудачном факте, то и тут г. Покровский несколько не дочитал и потому не понял, о чем говорит Риккерт: он говорит в этом случае не о науке истории культуры как методе изучения культурного роста человечества с точки зрения законосообразности, а, как он выражается в «Границах естественно-научного образования понятий»³⁴, о так называемой культурной истории, которую выдвигают противники «политической истории» и представители так называемой культурной истории вроде Лампрехта.

О праве отделять форму от содержания можно спорить, но Риккерт, обосновав это право в «Предмете познания», пользуется им как обоснованным. Тому, кто хочет понять, а не только «раскритиковать» теоретико-познавательный идеализм, нельзя ни на минуту при чтении произведений Риккерта упускать из виду, что он делает резкое логическое разграничение между содержанием и формой и имеет в виду все время только последнюю, т. е. форму. Но г. Покровский на это, что называется, нуль внимания. Что методологический взгляд Риккерта отнюдь не предполагает какого-либо определенного взгляда на ход истории, т. е. на ее содержание, об этом трактует чуть ли не каждая страница второй части книги Риккерта, и тем не менее г. Покровский прибегает, по ортодоксальному обычаю, к ярлыку «буржуазность». В «Границах естественно-научного образования понятий»³⁵ Риккерт прямо говорит, что если он видит в истории науку по отношению к индивидуальному, то «это мнение *в качестве чисто логического* утверждения совместимо с самыми разнообразными взглядами на то, какие факторы в исторической жизни являются собственно активными». Он говорит³⁶, что не дело историка становиться на индивидуалистическую или коммунистическую точку зрения, чтобы воспользоваться ей как принципом выбора исторически существенного³⁷. Тем более странно утверждение г. Покровского, что мысль «историю делают великие люди» представляет одну «из центральных идей Риккерта». Мало того, что это противоречит формальному характеру исследования Риккерта, мы можем привести дословные цитаты из «Границ естественно-научного образования понятий», которые служат прямым

³² H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. S. 590. Таких цитат можно привести много из этой книги.

³³ См. Ibid. S. 587 – прямое указание на это, а также S. 580.

³⁴ Ibid. S. 584.

³⁵ Ibid. S. 377.

³⁶ Ibid. S. 502.

³⁷ Ibid. S. 581, 596.

опровержением утверждения г. Покровского³⁸. Под историческим индивидом Риккерт понимает, как мы знаем, не отдельные личности или индивидуальные воли, а им может быть и масса, целое общество, народ, наконец, просто человечество. Центр тяжести лежит здесь в ценной своеобразной единичности. Этим отодвигается в сторону вопрос о роли великих людей в истории, как вопрос, касающийся содержания, а не формы. Ошибается г. Покровский, выдвигая в центр у Риккерта понятие национальности: Риккерт оговаривается, что он говорит не только о связанных местом и временем социальных группах, но и вообще о группах, которые соединены какой-либо идеальной связью, причем они могут быть далеко рассеяны в пространстве и времени, т. е. этими связями могут быть наука, искусство и т. д. Эти ценности он и называет социальными и добавляет: «Ценности, которые руководят историческим изложением, суть всегда социальные человеческие ценности³⁹». Что Риккерт включает в ценности нацию, этого мы не отрицаем, но это не имеет никакого значения как по отношению к его методологическим взглядам, так и к общей его философской теории. Последняя одинаково совместима и с социализмом, и притом вполне последовательно, потому что она включает в себя этику категорического императива, а последняя, на наш взгляд, неизбежно ведет к требованию социалистического идеала. Но этот вопрос мы здесь должны оставить в стороне. Во всяком случае можно от всей души пожелать, чтобы наконец прекратилась по отношению к философским теориям травля ярлыком «буржуазности». Этот термин тоже начинает терять как свой смысл, так и силу от чересчур беспардонного употребления. Исторический материализм, например, не исключается как таковой методологией Риккерта, как это утверждает г. Покровский, ибо Риккерт не предрешает, что составляет факторы истории, а исторический материализм говорит именно об этом «содержании». Конечно, антагонизм есть, но он касается только метода. А исторический материализм вовсе не исчерпывается методологическими взглядами. Наоборот, в нашей литературе имеется достаточно утверждений, что с уничтожением «метода» исторический материализм далеко еще не побит. А что Риккерт должен отрицать в общей связи, так это возможность заменить историческим материализмом историю, т. е. самая попытка рассматривать хозяйственные явления с точки зрения законосообразности остается нетронутой. Риккерт – политический противник социализма исторического материализма, но это не вывод из его философской теории. Этим для нас вопрос исчерпывается, ибо этим открывается возможность на основе его «теории» строить свою «практику», которая по необходимости, по существу, относительна.

Не понял г. Покровский и другого существенного элемента в «Границах естественно-научного образования понятий», а именно: принципа отбора, этого необходимого методологического средства исторических наук. Он указывает, что «историк берет у каждого исторического лица те черты, которые ему нужны, и отбрасывает все остальное – совершенно так, как делает это естественник». Совершенно верно, но Риккерт и не думает спорить против этого. Г. Покровский опять блуждает в потемках: Риккерт говорит, что в то время как «естественник» выбирает только то, что обще всем предметам, восходя в обобщении и выбрасывая все индивидуальное, «историк» обнаруживает прямо противоположную тенденцию: выбросить за борт общее и остановиться только на индивидуальном, отбирая и из последнего только то, что стоит в прямой или косвенной связи с ценностью – культурой. Таким образом сходство здесь только внешнее.

Само определение исторических наук как истинных наук о действительности г. Покровский находит противоречивым, ибо Риккерт объявил действительность иррациональной. Объясняется это просто: в методологии речь идет об обнаружении чистых научных форм, принципов, которые дали бы нам возможность разобраться в методологических

³⁸ Ibid. S. 376 и сл.

³⁹ Ibid. S. 573 и 578.

вопросах. Эти принципы обозначают только направление. История как наука ближе всего подходит к действительности и потому из наук это название подходит только ей.

Ко всей путанице понятий г. Покровский зачисляет Риккерта в метафизику, не определяя, что он понимает под этим термином. Придерживаясь того понятия метафизику, которое мы определили в введении, Риккерт безусловный *анти*-метафизик. Он правда говорит в «Границах естественно-научного образования понятий» между прочим, что принципиально нет оснований не допускать мысли о науке, которая попыталась бы дать синтез физического и психического, и полагает, что такую науку можно было бы назвать метафизикой; но тут же с ударением добавляет, что такая наука должна была бы необходимо прибегнуть к *естественно-научному* методу. Оставляя в стороне вопрос о возможности такой науки и о нужде в ней, мы констатируем, что это не метафизика в обычном смысле этого слова, ибо она должна по Риккерту работать естественно-научным методом. Но это касается притом характера несуществующей науки. Каким образом характер *возможной* теории может быть приписана *действительной* теории в данном случае? На наш взгляд, никаким.

Наметим теперь коротко значение методологических взглядов Риккерта и их значение для общей философии. Г. Покровский требует, чтобы книга Риккерта принесла какую-нибудь пользу, реформировала историю, иначе ее значение – нуль. И тут опять большое недоразумение: г. Покровский опять говорит о том, о чем Риккерт не говорит почти ни слова и чего от него нельзя ни в каком случае требовать. Он не замечает много раз повторенных Риккертом предупреждений, что его книга написана в целях выяснения цельного мировоззрения: цель ее – открытие нового научного элемента *не для* истории, а *из* исторических наук для *философии*. Риккерт ставил своей целью в этой книге реформирование не истории, а характера философского мировоззрения историческими элементами. Г. Покровский применяет к этому «толстому трактату» не ту мерку.

В заключение г. Покровский отыскал у Огюста Конта цитату, из которой он выводит сходство найденной мысли Конта с основным принципом Риккерта в области методологии специальных наук, и ставит вопрос о позаимствовании, сейчас же, правда, великодушно отказываясь от этого подозрения. Но и тут г. Покровский ухватился за внешность; если Риккерт и «заимствует», то не у Конта, а у Канта из его «Критики силы суждения». Но и тут это только принципы, точка зрения, которую Риккерт развивает самостоятельно. Конт действительно говорит: «Надо различать два класса естественных наук: науки *абстрактные*... стремятся... к открытию... законов; науки *конкретные*... состоят в приложении этих законов к истории различных существующих тел». Прежде всего Конт тут и не думает покидать области естествознания: индивидуальное здесь только *конкретное* и служит предметом демонстрации законов. Само как таковое оно не обрабатывается. Меж тем исторический индивид Риккерта не совпадает с конкретным. Центр тяжести лежит в принципе отбора; ибо исторический индивид – ценность и как таковой должен быть выделен из неценного конкретного. Решающее значение имеет та точка зрения, с которой предмет рассматривается. Риккерт различает две принципиально различные точки зрения, Конт в конкретных науках ищет только применение уже найденных абстрактными науками законов, т. е. он остается все время в области естествознания, не подозревая о возможности принципиально иной точки зрения. Конкретное есть под этим углом зрения только экземпляр своего рода, а не индивид в смысле единичного ценного своеобразия. И тут г. Покровский введен в заблуждение внешностью. Он упустил вообще из виду, что тому, кто хочет дать критику таких последовательных философов, как Риккерт, это свойство признается за ним бесспорно, надо браться, будь это и позитивист или «идеалист», за исходные положения, за нормативную теорию познания, за резкое разграничение логики и психологии, за не менее важное разграничение формы от содержания. Все это г. Покровский игнорировал и потому с первого же шага закрыл для себя всякую возможность понять то, что говорит Риккерт.

Методологическое исследование Риккерта и его значение для общей философской теории заключается в следующем: в нем он дал исчерпывающее доказательство того, что индивидуальное с одинаковым правом и с не меньшими шансами на успех претендует на место объекта научного изучения: и индивидуальное есть предмет науки. Не против естественных наук, а против натуралистического воззрения направлена эта книга. Она есть протест против обнищания действительности в руках натурализма, который, по существу, должен выбросить за борт или свести на нет самую дорогую составную часть «жизни», мир ценностей, хотя он иногда этого по непоследовательности не делает. В «Границах естественно-научного образования понятий» выразилось полное признание естественных наук и полное отрицание натурализма как системы, которая призвана ответить на все вопросы. Что это так, а не иначе, это видно из того, что Риккерт видит ограничение мощи естественно-научного познания не в предмете, а в *методе*, в принципах, из которых исходят естественные науки. Это не *ignorabimus*⁴⁰, о котором так много говорили и писали. Нет. Это вера в силу человеческого познания, в его разносторонность, с одной стороны, и желание понять действительность, жизнь в ее целом, с другой. Риккерт ищет в ней не только фактов, он ищет в ней самого важного для человека – смысла. А это последовательному натурализму не под силу. Это может дать только «на *истории* ориентированный идеализм». Это вовсе не значит, что самодержавная власть естественных наук переходит теперь к историческим, «культурным» наукам; этим Риккерт хочет ввести в философию те существенные элементы, которые ей безусловно необходимы. Основным мнением остается, что ни естественные науки, ни исторические не в состоянии сами по себе дать нам цельное научное мировоззрение. Это дело философии. Введение в нее исторических элементов должно дать ей свежий приток крови. Мы знаем, как невыгодно отразилось исключительное влияние естественных наук, например, в логике: образование общих родовых понятий стало в центре логики и отождествилось с идеалом научного познания.

Стремление к цельному научному мировоззрению одушевляет Риккерта в его «Границах естественно-научного образования понятий» от начала и до конца. В одном месте⁴¹ он прямо говорит, что в них он ставил себе задачей разрушить веру в возможность «с помощью одних только естественных наук или натуралистической философии пробиться к тому, что для всех нас должно быть самым важным». Это – цельное философское мировоззрение. Из области чисто методологических вопросов мы последовательно приходим к чисто философским, по преимуществу теоретико-познавательным вопросам. Прежде всего научность требует, чтобы культурные ценности исторических наук не были оставлены на произвол и нашли себе теоретическую опору. С другой стороны, стремление к установлению законов предполагает возможность безусловных общеобязательных суждений. Дуализм методологических принципов в свою очередь сразу наводит на мысль, нельзя ли найти особую всеобъемлющую точку зрения, с которой можно было бы рассматривать всю действительность; нельзя ли пробиться с иной точки зрения к уничтожению дуализма физического и психического, одним словом, стремление к теоретическому объединению принципов ведет неизбежно к философии. Всеобъемлющее познание в вышеуказанном смысле недоступно и философии – тем ценнее ее попытка внести в познание специальных наук единство раскрытием «сущности самого познания». Конечным пунктом всех этих исканий может быть только нечто незыблемое, абсолютное, а его мы можем найти, только став на сверхэмпирическую, уже – сверисторическую точку зрения. Для этого у нас есть один только научный путь – отыскание абсолютных *форм* в их различных видах. В этом лежит объяснение той чисто формальной точки зрения, на которую становится Риккерт. Как теоретико-познава-

⁴⁰ Ignoramus et ignorabimus – не знаем и не узнаем. (Прим. ред.)

⁴¹ Ibid. S. 7.

тельный идеализм в лице Риккерта подходит к разрешению вышеприведенных проблем, мы попытались показать в первой главе.

III

Но этим еще не исчерпывается задача философии. Мы можем, конечно, изучать нравственную жизнь, религию, искусство и т. д. как с естественной, так и с исторической точек зрения; но если бы даже мы нашли ответ на все эти вопросы, перед нами по-прежнему оставалась бы неразрешенной область того, что *должно* в противоположность тому, что *есть*; проблема долженствования в противоположность проблеме бытия. Свою настоящую сферу философия находит в мире нравственных целей, идеалов, вообще в мире ценностей. Отдаем мы себе отчет или нет, в данном случае безразлично, но одну из самых существенных частей в жизни личности составляют цели, идеалы, которые одни только в состоянии дать смысл той вечной неумолимой борьбе, которую ведет человек. Мы на каждом шагу пользуемся словами, которые обозначают противоположности по ценностям: истина и ложь, добро и зло, красота и безобразие и т. д. Если бы мы отказались от этих оценок, то исчезла бы всякая тень осмысленной жизни, потому что мы лишились бы будущего. Без возможности будущего, без надежды на что-то грядущее не может быть и настоящего. Это будущее, а вместе с ним и осмысленная настоящая жизнь дается только целями, идеалами, т. е. тем, что мы считаем ценным, достойным и заслуживающим того, чтобы к нему стремились. Мы, собственно, не делаем ни шага без оценивания, хотя бы и в примитивной форме. Цельный нравственный человек всегда хочет того, что истинно, что представляет добро, что красиво и т. д., т. е. он всегда производит оценки. Это настолько существенный элемент нашей жизни, что мы не отказываемся от него даже тогда, когда жизнь ставит нас лицом к лицу с естественно необходимым фактом. То обстоятельство, что факт X был неизбежен, нисколько не мешает нам по чувству, по ценности его для нас не мириться с ним. Мы знаем, например, что юноша с кристально чистой душой погиб, потому что его смерть неминуемо вытекала из таких-то и таких-то обстоятельств. И тем не менее все наше существо возмущается против этого неизбежного факта. Мы смело бросаем этой необходимости вызов утверждением, что эта жизнь не должна была погибнуть. Для нас всякая потеря, как бы необходима она ни была, остается горестной, «ужасной», «несчастьем» и т. д. Одними словом, естественная необходимость, удовлетворяя одну сторону нашего я, стремление к познанию, оставляет совершенно открытым вопрос о ценности данного факта. Но оценивать можно, только если есть известное мерило, если есть нормы, которые одни только могут помочь нам объективно разобраться в том, что должно считаться ценным и что нет. Эти нормы должны выражать *формальную* сущность всего ценного, чтобы избежать относительности. Они, эти абсолютные ценности, должны служить только формальными критериями, и в этом их сущность и назначение. И именно потому, что они чисто формального характера, эти нормы могут быть абсолютными. Проблема этих ценностей таким образом представляет, в сущности, глубоко жизненный, важный вопрос, научный ответ на который является собственной своеобразной задачей философии. Здесь обнаруживается тесная связь философии с историческими науками. Она, естественно, не удовлетворится одними формами, а попытается, найдя в них прочную основу, поставить эти формы в связь с определенным содержанием; последнее же она может взять по самому своему существу большею частью только у исторических наук. В этом одна сторона этой связи. Другая заключается в том, что при образовании философских нормативных понятий философия все время должна иметь в виду возможность применения этих норм к исторической действительности.

Итак, каким бы трезвым мы себе ни мыслили теоретический разум, в каждом его шаге в области познания он представляет по своему смыслу не что иное, как *признание ценностей*.

В этом заключается квинтэссенция теории познания трансцендентального идеализма Риккерта. Таким образом между человеком, который ищет истины, и человеком, который, стремясь к нравственности, исполняет свой долг, исчезает та принципиальная пропасть, которая отделяла их друг от друга: как тот, так и другой подчиняются каждый в своей сфере нормам. Последним базисом знания становится совесть, которая находит свое выражение в необходимости суждения – эта необходимость, как мы уже знаем, не естественная необходимость, а этическая. Понятия совести и долга становятся в центре философской системы: они дают единый общий базис, связь между отдельными ее ветвями. Признание ценностей покоится на понятии логической и этической автономии. И та, и другая возможны потому, что теоретико-познавательный идеализм ищет системы форм, а не содержания, которое лежит вне наших сил. Убеждение в том, что *логически* долженствование предшествует бытию, приводит нас в заключение к безусловному утверждению *примата практического разума*. Предоставляя мир бытия в безраздельное ведение специальных наук, философия видит свой истинный объект в мире ценностей.

То обстоятельство, что этика трактует о форме сознания долга, которая обладает значением в жизни для нас как *социальных* существ, полагает достаточную границу между теоретическими и этическими формами, чтобы избавить теоретико-познавательный идеализм от упрека, будто бы он обращает всю философию в этику. Что касается этики, как ее себе мыслит Риккерт, то характерным для его точки зрения является та форма, в какую выливается у него категорический императив и которая интенсивно окрашена историческим характером в риккертовском широком смысле. «Ты должен, если ты хочешь хорошо поступать, путем твоей индивидуальности на том индивидуальном месте действительности, на котором ты находишься, исполнять то, что можешь исполнить только ты, так как ни у кого другого повсюду в индивидуальном мире нет точно такой же задачи, как у тебя, и ты должен всю свою жизнь устроить так, чтобы она сомкнулась в телеологическое развитие, которое может быть рассматриваемо в его целом как выполнение никогда не повторяющейся задачи твоей жизни». Этот императив «историчен», ибо, «как только мы откажемся от попытки вывести содержание этических норм из естественно-научных родовых понятий, общеобязательные этические императивы не только не исключают права индивидуальной личности, но, наоборот, требуют от человека индивидуальности». Эта индивидуальность как ценность стоит в прямом отношении к общей ценности. Более радикального требования всестороннего развития личности, и притом осмысленного всестороннего развития, трудно ожидать. Это не «изживание» личности ради изживания. Нетрудно убедиться, что последовательно продуманный этот императив приведет – хотя бы и через нацию – к идеалу человека вообще⁴².

Последовательный переход от теоретической философии к этике устанавливается, как мы видели, сам собой в силу их общей основы, категории совести. Но философия в своем исследовании мира ценностей переходит за границы этики. Рассматривая культурную жизнь людей, она понемногу выделяет группы ценностей, которые мы объединяем под названием эстетических, религиозных и т. д. Из стремления найти их нормы вырастают эстетика, философия религии и т. д. И все они сохраняют свою связь с теорией познания, которая дает оправдание их проблемам, ибо каждая наука подчинена логическим нормам и стоит в известной зависимости от теории познания. Эстетика, например, выясняя задачи искусства и рассматривая вопрос о том, может ли искусство отражать действительность, как это утверждает натурализм, или и в нем есть известная доля переформирования действительности

⁴² Г. Покровский находит, ухватившись за понятие нации-ценности, что Риккерт на основании его должен признать идею всестороннего развития личности неисторичной. Г. Покровскому не мешает помнить: «Man darf nicht mit dem Bade das Kind ausschütten». (Нельзя вместе с водой выплескивать и ребенка. – *Прим. ред.*)

по известным нормам и идеалам, должна при решении этого вопроса прибегнуть к теории познания.

Таков в общих чертах теоретико-познавательный идеализм, как он нам представляется по произведениям Риккерта. Мы с намерением оставили в стороне некоторые частные вопросы, в которых мы, вполне примыкая к философским взглядам Риккерта в общем, не можем согласиться с ним. Это казалось нам необходимым в видах цельного изложения его взглядов, на крупных чертах которых и должно было быть сосредоточено наше внимание. Мы пока ни слова не упомянули о зависимости Риккерта от прошлого и настоящего философии. По этому поводу мы должны добавить несколько слов.

Для всякого, знакомого с философией Канта и Фихте, сразу бросается в глаза, что теоретико-познавательный идеализм Риккерта немыслим без Канта и Фихте. Эта зависимость настолько очевидна, что она не требует особых доказательств и пояснений. Если Риккерт по своему методу примыкает к Канту, то самый характер его философских воззрений тем более напоминает нам типичные черты Фихте. Классическая эпоха философии оставила нам слишком много важного мыслительного материала, который мы не можем обойти, чтобы философское творчество могло дать принципиально новые плоды в виде вполне оригинальных систем. Это наследство в виде принципов критицизма настолько важно, что ни одна современная система не может пройти мимо этих принципов, не заняв по отношению к ним той или иной позиции. Тем естественнее мысль взять их исходным пунктом для построения новой более устойчивой системы. Такого рода попытку и представляют из себя произведения Риккерта. Риккерт отнюдь не претендует на роль философского Колумба; но если неколумбам нельзя писать книги, то дело почти всего XIX столетия в философском отношении обстоит бы очень скверно: его пришлось бы вычеркнуть, за самым небольшим исключением, из истории философии – на его месте были бы пустые страницы.

В предисловии к «Предмету познания»⁴³ Риккерт говорит: «Нужно до тех пор повторять эти мысли, пока они ни будут поняты», имея в виду кантовские принципы. Все возражения, что мысли Риккерта не представляют ничего принципиально нового, если бы даже они были верны в такой категорической форме, нам кажутся бесцельными и непонятными: если этим хотят сказать, что Риккерт обманывался относительно новизны большей части своих основных принципов, то это неверно, как это ясно видно из его предисловия ко второму изданию его «Предмета познания». Если же этим указанием думают ослабить сколько-нибудь силу убедительности его построений, то и тут цель остается для всякого мыслящего человека недостигнутой: мы в науке ищем не новизны, и только новизны, во чтобы то ни стало, а истины. И если заслугой является открытие новой правды, то не меньшей заслугой надо признать и открытие для многих того, что уже было открыто, но что не было оценено и использовано в качестве фундамента. Тем, кто видит в произведениях Риккерта только воспроизведение мыслей Виндельбанда, мы, во-первых, можем напомнить, что зачатки позже развитых мыслей Риккерта заложены уже в его докторской диссертации 1888 года «К учению о понятии», которое стоит в центре взглядов Риккерта: все построение в большой степени зиждется на концепции логического понятия как комплекса суждений. Кроме того, Виндельбанд до сих пор не ушел дальше постановки исходных принципов. Тому, кто видит в Риккертe только список с Виндельбанда, мы посоветуем вчитаться еще раз в произведения того и другого, чтобы убедиться, что Риккерт не только талантливый ученик Виндельбанда, но и оригинальный мыслитель. А энергичное утверждение приоритета долженствования перед бытием и разработка основных идей дают воззрениям Риккерта настолько своеобразный характер, что мы с полным правом можем смотреть на него как на самостоятельную, и притом крупную, ценную величину. Этот взгляд на него все больше утверждается и среди многих противни-

⁴³ H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. V.

ков Риккерта⁴⁴. Об этом красноречиво говорит масса рецензий и статей, которые посвящены оценке его трудов.

* * *

«Я никогда не мог поверить, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда-истина и правда-справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополюющая», — писал Н. К. Михайловский. «Правда-истина, разлученная с правдой-справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот... самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно-бессильными, когда они отворачивались от истины, от науки» ... Категория совести и понятие долженствования в теоретико-познавательном идеализме пролагают тот мостик, благодаря которому исчезает непреходимая глубокая пропасть между теоретическим и практическим в философии. В еще не вполне развитых контурах теоретико-познавательного идеализма уже с достаточной ясностью намечается тот великий синтез, о котором с такой понятной, искренней горячностью говорит Михайловский. В нем слышится та импозантная гармония человеческих идеалов, к которой ни один культурный человек не может остаться равнодушным. Цель найти единую правду — великая жизненная цель, и каждый мыслитель, чувствующий свою связь с жизнью и дорожающий ею, будет всегда иметь перед собой эту цель как путеводную звезду, ибо без нее не может быть цельного мировоззрения. Такое жизненное мировоззрение, не мирящееся с дуализмом «двух правд», и намечается в произведениях Риккерта. С одной стороны, этот жизненный характер дается утверждением эмпирической действительности в качестве *единственной* действительности — утверждением, которое является последовательным выводом из целого стройного ряда теоретико-познавательных исследований. С другой, это мирозерцание проникнуто этическим элементом от начала и до конца. Тот мир, который у нас на практике живет в смутной форме у тех, кто отрицает его в теории, — мир ценностей, мир идеалов, получил свое полное выражение в этом мировоззрении. Это мировоззрение деятельного, стремящегося к вечной правде человека. «Рассматривай мир как материал, на котором ты проявишь твоё деятельное нравственное я в его стремлении к нормам», — этот завет Фихте пропитывает все мировоззрение Риккерта. Стремясь к нему, Риккерт при этом никогда не забывает, что каждая частичная философская работа должна все время иметь в виду, что, помимо ее специального назначения дать ответ на какой-нибудь отдельный вопрос, она должна не терять своей связи с так называемыми мировыми загадками, вопросами мировоззрения. В наше время эта великая цель философии слишком часто попадает под густую сень специальных вопросов. У Риккерта же вы постоянно чувствуете огневую, энергичную борьбу за этот идеал: вы видите, что он ни на минуту не теряет из виду этой истинной философской путеводной звезды. Вера в знание, в человека придает мужество и надежду, что эта цель, цельное мировоззрение, достижима, когда на нее направлены искренняя любовь к знанию, горячая жажда жизни.

⁴⁴ Г. Покровский ошибается, изображая методологические взгляды Риккерта «азбучной истиной» для большинства немецких историков. Это опровергается массой противоречий, высказанных и в рецензиях, и попутно в солидных трудах.

К ВОПРОСУ О ТРАНСЦЕНДЕНТНОЙ РЕАЛЬНОСТИ⁴⁵

Наше время не раз уже характеризовали как переходную эпоху связанную с кризисами в различных областях современной духовной жизни. Этот характер времени не мог не сказаться и на философии, которая является, по выражению Виндельбанда, «осадком жизни». Тут этот кризис подчеркивается той разногласицей, какая существует в наше время по поводу понятия философии, вопроса о ее научности, задачах, предмете и т. д. Это и заставляет уделять больше внимания таким проблемам, какой является проблема трансцендентальной реальности.

Понятие трансцендентного определяется обыкновенно так, что оно характеризует собой нечто, лежащее вне опытного мира. Но самое понятие опыта тоже оставляет место для недоразумений, так как за пределами опыта легко могут остаться феномены психического характера, объекты психологии. Так как мыслитель или познающее лицо всегда конкретный индивид, то он очень легко может вынести за пределы опытного мира свои чисто психические переживания, принадлежащие к эмпирическому миру. И в истории метафизики было достаточно примеров такого гипостазирования эмпирических явлений (образчиком его в новое время может служить Шопенгауэр, у которого воля как абсолют смешивается иногда с эмпирической волей, документируя этим свое происхождение от этой последней). Поэтому понятие трансцендентного необходимо рассматривать с точки зрения строго определенного субъекта. Определяя то, что может быть принципиально признано принадлежащим к области опыта, мы (следуя гносеологическому идеализму Риккерта), расширяем понятие объекта опыта до возможных пределов и суживаем соответствующим образом понятие субъекта. Конечный этап выработки такого предельного определения опыта, его идеальную границу мы называем гносеологическим субъектом. К нему я вернусь позже, а пока важно подчеркнуть, что в данном случае речь идет о трансцендентной реальности не по отношению к эмпирическому субъекту, а к идеальному гносеологическому.

В заключение необходимо добавить, что этим отнюдь не затрагивается вопрос об *имманентной* метафизике, полагающей *имманентное* абсолютное начало.

I

Внимательно следя за борьбой различных школ, приходишь к заключению, что за спорами по поводу различных частных вопросов кроется, в сущности, коренное разногласие в самом понимании характера и задач философии. Одни смотрят на философию как на науку; другие, следуя традиционной метафизической тенденции, противопоставляют ее наукам. Одни видят задачу философии в познании той самой сущности вещей, вещей в себе, понятие которой для других не выдерживает философской критики. И существующий кризис философии, как мне кажется, заключается не в том, что в наше время существует масса школ, что мы слишком раздробились, а в том, что у спорящих зачастую нет общей почвы, которая давала бы им возможность понимать друг друга. Поэтому в известном смысле мы вправе сказать, как это сделал Риль: «Первая философская проблема нашего времени – это сама философия как проблема».

⁴⁵ Доклад, прочитанный в Московском психологическом обществе 9 апреля 1910. Впервые: М. М. Рубинштейн. К вопросу о трансцендентной реальности // Вопросы философии и психологии. 1911. № 1. С. 19 – 54. Не переиздавалось. (Прим. ред.)

И тут мы прежде всего сталкиваемся с вопросом о трансцендентной реальности, потому что в спорах сторонников метафизики⁴⁶ и ее противников речь идет в основе именно об этой проблеме. Мне кажется, было бы большой ошибкой думать, что вопрос о метафизике стал уже достоянием прошлого, что мы переживаем борьбу только критицизма с психологизмом. В особенности у нас в России видно, что переживаемый нами затяжной философский кризис приближается к тому поворотному пункту, где перед нами будет решаться судьба не психологизма, а нам придется ответить себе на более общий вопрос, куда идти: в сторону ли прямой и откровенной метафизики или же в направлении наиболее последовательного критицизма? Вот почему в центре нашего интереса должна стоять пока не проблема психологизма, а проблема трансцендентной реальности. Этот конфликт критицизма с метафизикой обостряется тем, что метафизики приводят критицизм в конфликт с существенными, насущными интересами культурной личности.

Таким образом я вижу центральную проблему не там, где ее видит большинство последователей разновидностей немецкого критицизма. Того же взгляда держался, по крайней мере, в своем основном труде, например, один из наиболее видных представителей критицизма, Риккерт. В своем «Gegenstand der Erkenntnis»⁴⁷ он говорит в более общей форме: «Das Grundproblem der Erkenntnistheorie ist... das Problem der Transzendenz»⁴⁸. Эта проблема становится центральной задачей философии нашей эпохи, потому что от разрешения ее зависит в значительной степени исход современного кризиса.

До сих пор вопрос решался в общем не в пользу метафизики, и, думается мне, с полным основанием. Это отрицание метафизики не только не было догматическим, а наоборот, вся работа критицистов была в значительной степени направлена на исследование как самого права этого вопроса, так и возможности его разрешения, т. е. судьба метафизики решалась не положением в виде догмы, а на основании целого ряда капитальных исследований. Я в частности могу указать на того же Риккерта: половина его основной работы посвящена именно *критическому* разбору коренной проблемы метафизики. Таким образом когда нам говорят, что «путь к философскому возрождению — это отказ от предвзятых запрещений и приговоров»⁴⁹, то под этими словами могут подписаться все, а тем более представители неокантианства, потому что у нас нет таких запрещений, а есть только здоровое требование, чтобы философы, поскольку они ищут объективного знания, обосновывали свои проблемы, чтобы они показали *необходимость* допущения трансцендентной реальности с точки зрения объективного знания и возможность ее доказательного изучения. Иначе упреки в запретах получают до некоторой степени фатальное сходство с сетованиями на то, что философия не вступает на путь «поэзии понятий». Прежде всего сам Л. М. Лопатин, обвинивший неокантианцев в догматизме, в сущности, своим капитальным трудом лучше всего показал, что требование критического исследования права всякой философской проблемы вполне основательно, потому что он вступил на тот путь, на который зовут в принципе критицисты: почти весь первый том «Положительных задач философии» посвящен именно доказательству необходимости допущения трансцендентной реальности и возможности ее изучения. И слова «разум свободная стихия... он не терпит преград»⁵⁰, мне кажется, не совсем справедливы, так как, направляя эту мысль против требования неокантианцев, мы возводим на разум некоторую напраслину. Безусловно, правильно, что разум никогда не примирится с

⁴⁶ Понятие метафизики я беру в этой статье в ограниченном смысле теории, построенной на утверждении *трансцендентальной* реальности.

⁴⁷ H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 16.

⁴⁸ Основная проблема теории познания это... проблема трансцендентного. (Прим. ред.)

⁴⁹ См. Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии // Вопросы философии и психологии. 1910. № 3. С. 287.

⁵⁰ Там же. С. 288.

внешним принуждением, но ведь его сущности противен и произвол. Ему нужна свобода, но в свободе всегда есть мотивы, основания, а не простое безудержное стремление вперед. Поэтому имманентные преграды у разума всегда есть и должны быть, потому что он их сам ставит в виде требования оснований, доводов, т. е. того, чего в сущности и хотят представители неокантианства с формальной стороны. Не будет таких необходимых преград, и разум смешает свои функции с функциями воображения. Случится то, против чего предупреждает Кант в своих *Prolegomena*, § 35: «Воображению, пожалуй, можно простить, если оно иногда замечается... Но что рассудок, который должен *мыслить*, вместо того *мечтает*, это никогда ему не может быть прощено, уже потому, что на нем основаны все средства для ограничения, где это нужно, мечтательности воображения».

В числе первых и основных преград, с которыми разуму приходится считаться, – это критическая проверка проблем и цели науки, потому что «über den Weg der Wissenschaft lässt es sich nur sprechen, wenn man ihr Ziel kennt»⁵¹. Это указание цели является первым условием и как ни неудовлетворителен с современной точки зрения лозунг «Zurück zu Kant», ему, как мне кажется, едва ли можно противопоставить призыв «вперед от Канта»⁵². Тут нет указания на самое главное для всякого целесообразного движения вперед, на цель, потому что указание отправного пункта оставляет массу возможностей идти вперед. Надо знать еще, куда идти, и это возвращает нас к вполне определенной проблеме трансцендентной реальности. В разрешении этой проблемы, как мне кажется, лежит решающий этап философского знания. Но и к этой проблеме должно быть применено то же критическое исследование ее оснований, и тут должен быть поставлен вопрос: *quid juris?*⁵³

Исходным пунктом всех познавательных стремлений вообще вначале приходится считать непосредственную действительность со всеми ее пестрыми интересами и переживаниями, и центральным пунктом служит положение личности в этой действительности, ее интересы. Отношение личности к миру определяется разными сторонами. Держась обычных определений, мы называем эти стороны верой, знанием и деятельным или, как называет его В. Соловьев, творческим отношением. В этой действительности личность выступает как целое, и вот в связи с этой мыслью мы сразу сталкиваемся с утверждением, крайне важным для разрешения проблемы трансцендентной реальности. Нам говорят, что именно ввиду того, что отношение человека к миру не исчерпывается одним интеллектом, абсолютная истина достижима только на основе единства всех этих факторов, заключающихся в личности. Нужен их синтез, и только при этом условии философские проблемы, и в особенности проблема трансцендентной реальности, найдут правильное решение.

Нет никакого сомнения, что, говоря словами Л. М. Лопатина⁵⁴, «потребность в положительном и законченном мирозерцании неистребима в человеческом духе. Когда ей нет никакого разрешения в разуме, мы начинаем искать его в темных откровениях чувства». Но «философ должен тщательно различать то, что он понимает, и то, во что он верит. Всякий философ обязан помнить, что он философ до той минуты, пока он усваивает истины по их разумной очевидности»⁵⁵. Темные откровения ничего не говорят разуму, и таким образом за этим стремлением к искусственному синтезу отдельных сторон человеческого духа кроются, в сущности, те же абсолютные претензии рационализма, потому что, как бы мы ни расходились в понимании задач философии, одно остается несомненным, что в ней мы будем иметь дело с системой знания, т. е. и все другие стороны отношения личности к миру будут обра-

⁵¹ О пути науки можно говорить только, если знать ее цель. (Прим. ред.)

⁵² Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии.

⁵³ Вопрос о праве. (Прим. ред.)

⁵⁴ Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 281.

⁵⁵ Там же. С. 284.

ботаны разумом, который компетентен в одной сфере и некомпетентен в других. В человеческом я познавательная деятельность и теоретический субъект составляют только *одну* из сторон. Всего, имеющего отношение к этому я со *всех* сторон, мы с помощью одного только познания никогда не исчерпаем. Это немыслимо по самому существу дела. Но и свалить все эти стороны в одну кучу, наименовав это красивым именем синтеза веры, знания и деятельности или творческого отношения, мы тоже не можем, ибо синтез их дается не разумом, а тем, что они гармонично сливаются в цельной человеческой личности, что мы уясняем себе их равные права, их независимость. Они не могут замещать друг друга, но и не поддаются слиянию в системе знания, потому что тогда разум должен будет переделать всю их сферу на свой лад, и мы необходимо впадем в односторонний рационализм.

Это не мешает нам верить в то, что мы найдем истину. Если мы несколько расширим это понятие, то мы, думается мне, с полным правом будем требовать, чтобы человек в области объективного знания руководился исключительно сознанием независимости своих теоретических интересов, не опасаясь вмешательства других факторов своего я, когда их соотношение верно понято; потому что теоретическая истина говорит интеллекту, но безмолвна по отношению к чувству и наоборот. И личность, понявшая, что истина в этом смысле не одна, что различные стороны человеческого я должны быть признаны в их самостоятельном значении по отношению к их внутренним запросам, всегда сольет их в своем я на основе признания их взаимной неприкосновенности и невмешательства в чужую сферу в цельное и крепкое единство. При таком сознании их внутренней независимости каждая из них покажет и свои границы и даст таким образом указания на другие сферы человеческого духа, как это и бывает с теорией, додуманной до конца. Тут мы имеем дело не с искусственным, рациональным, а с естественным синтезом.

Наука никогда не исчерпает всех запросов личности. И отрицая трансцендентную реальность как объект теоретического знания, я не думаю, что этим этот вопрос исчерпан вообще. Может быть, тут в области теоретического знания удовлетворена не большая, а меньшая часть нашего я. Но теория не предписывает своих заключений другим сферам и вместе с тем не терпит вмешательства их в свою компетенцию. Она дает ответ для определенной области человеческого духа. Таким образом уже в самом начале необходимо оговориться, что в философии как теории речь идет о трансцендентной реальности как об объекте *теоретического знания*.

Риккерт, как мне кажется, в этом смысле и ставил вопрос о трансцендентном бытии. В доказательство я позволю себе привести две цитаты из «*Gegenstand der Erkenntnis*». Он дает основному вопросу теории познания такую форму: *gibt es eine vom erkennenden Bewusstsein unabhängige Wirklichkeit, die Gegenstand der Erkenntnis ist?*»⁵⁶ (существует ли независимая от познающего сознания действительность, которая являлась бы предметом познания? (Курсив мой. – М. Р.) . Таким образом у него не просто вопрос о существовании трансцендентной реальности, а к этому он добавляет: «которая являлась бы предметом познания». Он указывает, что *общий* вопрос о содержании действительности неправилен, так как «*die Wirklichkeit hat überhaupt nicht einen Inhalt*» (у действительности *не одно* содержание)⁵⁷.

Как я понимаю основные положения теоретико-познавательного идеализма, он отрицает трансцендентную реальность как объект теоретического знания. Мне кажется, что метафизиков-рационалистов можно не без основания попрекнуть в колоссальном высокомерии интеллектуализма. В сущности, судя по их стремлению дать теоретической системой ответ на все запросы я, они должны считать интеллект всесильным, способным решить все; что если мы в теории пришли к отрицанию трансцендентной реальности, то этим она

⁵⁶ H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 10.

⁵⁷ Ibid. S. 221.

вообще для личности уничтожена. Но интеллект человека не заполняет всего его я и потому не может диктовать решений тех вопросов, которые подлежат, по существу, иной компетенции. Так ссылки на разум и на логические доводы в чисто религиозных вопросах могут иметь известное значение только постольку, поскольку они устраняют неподходящие в эту область противоположные доводы, т. е. их роль чисто отрицательная. Когда, например, естественно-научными данными пробуют решить вопрос о вере в Бога в отрицательном смысле, то мы вправе прибегнуть к тому же разуму и показать, что естествознание тут не компетентно и что сознание его границ оставляет достаточно места для положений веры. Бога я теоретически не знаю, и как объекта теоретического изучения его для меня нет, но я в него верю. И то, и другое вполне гармонирует друг с другом.

Этим убеждением в возможности исчерпать всю сферу человеческого духа интеллектом, этим абсолютным рационализмом и объясняется часто встречающееся у метафизиков противопоставление философии наукам. Ставя ей такого рода задачи, метафизики должны возводить, конечно, философию в своего рода сверхнауку, в то время как у критицизма яркой чертой проходит взгляд на философию как на науку. Обе эти диаметрально противоположные точки зрения обуславливаются той позицией, какую оба течения заняли по отношению к проблеме трансцендентной реальности. Для метафизика есть особая *истинная* действительность и вполне понятно, что и теория, открывающая нам эту истинную действительность, не может быть поставлена на один уровень с науками, потому что они вершат как бы черную работу, изучают мир явления. Для критицистов с той же последовательностью из отрицания трансцендентной реальности должно вытекать и последовательное стремление не отводить философии исключительного места за пределами сферы наук. И тут вопрос сводится к проблеме трансцендентной реальности.

II

Таким образом все разногласия нашего времени возвращают нас, как мне кажется, к первому философскому вопросу, что такое философия, быть ли ей метафизикой, т. е. теорией трансцендентной реальности, или отрицание этой реальности неокантианцами правильно. Прodelав полный цикл развития кантианства, мы теперь, как утверждают многие, стоим опять у прежнего разбитого корыта, перед нами снова встает вопрос о вещи в себе. Но теперь мы уже не можем взять, как Спиноза, какое-нибудь понятие метафизической сущности и строить из него всю философскую систему. В одном и наше время может похвалиться общим согласием: мы все предъявляем к философской теории требование, чтобы она свела свои предпосылки на минимум. И борьба школ в вопросе о трансцендентной реальности, в сущности, приводит к этому указанию на неподобающие предпосылки. Неокантианцы упрекают метафизиков в *произвольном* допущении трансцендентной реальности и только в этом смысле и налагают «запрет» на метафизику; метафизики в свою очередь ставят неокантианцам в вину, что они не отдают себе отчета в том, что самая теория познания, этот базис неокантианской философии, немислима без предпосылок онтологического характера, и этим указывают на необходимость допущения трансцендентной реальности, т. е. первое, основное место в философии, по их мнению, должно быть отведено метафизике. Таким образом нам приходится, разбираясь с данной проблемой, начать что называется, *ab ovo* и поставить вопрос, из чего исходить в философии: что вперед – метафизика ли, и тогда понятие философии сразу определяется как теория о трансцендентной реальности, о «коренной сущности» всего, или теория познания, и тогда *точное* понятие философии может быть дано только в результате гносеологического исследования? И мне кажется, что и тут у нас есть возможность решить вопрос не простым влечением, склонностью, а мы можем разобраться в этом вопросе чисто логическим путем, признав, что этот вопрос об исходном пункте, в сущности,

решает весь дальнейший ход философского построения. Как я уже указал, мы в наше время не можем исходить из *необоснованного* допущения сущности вещей и вправе поставить и тут вопрос об основании такой предпосылки.

Сколько бы ни настаивали на необходимости оставить некритические предпосылки философии, ясно одно, что мы не можем взять «ничто» за исходный пункт, потому что это было бы непростительное повторение старых ошибок. Отсутствие предпосылок в данном случае нельзя понимать как абсолютное, потому что мышление, которое было бы лишено всяких предпосылок, не смогло бы подвинуться ни на йоту вперед. Предпосылки неизбежны, и речь может идти только о выборе и сведении их на минимум.

Как бы мы ни понимали задачи философии, во всех случаях в ней будет идти речь о познании. И вот самое понятие познания, его смысл, дает необходимую предпосылку, которая может служить исходным пунктом исследования. Говорить о познании можно, только если есть что познавать, где есть проблемы, а проблемы могут быть только там, где можно что-либо утверждать или отрицать. Значит, нужно предположить те минимальные условия, без которых познание теряет всякий смысл и о нем нельзя говорить. Таким минимальным условием является предположение я и не-я, субъекта и объекта, потому что, они принадлежат к самому понятию познания, вытекают из его смысла. Познание обозначает взаимоотношение субъекта и объекта, я и не-я. Но именно потому, что всякое познание *предполагает* относящихся друг к другу, оно само их дать никогда не может, а считается уже с готовой наличностью понятий я и не-я, субъекта и объекта, как бы они в этой первоначальной стадии ни были неопределенны. Это предпосылка познания, которая должна быть взята там, где вообще родилось всякое стремление знать: в *деятельном* отношении к миру. Она должна быть взята из практики, жизни, непосредственной деятельности. Никаким знанием она добыта быть не может, потому что оно само базируется на этой предпосылке, и мы должны искать источника предпосылок знания в иной сфере. В этом именно и заключается для нас неприемлемость точки зрения метафизиков, что они или как абсолютные рационалисты считают возможным дать основу всякого знания знанием же, т. е. за исходный пункт берут логическое понятие метафизической сущности, или же, как религиозные мистики, вводят религиозное начало, внося этим крайнюю субъективность в теоретическое знание. Такую предпосылку может дать только деятельность, потому что это деление на я и не-я установилось путем последней. Сначала человек деятелен, потом он, кроме того, и познаватель. Мы берем эти понятия в наивно-реалистическом смысле и оставим их вначале совершенно неопределенными по их содержанию, потому что они интересуют нас сейчас с чисто формальной стороны их различения, как факт непосредственного знания я и не-я так, как их дает нам практическая жизнь. В этом смысле, оставляя пока в стороне вопрос об определении их бытия, явление ли оно или метафизическая сущность, мы можем сказать, что эта предпосылка самое несокрушимое достоверное знание, предполагающееся самым понятием познания. Это не значит, что мы оставим ее во всей ее неопределенности – эти понятия должны быть обработаны логическим путем, но они даны как непреложный факт, как с психологической стороны, так и с логической.

Отделяться от психологизма в этом смысле – это значит, как мне представляется, лишать себя всякой возможности, права и смысла говорить о познании. Мы вправе – да и в сущности не можем не прибегнуть к этой предпосылке, потому что взятая в указанном мною смысле, т. е. только со стороны деления на я и не-я, она находится за пределами субъективности и для познавательной деятельности непреложна, неустраима ни с точки зрения факта, ни с точки зрения гносеологического права; первое потому, что она дана сферой, в которой знание некомпетентно, непосредственным переживанием; гносеологически она оправдывается тем, что без нее немыслимо понятие познания.

На эту предпосылку указывали, например, Лосский, как на онтологический элемент в теории познания. Этот аргумент направлен в особенности против Риккерта, потому что он начинает свое исследование «Gegenstand der Erkenntnis» следующими словами: «Zum Begriff des Erkennens gehört ausser einem Subjekt, das erkennt, ein Gegenstand, der erkannt wird» (к понятию познания принадлежит кроме субъекта, который познает, предмет, который познается). Эта предпосылка взята из непосредственного переживания и непосредственной действительности, и в ней нет ничего такого, что выводило бы нас за пределы имманентного бытия, как этот термин понимается Риккертом. Это противопоставление возникло в силу деятельного отношения человеческой личности к этому непосредственному миру в пространстве и времени и является в том смысле различием внутриопытного характера. В нем нет онтологического характера в смысле указания на область трансцендентальной реальности уже потому, что на первой стадии, т. е. из непосредственного переживания это противопоставление вытекает в качестве наивного жизненного положения, и как таковое оно самым тесным образом сплетается с непосредственной действительностью в пространстве и времени. Тут нет и тени расценки на явление и сущность или тем более – на трансцендентную реальность. Тут нет противопоставления мышления и бытия, как этот вопрос ставится часто. В данном случае противопоставляются действующее и испытывающее действие. Если мы будем под субъектом понимать человеческое сознание, то мы должны будем сказать, что эта предпосылка транссубъективного характера, но не трансцендентного. Есть одна эмпирическая – в широком смысле – непосредственная действительность, и в ней деятельное отношение субъекта и объекта. Это можно принять с тем большим правом, что в данном случае нет вообще никакого утверждения относительно проблемы реальности мира – о действительности этого мира не высказывается никакого утверждения. Опознать критической работой эту предпосылку, обосновать границы и точное понятие я и не-я – это уже дело дальнейшей гносеологической работы. Пока формулируется только понятие познания, его условия. Тут дана как бы грань между деятельным и теоретическим отношением к миру. То, что понятие познания ставит условием своей возможности, является вместе с тем последней гранью в области деятельного отношения к миру. Я и не-я – это название рубежа между двумя сферами в проявлениях человеческого духа. Тут именно имеем дело с естественной гармонией, непрерывностью духа: последний этап одной области становится началом другой. В этом формулирована исходная проблема, без которой самое познание было бы пустым словом. Несомненно, тут есть одно утверждение, это – утверждение соотношения я и не-я, т. е. непосредственно переживаемой действительности; но вопрос о характере этого бытия остается совершенно открытым. Лежит ли в основе этого отношения трансцендентная сущность, или в связь приведены две иллюзорные вещи – все это уже дальнейший вопрос теории познания. Для понятия познания важно это отношение я и не-я как исходный пункт, из которого должен быть затем брошен свет на все вопросы познания, и, конечно, прежде всего должны уложиться в строго критическую форму оба понятия субъекта и объекта.

Таков тот исходный пункт, который диктуется сущностью проблемы. Но именно эта определенность понятий субъекта и объекта требует гносеологического исследования. Этой предпосылкой вопрос о первенстве решается, в сущности, в пользу теории познания. Она, развивая последовательно все выводы из понятия познания и его необходимого условия, должна, в конечном счете, привести к точному установлению понятия философии, ее основ, целей и метода и вместе с тем решить судьбу метафизики как учения о трансцендентной реальности. До всяких утверждений должно быть критически освещено самое познание, его условия и возможность.

Мало этого. И самый вопрос об истине стоит в прямой связи с проблемами теории познания. Это одна из ее существенных проблем, потому что понимание истины зависит от того, как вырешится вопрос о трансцендентной реальности. В этом отношении крайне

характерно то разногласие, какое существует между большинством метафизиков и критиков. Признавая трансцендентную реальность, представители метафизики склонны понимать истину большей частью как нечто реальное: она имеет для них характер бытия, так что, в конечном счете, можно было бы сказать, что истина для метафизика – это та трансцендентная сущность, которую он кладет в основу своей системы. Для нас истина не *есть*, а она *значит*: *sie ist nicht, sondern sie gilt*. Для нас отпадает тот фактор, который в качестве трансцендентной реальности побуждал метафизиков субстанциировать истину, и мы переносим ее в характеристику суждения, порывая всякую связь между ней и бытием как ее масштабом, критерием. Центр тяжести суждения для нас не в согласии с абсолютной реальностью, – потому что ее для нас нет; относительная же реальность находится сама под сомнением, – а в самом суждении, в его самодовлении. Этот спорный характер истины лишней раз подчеркивает невозможность исходить из понятия метафизической трансцендентной реальности в построении философской системы и требует гносеологии как базиса философии, т. е. сначала исследование самого понятия познания, а затем уже дальнейшее построение философии на этом твердом базисе.

Но мне кажется, что мы должны вернуться к гносеологическому исследованию и от метафизического вопроса о «внутренней сущности вещей», если мы откажемся принять его с той же непосредственностью, с какой его допускала догматическая метафизика. Когда мы начинаем доискиваться этой сущности вещей, то самый мир вещей оказывается не только утвержденным, но и поделенным на явление и сущность. Когда мы говорим о явлении и о трансцендентном, то вполне естественен вопрос о том, кому эти вещи являются и по отношению к кому утверждается трансцендентность, не говоря уже о необходимости выявить те основания, которые дают нам право расщеплять таким образом действительность на явление и сущность. Тут по большей части в основу кладется наивно-реалистическое деление на я и внешний мир, но эти понятия требуют точного исследования, на них мы остановиться не можем. Таким образом мы оказываемся перед той самой предпосылкой, которая требуется самым понятием познания и необходимостью начать с теории познания. С этого гносеологического разбора понятий субъекта и объекта и начинается, например, Риккерт свою философскую теорию. И как нам показал в частности тот же автор, мы на этом пути не только не поступаемся собственным объектом изучения и методом, как нас упрекнул Л. М. Лопатин в своей речи на торжественном заседании Психологического общества⁵⁸, но, наоборот, мы укрепляем свою позицию, так как у нас есть объект философии, на который положительные науки не могут заявлять никаких претензий, – область абсолютных ценностей и норм – и особый критический метод. И наоборот, метафизики, претендуя на познание истинной действительности, будут вынуждены вмешиваться в компетенцию естественных наук, как я в кратких чертах постараюсь показать дальше, и приходиться с ними в серьезный конфликт, потому что объект метафизики не поддается достаточному обособлению от объекта положительных наук.

Таким путем устанавливается с достаточным основанием, что первая предпосылка всякого философствования лежит в самом понятии, что основная роль остается за теорией познания, и проблема трансцендентной реальности должна пройти через это критическое горнило, тем более что принятый нами исходный пункт ставит нас с первых шагов лицом к лицу с этим вопросом.

«К понятию познания принадлежат субъект и объект», – такими словами Риккерт начинает свой основной труд «*Gegenstand der Erkenntnis*» и этим вводит нас в область гносеологического исследования. Понятия субъекта и объекта, установленные как необходимое условие возможности самого понятия познания, являются неизбежно в той смутной форме,

⁵⁸ Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии.

как их подает нам деятельное, практическое отношение к миру, и мы сразу сталкиваемся с необходимостью определить, обработать их в научные понятия в интересах объективного знания. Теперь только начнется определение их, если можно так выразиться, общего философского достоинства. Тут только впервые может возникнуть вопрос о познающем, т. е. субъекте, и о познаваемом, т. е. объекте, в отношении определения их границ и соотношения, чем и порождается интересующая нас основная проблема трансцендентной реальности. О трансцендентности тоже нельзя говорить, не предположив того, по отношению к чему утверждается запредельность, и того, что переносится в эту трансцендентность, т. е. опять-таки предполагается в конечном счете эта предпосылка я и не-я, субъекта и объекта, без которых немислимо говорить о познании. Критическое исследование этих понятий, заключающихся в первой основной предпосылке, должно привести к тем двум крупным целям, которые поставил себе Риккерт в «*Gegenstand der Erkenntnis*»: во-первых, выяснение проблемы трансцендентности, во-вторых, точное определение понятия философии, потому что с излагаемой мною точки зрения это понятие философии, т. е. выяснение ее задач, объекта и метода возможно только в результате тщательного исследования самого познания. Я думаю, между прочим, что такова действительная точка зрения Риккерта, иначе название его труда «Предметом познания» не имело бы никакого смысла.

За исходный пункт, как известно, Риккерт взял примитивную форму соотношения субъекта и объекта, как они представляются нам в необработанном виде, т. е. в непосредственном переживании. Конкретный индивид – это субъект, окружающий его «внешний» мир в пространстве и времени – объект. Затем он выставляет ряд пар субъекта и объекта, все больше расширяя сферу последнего и суживая содержание первого. Сначала к сфере объекта причисляется и тело субъекта-дознателя, и таким образом получается так называемый психический субъект. Затем и психическое содержание субъекта относится к сфере того, что мы можем считать в принципе объектом. Тогда от субъекта остается только я, понятие психологического субъекта. Но и это не последний этап. Стремясь очистить наше познание в философии возможно больше от предпосылок, мы не можем остановиться и тут, потому что эти понятия субъекта и объекта, в сущности, не последние. Есть возможность пойти дальше и причислить и психологический субъект к тому, что мы можем рассматривать как объект.

На чем нам остановиться в философии. Стремясь к беспредпосылочному знанию, не удовлетворяясь тем знанием *части* сферы объектов, которое нам дают специальные науки, в том числе и психология, и желая познать целое объекта, «все», как говорили прежние философы, мы должны расширить сферу объекта до последних возможных пределов, и только тогда получатся не половинчатые, точные понятия субъекта и объекта. Только тогда философ займет позицию, стоя на которой он и с точки зрения теории познания вправе говорить о познании всего, о действительных проблемах, не затрагиваемых другими теоретическими дисциплинами. Иначе он будет все время сталкиваться то с точкой зрения естествознания, то с точкой зрения психолога. Его роль в данном случае оказывается не только излишней, но и крайне невыгодной, потому что вторым экземпляром явится не специалист, а философ.

Но как надо понимать такое образование понятий субъекта и объекта и что надо понимать под гносеологическим субъектом? Я не могу взять на себя *всей* тяжести выводов, которые вытекают из риккертовского понятия гносеологического субъекта, так как положительные выводы из него затемнились для меня пережившейся позицией Риккерта. Он, несомненно, вступил на путь эволюции и с моей точки зрения не к лучшему. Его теперешнее отношение к этому центральному понятию для меня малопонятно, так как я не представляю себе, как Риккерт сможет последовательно идти дальше по этому пути, не отказавшись от своего «*Gegenstand der Erkenntnis*». Я, оставаясь пока в существенном, если можно так выразиться, ортодоксальным риккертianцем, возьму из этого понятия ту его сторону, кото-

рая обращена к проблеме трансцендентной реальности. В ней, на мой взгляд, кроется самая сущность этого понятия гносеологического субъекта.

Прежде всего можно ли таким путем получить понятие гносеологического субъекта? Этот вопрос сам собой приведет нас к ответу на вопрос о том, что надо понимать под гносеологическим субъектом.

Один из молодых авторов, Б. Яковенко, упрекнул Риккерта в своей статье в «Вопросах философии»⁵⁹ в том, что это понятие недопустимо уже по самому способу его образований. Из сферы физического нет непрерывного перехода к психологическому, а от психического нельзя перейти к гносеологическому субъекту. Этот аргумент теряет силу потому, что Риккерт и не мыслит этого перехода в виде реального процесса. Признавая вполне правильность этого довода, необходимо отметить, что этот аргумент не попадает в Риккерта. Он ищет логическим путем той «точки зрения» (*Standpunkt*), на которую мог бы стать познаватель. Только в смысле таких возможных позиций, различных принципиально, и намечаются у Риккерта эти пары субъектов и объектов. Риккерт в данном случае нет нужды касаться сложного вопроса о реальной разобщенности или непрерывности сфер физического, психического и гносеологического именно потому, что он стремится исчерпать возможные, принципиально различные позиции для познающего субъекта. Важна возможность логического перехода от одной сферы к другой, а она дается прямым образом самым смыслом понятий физического, психического и гносеологического. Как говорит Риккерт в одном месте своих «*Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*», речь о физическом имеет смысл только при противопоставлении психическому. То же самое можно сказать и о понятиях психического, психологического и гносеологического. Нет *реального* перехода от одного к другому, но есть прямой *логический* переход. Этот-то переход и важен для нас.

В своих «*Grenzen...*» Риккерт⁶⁰ указывает, что он стремился развить методологическую теорию, и только для нее он берется за свой труд «*Gegenstand der Erkenntnis*», чтобы найти «*einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Standpunkt*» (общую теоретико-познавательную точку зрения. Курсив мой. – М. Р.). Здесь Риккерт прямо называет то, к чему он стремился, «*Standpunkt*» (точкой зрения). И иного смысла в этом понятии, как мне кажется, быть не может. Стремясь выйти из сферы относительного, нужно было встать на эту точку зрения абсолютного, гносеологического субъекта, чтобы взглянуть на весь мир как на объект. Гносеологический субъект – это максимально объективная позиция, идеал для познавателя-философа. В этом случае можно присоединиться к словам С. Гессена, который говорит⁶¹, что под гносеологическим субъектом надо понимать регулятивный принцип, «никогда не достижимую задачу для всех субъектов» ... И тут мы должны идти последовательно нормативным путем.

Встречается и такой аргумент, что такого субъекта решительно нельзя представить. Но на это можно ответить словами Л. М. Лопатина⁶², что нельзя «отождествлять непредставимое с невысказанным».

Мне припоминается одно характерное выражение Риккерта, что он не прибег бы к понятию гносеологического субъекта, если бы не было проблемы трансцендентной реальности. Это понятие нужно именно прежде всего для того, чтобы разобраться с этой проблемой. Оно есть утверждение имманентности всего познаваемого, объекта познания и вместе с тем отрицание трансцендентной реальности. Именно с точки зрения гносеологического

⁵⁹ Б. Яковенко. К критике теории познания Риккерта // Вопросы философии и психологии. 1908. № 3. С. 379 – 412.

⁶⁰ H. Rickert. Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften. S. 3.

⁶¹ S. Hessen. Über individuelle Kausalität. Freiburg, 1909. S. 147. Примечания.

⁶² Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 10.

субъекта, этой идеальной позиции, все бытие как объект *познания* имманентно. Он не реальность, а понятие. В «Gegenstand der Erkenntnis» Риккерт говорит про этот субъект в одном месте⁶³: «Es ist gewissermassen nur ein anderer Name für das Einzige uns unmittelbar bekannte Sein» (оно до некоторой степени только другое имя для единственного непосредственно известного нам бытия). Это есть указание на то, что все бытие как объект познания имманентно *для познания*, потому что соотносительным понятием к такому субъекту будет не трансцендентная реальность, а содержание сознания, которое в данном случае охватывает все бытие. Риккерт говорит о гносеологическом субъекте как о «безыменном, общем, безличном сознании – единственном, что никогда не может быть объектом, содержанием сознания». Иными словами, он не из сферы бытия во всяком случае, потому что, в принципе, по крайней мере вся эта сфера может быть объектом познания.

Таким образом устраняется всякая возможность понимать гносеологический субъект как родовое сознание, потому что гносеологический субъект не действительность, а идеальная точка зрения, задача, меж тем как родовое сознание – бытие, и притом бытие, встречающееся в каждом из индивидов рода. Это было бы нечто психическое, т. е. то, что покрывается у Риккерта одной из стадий того пути, в конце которого получилось понятие гносеологического субъекта. Психическое, будет ли оно индивидуальное или родовое, одинаково имманентно гносеологическому субъекту, гносеологически оно тоже лежит в сфере имманентного бытия. И повод к такому смешению, может быть, подает не совсем корректное кантовское понятие «сознания вообще», которое называет психологические представления. Это и побуждает меня предпочесть понятие гносеологического субъекта, подающего, во всяком случае, меньше повода к смешению его с психическим или психологическим. «Die Welt ist kein psychischer Vorgang, auch wenn sie Bewusstseinsinhalt ist» (мир не есть психический процесс, хотя он и содержание сознания). Речь о психическом имеет смысл только в противоположность физическому, т. е. в пределах имманентного. И именно потому, что в этом понятии кроется в сущности только утверждение имманентности бытия как объекта познания, что это понятие – задача, максимально объективная точка зрения, этот взгляд нельзя вообще приводить в связь с спиритуализмом. Гносеологический субъект не трансцендентная душа, вообще не реальность. Вот почему речи о солипсизме Риккерта не могут не приводить нас в крайнее недоумение. Отношение личности и ее мира этой точкой зрения отнюдь не нарушается. Ведь имманентность утверждается не по отношению к индивидуальному сознанию и даже не к родовому и потому не может быть и места той прерывности мира, которая могла бы подать повод говорить в данном случае о солипсизме. Гносеологический субъект не бытие и потому его нельзя привести в связь с временным возникновением или гибелью. Солипсизм мог бы иметь место только там, где речь шла бы об утверждении всего бытия содержанием *моего* сознания. Можно спорить о правомерности понятия гносеологического субъекта, но мне представляется решительно непостижимым, каким образом точку зрения гносеологического идеализма можно привести в связь с солипсизмом. Риккерт энергично подчеркнул, что речь идет о содержании не *моего* (индивидуального) сознания. Это значило бы остановиться на полпути. Он говорит: «*Mein Bewusstsein ist ja Teil der immanenten Welt*»⁶⁴. (*Мое* сознание ведь часть имманентного мира). Ведь мы не станем упрекать в солипсизме философа, который объявит весь мир содержанием божественного сознания, потому что если этот *solus* не индивид и не родовое сознание, а абсолютный субъект, то нет смысла говорить о солипсизме: мир тогда в своей дорогой нам непрерывности теоретически остается одинаково неприкосновенным, как и в том случае, когда мы его рассматриваем как самостоятельную, независимую ни от какого сознания реальность. Прерывность есть там, где есть пре-

⁶³ H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 29.

⁶⁴ Ibid. S. 26.

рывность восприятия и индивидуального мышления. Но в этом случае идет речь об ином субъекте и иной точке зрения. Тем не менее допустимы речи о солипсизме по отношению к этой точке зрения.

Когда Риккерт характеризует в дальнейшем гносеологический субъект как «*urteilendes Bewusstsein überhaupt*»⁶⁵, то он, на мой взгляд, недостаточно выявил это понятие, не указав с достаточной определенностью следующего: гносеологический субъект, который мы сами характеризуем как нереальность, как задачу, пограничное понятие и. т. д., не может *realiter*⁶⁶ ни мыслить, ни – в частности – образовывать суждения. В этом случае именно пришлось бы неминуемо признать этот субъект за психическую реальность и все построение потеряло бы всякий смысл. Для меня есть в данном случае только один последовательный путь, на который я уже указывал в моем толковании гносеологического субъекта. Он есть не что иное как *Standpunkt, точка зрения*, идеал для познающей личности. Следовательно, не гносеологически субъект образует суждения, а мы, живые, конкретные люди, должны стремиться к этой точке зрения: мы должны высказывать суждения, становясь на точку зрения гносеологического субъекта. Риккерт, в сущности, дает косвенное указание на то, что образует суждения не «*Bewusstsein überhaupt*» (сознание вообще), а мы⁶⁷. Я позволю себе заметить в связи с этим вопросом, что, как мне кажется, здоровое течение в философии наметится с полной силой только тогда, когда мы перестанем слишком игнорировать действительного познавателя – живую, конкретную человеческую личность. В этом отношении, я думаю, не следует страшиться, что мы на этом пути возьмем на себя долю греха, именуемого психологизмом.

К этому сжатому пояснению понятия гносеологического субъекта можно еще добавить, что, как говорит Риккерт⁶⁸, пирамида понятий завершается таким образом не понятием бытия, а истинным суждением «*Etwas ist*»⁶⁹. Как отрицательная сторона понятия гносеологического субъекта заключается в отрицании трансцендентного бытия как объекта познания, так положительная его сторона выражается в этом суждении «*etwas ist*». Позже я вернусь в нескольких словах к этому суждению, сопоставив его с всеединым Соловьева.

Несомненно, позиция Риккерта, как я уже упомянул, несколько меняется, и эта перемена, по-видимому, прежде всего отражается на понятии гносеологического субъекта. Мне кажется, что Риккерт тут еще далеко не определил свою новую позицию с достаточной ясностью, чтобы о ней можно было говорить с уверенностью. В «*Zwei Wege der Erkenntnistheorie*» этот субъект обойден молчанием, ибо «*Das Wesen des Transzendenten geht auf in seiner unbedingten Geltung*»⁷⁰. Между сферой ценностей и действительным познанием на трансцендентальнологическом пути порывается всякая связь. В этом случае, как мне кажется, станет, в конце концов, неизбежным понять мир ценностей субстанциально, т. е. сделать смелый шаг в сторону Лейбница или в духе Л. М. Лопатина, который понимает трансцендентную реальность как силу. Этот характер силы дал бы возможность сблизить ее с миром ценностей, обособившимся у сторонников трансцендентально-логического пути от всякого действительного познания. Риккерт пробует совместить оба пути: свой прежний путь, который он называет трансцендентально-психологическим, и новый трансцендентально-логический. «*Ich kann nicht wissen, – справедливо говорит он*⁷¹, – *was der Gegenstand der Erkenntnis ist, wenn ich nicht auch weiß, wie ich diesen Gegenstand erkenne. Das*

⁶⁵ Рассуждающее сознание вообще. (Прим. ред.)

⁶⁶ Фактически. (Прим. ред.)

⁶⁷ H. Rickert. Der Gegenstand der Erkenntnis. S. 146.

⁶⁸ Ibid. S. 150.

⁶⁹ Нечто есть. (Прим. ред.)

⁷⁰ H. Rickert. Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Transzendentalpsychologie und Transzendentallogik. S. 44. Сущность трансцендентного растворяется в своей безусловной значимости. (Прим. ред.)

⁷¹ Ibid. S. 51.

Transzendente wird erst zum Gegenstande, wenn es Gegenstand für das Erkennen ist, wenn es dem Denken so entgegensteht, dass dieses sich nach ihm richten kann». (Я не могу знать, что есть предмет познания, если я не знаю при этом, как я познаю этот предмет. Трансцендентное становится предметом, когда оно есть предмет для познания, когда оно стоит перед мышлением в том смысле, что оно может сообразоваться с ним.) Таким образом Риккерт, хотя уже не так энергично, но все-таки настаивает на связи ценностей с познанием. Но это становится крайне затруднительным при отрицании гносеологического субъекта, т. е. этот регулятив только и может служить настоящим звеном между действительным познанием и трансцендентными ценностями. Без этого отношения к действительности это трансцендентное царство совершенно обособится оттого, что оно должно объяснить и обосновать, и тогда подымается естественный вопрос о том, зачем оно.

Дальнейшего построения гносеологического идеализма я касаться не буду – это завело бы нас слишком далеко. Как известно, общий вывод этой теории в интересующей нас в данном случае проблеме сводится к тому, что трансцендентная реальность как предмет познания отрицается – признается только *трансцендентное долженствование*, посредствующее между познанием и абсолютными ценностями. Это отрицание трансцендентной реальности как объекта познания оправдывается и фактическим положением дела в метафизике.

В самом деле. Нам говорят: «Абсолютное есть первое понятие всякой философии; а бесконечность есть его первоначальный и необходимо мыслимый в нем атрибут»⁷². Но где искать этого абсолютного? Так как оно утверждается как реальность, то этот вопрос вполне уместен. В области бытия нельзя, потому что все, что мы ни возьмем из области эмпирического бытия, не абсолютно, а иной области бытия мы в точном смысле слова знания не знаем и знать не можем. И вот перед нами поучительное явление, что всякие попытки определить точнее содержание этого абсолюта приводят к определениям, взятым из имманентного мира, – дух, материя и т. д. Где этой ошибки умеют избежать, там прибегают к понятиям сущего, Бога и т. д., т. е. дается ничего не говорящее разуму, ищущему знания, название какому-то X, которым ничего объяснить и обосновать нельзя. Простая абстракция в данном случае окажется всегда неудовлетворительной, потому что она и не бытие, и не ценность: *sie ist nicht und sie gilt nicht*. Если прибегать к абсолюту, то им может быть в области познания только ценность, потому что она достаточна как форма – у нас нет нужды спрашивать относительно ее, откуда она и каково ее содержание, т. е. она свободна от относительных определений: *der Wert ist nicht, aber er gilt*.

Нас обвиняют в схоластике, формализме, бессодержательности, так как мы всю философскую теорию строим на основе формального понятия⁷³. Но прибегнем для примера к понятию всеединства у Вл. Соловьева. Оно представляет из себя в лучшем случае тоже формальный принцип, который кладется в основу всякого знания и признается нами в виде принципа всеобщего единообразия и всеобщей причинной связи, позволяющей непрерывный переход от любой частицы действительности в бесконечность мира. Вопрос о том, что есть сущее, приводит и тут к понятию Бога, достаточного для веры, но не удовлетворительного для научного знания. Сущее, единое, все – таковы понятия, сложившиеся в всеединство, освященное религиозным авторитетом понятия Бога. Мы оставим это понятие в неприкосновенное ведение веры и спросим себя, что обозначают те слагаемые, которые дают в результате понятие всеединства.

Понятие «сущего» ничего не говорит о том, что есть, а *maximum*, что есть что-то. Это – предикат, а есть ли к чему его применить, мы не знаем. Принять его самого за реальность у нас нет ни малейших оснований. Это сущее разлагается правильнее всего на суждение

⁷² Л. М. Лопатин. Положительные задачи философии. I. С. 150.

⁷³ См. Л. М. Лопатин. Настоящее и будущее философии.

«etwas ist», и мы должны будем вернуться к тому суждению, которым Риккерт завершает пирамиду понятий, указывая, что она заканчивается не понятием бытия, а суждением, что ведет нас прямым путем не к метафизическому, а к гносеологическому исследованию. Далее. «Все» указывает только на объем и опять-таки ничего не говорит о носителе этого определения. Как простым названием реальности мы им пользоваться не можем, потому что сказать «все» в этом смысле значит сказать «ничего» или не сказать ничего. Наконец, и «единое» есть только предикат и указывает только на характер этого сущего или всего. Таким образом пример Вл. Соловьева показывает нам, что в стремлении найти для познания, для теории абсолютную точку зрения для нас нет иного пути, кроме формальных начал.

Но, как я уже упоминал раньше, мы этим вовсе не думаем исчерпать всех запросов личности. Та точка, которую мы ставим в данном случае, обозначает только предел для разума, для знания в точном значении этого слова. Мы искали объекта *познания*, а этим остается совершенно не тронутым вопрос об объекте веры. Для логического знания тут кончается сфера возможных объектов, оно нас тут покидает, но в то же время у нас помимо субъективного переживания получают на этом последнем этапе знания объективные указания на другие сферы человеческого духа. Эти указания даются ясным сознанием границ объектов познания.

Попытка исчерпать все знание в сторону отречения от каких бы то ни было предпосылок приводит к утверждению я и не-я, субъекта и объекта – предпосылка, которую заключает в себе самое понятие познания. Она в то же время указывает на сферу деятельного отношения к миру. В ней утверждается как бы примат непосредственного переживания. Таким образом с одной стороны сферы теоретических интересов становится практическое постижение из непосредственного переживания.

Но у нас есть и иные показатели. Единство есть в переживании. Как только начинается познание, непосредственное единство оказывается нарушенным. Перед нами немедленно оказывается дуализм субъекта и объекта, потому что «Erkennen heisst scheiden» (познавать значит разобщать)⁷⁴. Философия, как мы видели, довела это разобщение или дуализм гносеологическим исследованием до последних пределов: с одной стороны, чистый объект, чистое содержание, с другой – абсолютный субъект, чистая форма. Действительность не дает их полного слияния, совмещения. Определив философию как науку об абсолютных ценностях, нормах и формах их признания, мы должны констатировать, что остается всегда известный антагонизм между формой и содержанием: они не покрываются целиком. Кроме того, форма может быть исчерпана тем самым логическим путем, который бессилён привести нас к определению содержания. Но если мы не отчаиваемся познать этот мир целиком и по содержанию, мы постулируем возможность такого преодоления, опираясь на *веру*. Мы, как говорит Риккерт⁷⁵, верим, что «treue Befolgung der logischen Pfl icht und die Anerkennung des logischen Sollens uns der Realisierung des Zieles immer näher bringen wird, das die Wissenschaft erstrebt» (верное следование логическому долгу и признание логического долженствования будет все больше приближать нас к реализации той цели, к которой стремится наука). Но эта вера выводит нас уже за пределы научного знания. Мы уже приписываем ценностям власть, силу выполнить или гарантировать реализацию конечной цели. Тут открывается возможность нравственной веры в «трансцендентную действительность». Знание таким образом, говоря кантовским языком, освобождает место вере.

Итак, знание сочетается с двумя возможностями особого постижения непосредственного характера, которые специфически отличаются от знания: с одной стороны, непосредственное переживание, утверждающее реальность этой непосредственной действительности

⁷⁴ H. Rickert. Zwei Wege der Erkenntnistheorie. S. 58.

⁷⁵ H. Rickert. Gegenstand der Erkenntnis. S. 243.

сти, с другой – религиозная вера, рождающая непосредственным путем уверенность в монизме, т. е. в возможности примирения формы и содержания, смысла и бытия, ценности и действительности. *Линия, которую мы называем знанием, замыкается в непосредственном деятельном переживании, с одной стороны, и религиозной вере, с другой, в законченный цельный круг человеческого духа.* Источником познания является непосредственное деятельное отношение к миру, непосредственное переживание, а его завершением – непосредственная же религиозная вера.

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.