НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

Сборникъ № 7.

Теорія познанія III.

Изд-ство „Образованіе“ СПБ.
1913.

Издательство „ОБРАЗОВАНІЕ“, СПБ., Николаевская, 9. — Телефонъ № 75-51.

Новыя идеи въ математикѣ.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей заслуженн. проф. А. В. Васильева.

Сборникъ № 1. Математика. Методъ, проблемы и значеніе ея. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Пространство и время I. Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Пространство и время II (Печат.).

Новыя идеи въ астрономіи.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей профессора А. А. Иванова.

Сборникъ № 1. Космогоническія гипотезы.—А. Пуанкаре. Космогоническія гипотезы.—Сванте Арреніусъ. Происхожденіе міровъ.—Ш. Андре. Образованіе планетной системы.—Полковникъ дю-Лигондесъ. Космогоническія гипотезы и положеніе солнечной системы во вселенной. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Земля. Ея внѣшняя форма и внутреннее строеніе.—(предполагаемое содержаніе). А. А. Ивановъ. Внѣшняя форма и внутреннее строеніе земли по геодезическимъ и астрономическимъ наблюденіямъ.—М. Лалламанъ. Упругость земного шара и приливы и отливы на земной корѣ.—Пьюзе. Внутреннее строеніе земли по даннымъ астрономіи, физики и геологіи. (Печатается).

Новыя идеи въ физикѣ.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. заслуженн. проф. И. И. Боргмана.

Сборникъ № 1. Строеніе вещества.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Эѳиръ и матерія.—Второе дополненное изданіе. Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Принципъ относительности. Ц. 80 к.

Сборникъ № 4. Дѣйствія свѣта. Ц. 80 к.

Сборникъ № 5. Природа свѣта. Ц. 80 к.

Сборникъ № 6. Природа теплоты. Ц. 80 к.

Новыя идеи въ химіи.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. профессора Л. А. Чугаева.

Сборникъ № 1. Стереохимія. Химическая механика. Растворы. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Радіоактивныя вещества I. Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Валентность. (Печат.)

Сборникъ № 4. Радіоактивныя вещества II. (Печат.).

Новыя идеи въ біологіи.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ ред. проф. В. А. Вагнера и Е. А. Шульца.

Сборникъ № 1. Что такое жизнь?—В. Ру. Мнимое полученіе искусственнымъ путемъ живыхъ существъ.—В. Ру. Замѣчанія къ реферату Макса Мюндена по поводу его хтонобласта и мнимаго полученія искусственнымъ путемъ живыхъ существъ.—Гансъ Пржибрамъ. Обзоръ мнѣній авторовъ о значеніи аналогіи между кристалломъ и организмомъ.—Гансъ Дришъ. Самостоятельность біологіи.—Отто Глэзеръ. Размышленія объ автономности біологической науки.—Ж. Лёбъ. Жизнь.—А. Готье. О состояніи жизни.—Е. Шульцъ. Организмъ, какъ творческій процессъ. Ц. 80 к.

Готовятся къ печати слѣдующіе сборники, посвященные вопросамъ о происхожденіи пола, объ оплодотвореніи и партеногенезѣ, о явленіяхъ онтогеніи, о явленіяхъ регенераціи, вопросамъ общей морфологіи и физіологіи, сравнительной психологіи, о происхожденіи видовъ и о географическомъ распространеніи животныхъ и растеній.

Новыя идеи въ медицинѣ.

Непеpіодическое изданіе, выход. подъ ред. проф. А. М. Левина. при ближайш. участіи прив.-доц. Л. В. Блюменау, проф. А. А. Кадьяна, д-ра Е. С. Лондона и академика П. П. Павлова.

Сборникъ № 1. Радіотерапія. (Печатается).

Сборники № 2 и 3 готовятся къ печати.

Естествознаніе въ школѣ.

Непеpіодическое изданіе, выходящее подъ редакціей проф. В. А. Вагнера и Б. Е. Райкова.

Сборникъ № 1. Вопросы методики преподаванія естествознанія. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Преподаваніе начальнаго природовѣдѣнія. Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Обзоръ новѣйшей учебной и учебно-вспомогательной литературы по естествознанію. Ц. 80 к.

НОВЫЯ ИДЕИ ВЪ ФИЛОСОФІИ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей
Н. О. ЛОССКАГО и Э. Л. РАДЛОВА.

СБОРНИКЪ СЕДЬМОЙ.

Теорія познанія III.

Хран-10758

Изд-ство „ОБРАЗОВАНІЕ“ СПБ.
1913.

„Пров 38"

ПРОВ [illegible]

Пр.



205784

у С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Тип. Е. М. Малаховскаго. Петерб. стор., Большой пр., 17.
1913

ОТЪ РЕДАКЦІИ.

Въ сборникахъ III, V, и VII «Новыхъ идей въ философіи» данъ обзоръ важнѣйшихъ современныхъ направленій въ гносеологіи. Редакція сборниковъ сочтетъ свою задачу въ отношеніи къ этой основной философской дисциплинѣ выполненною, по крайней мѣрѣ, для настоящаго времени, давъ еще два сборника, посвященныхъ ей: одинъ будетъ содержать статьи, разсматривающія связь точныхъ наукъ и гносеологіи, а другой будетъ посвященъ философамъ и работамъ ихъ, имѣющимъ значеніе въ исторіи развитія гносеологіи. Къ одному изъ этихъ сборниковъ будетъ приложена также и литература вопроса.

Г. Риккертъ.

Два пути теоріи познанія.

Слѣдующія замѣчанія пытаются указать два пути, которые должна принять теорія познанія для разрѣшенія своихъ проблемъ. О направленіи науки можно говорить тогда, когда опознана ея цѣль. Только цѣль опредѣляетъ ея понятіе, такъ какъ всѣ науки суть понятія о задачахъ. Поэтому прежде всего мы должны указать цѣли теоріи познанія. Это должно быть установлено просто опредѣленіемъ, безъ особаго изслѣдованія. Если кто-либо захочетъ употребить названіе теоріи познанія для науки съ другими задачами,—возражать на это не придется. Здѣсь дѣло въ разрѣшеніи вопроса, какимъ путемъ можетъ идти теорія познанія, если она ставитъ себѣ слѣдующія задачи.

I.

Предпосылки теоріи познанія.

Терминъ „познаніе“ мы употребляемъ въ самомъ широкомъ смыслѣ слова. Поэтому оно прежде всего есть родъ мышленія. Подъ мышленіемъ же мы понимаемъ всякій психическій процессъ, который можетъ быть истиннымъ или ложнымъ, и познаніе отличается тогда отъ мышленія вообще тѣмъ, что оно есть истинное мышленіе. Такимъ образомъ, называя всякое истинное мышленіе познаніемъ, мы устанавливаемъ одинъ общій терминъ для обозначенія всѣхъ процессовъ, заключающихъ въ себѣ разрѣшеніе проблемы истины. Если бы мы придавали этому слову болѣе широкое значеніе, въ которое вовсе не входитъ понятіе истины, то впали бы въ

противорѣчіе съ общепринятымъ словоупотребленіемъ. Итакъ, теорія познанія есть наука о мышленіи, поскольку оно истинно. Этимъ занимается также и логика; и мы дѣйствительно не хотимъ проводить здѣсь различія между логикой и теоріей познанія: вѣдь мы мыслимъ логически также только тогда, когда мы мыслимъ истинно. Логика не есть поэтому ученіе о мышленіи вообще, но объ истинномъ мышленіи, и мы будемъ употреблять выраженіе „логическій“ для обозначенія мышленія, поскольку оно есть истинное мышленіе. Мы могли бы также воспользоваться терминомъ „ученіе объ истинѣ“, ибо слово „истина“ прилагается въ качествѣ предиката не только къ мышленію, но и къ акту истиннаго мышленія, или къ самому познанію. Но именно изъ-за этой двузначности понятіе теоріи познанія—лучше. Съ одной стороны мы хотимъ говорить не только о мышленіи вообще, съ другой же стороны—не только объ отвлеченной истинѣ, но и объ истинномъ мышленіи или о дѣйствительномъ познаніи. Оба эти значенія и выдвигаются выраженіемъ „теорія познанія“. Вообще же говоря, конечно, безразлично, говоримъ ли мы—логика, ученіе объ истинѣ или теорія познанія. Главное, провести съ самаго начала абсолютное различіе между мышленіемъ вообще и „истиннымъ“ мышленіемъ, или познаніемъ, и такимъ образомъ рѣзко отграничить теорію познанія отъ той науки, которая ограничивается изслѣдованіемъ исключительно психическаго процесса, охватывающаго какъ истинныя мысли, такъ и ложныя. Это, конечно, также научная проблема, но не проблема теоріи познанія.

Въ понятіи теоріи познанія, несомнѣнно, заключены извѣстныя предпосылки, и желательно ихъ явно выдвинуть. Хотя и выражалось требованіе, чтобы теорія познанія была свободна отъ предпосылокъ, но ясно, что такое требованіе означаетъ только возможно большее ограниченіе предпосылокъ. Даже и теорія познанія

должна съ самаго начала допустить наличность объекта, который она желаетъ изслѣдовать. Но, предполагая познаніе и вмѣстѣ съ тѣмъ абсолютное различіе между „истинными“ мыслями и мыслями вообще, она должна также обосновать это различіе; а это значитъ, что мышленіе должно быть истиннымъ, должно быть больше, чѣмъ психическимъ процессомъ, должно, слѣдовательно, содержать въ себѣ нѣчто, что само по себѣ не есть только простое мышленіе. Если, придерживаясь терминологіи, установленной Кантомъ, мы назовемъ это нѣчто предметомъ познанія, то теорія познанія будетъ наукой о предметѣ познанія и о познаніи предмета. Однако, предметъ самъ по себѣ не только не долженъ быть мышленіемъ, но мы должны далѣе также допустить, что скорѣе наоборотъ, познаніе зависитъ отъ своего предмета, или что мышленіе должно сообразоваться съ независимымъ отъ него предметомъ. Поэтому теорія познанія не должна задаваться вопросомъ, имѣется-ли вообще предметъ и можетъ ли мышленіе его постигнуть. Но, называя предметъ, поскольку онъ независимъ отъ мышленія, трансцендентнымъ, она должна, прежде всего, допустить какъ трансцендентный предметъ, такъ и то, что этотъ предметъ какимъ-либо образомъ познается, такъ что ей остается лишь изслѣдовать, что̀ есть трансцендентное и какъ оно дѣлается имманентнымъ, или входитъ въ мышленіе.

Названныя предпосылки дѣлаетъ каждый научно-мыслящій человѣкъ, понимающій свои задачи. Впрочемъ, нѣкоторые гносеологи увѣрены въ томъ, что ихъ можно оспаривать. Однако, это возможно только въ томъ случаѣ, если понятія берутся въ слишкомъ спеціальномъ значеніи. Такъ какъ послѣднее происходитъ очень часто, то лучше всего скажемъ ясно, что не совпадаетъ съ нашимъ мнѣніемъ. Подъ трансцендентнымъ предметомъ мы не разумѣемъ нѣкоей трансцендентной дѣйстви-

тельности, по сравненію съ которой данная намъ непосредственно реальность не можетъ уже быть названа собственно дѣйствительностью; точно также подъ познаніемъ трансцендентнаго мы отнюдь не понимаемъ какого-то особаго „мышленія“, принципіально отличающагося отъ „опыта“. Напротивъ, мы должны въ самомъ началѣ нашего изслѣдованія, насколько это возможно, принять, что не существуетъ иной дѣйствительности, кромѣ данной намъ непосредственно, и что она не можетъ быть познана иначе, какъ только посредствомъ „опыта“. Мы даже признаемъ, что трансцендентальная философія безусловно соединима съ правильно понятымъ позитивизмомъ и эмпиризмомъ. Этимъ и отличается она, по нашему мнѣнію, отъ всякой метафизики, т. е. отъ всякаго воззрѣнія, расщепляющаго дѣйствительность на „міръ явленій“ и на лежащую за „нимъ“ абсолютную реальность и, если эта реальность признается познаваемой, допускающаго для этого разныя „раціоналистическія“ способности. Мы же предполагаемъ сначала лишь независимое отъ мышленія трансцендентное „нѣчто“ вообще, которое мы, впрочемъ, оставляемъ совершенно неопредѣленнымъ.

Еще болѣе ограничивать въ началѣ изслѣдованія наши предпосылки мы уже не можемъ, ибо иначе теорія познанія навлекла бы на себя совершенно справедливый упрекъ, который уже выставлялъ противъ нея Гегель и который неизбѣжно будетъ всегда снова повторяться, именно, что она есть затѣя, заключающая въ себѣ противорѣчіе [1]). Въ

[1]) Страннымъ образомъ такое же возраженіе было сдѣлано и противъ моего сочиненія: «Предметъ познанія. Введеніе въ транс. философію», 2 изд. 1904 г., хотя оно начинается словами: «Къ понятію познанія принадлежитъ, кромѣ субъекта, который познаетъ, предметъ, который познается» и хотя на стр. 140 имѣется слѣдующая фраза: «Вопросъ, существуетъ ли вообще истина, невозможенъ даже въ началѣ теоріи познанія, хотя бы какъ ея предварительный отправной пунктъ».

этомъ случаѣ, задавшись вопросомъ о „возможности“ познанія и въ первомъ же положеніи ею устанавливаемомъ, какъ истинное, implicite утверждая его дѣйствительность, она тѣмъ самымъ показала бы, что несерьезно занимается этимъ вопросомъ. Поэтому допущеніе чистой имманентности также невозможно, какъ и допущеніе абсолютнаго агностицизма. Этимъ мы также рѣзко отграничиваемъ теорію познанія отъ эмпирической психологіи, какъ выше отграничили ее отъ метафизики. Истина, благодаря которой мы мышленіе называемъ познаніемъ, не есть вовсе психическій фактъ. Она вообще не есть нѣчто, что можно изслѣдовать психологически, принимая во вниманіе просто его существованіе, бытіе. А поэтому эмпирическая психологія вовсе не можетъ претендовать на разрѣшеніе проблемъ теоріи познанія. Если же она все-таки выступаетъ съ подобнымъ притязаніемъ, то она становится психологизмомъ, который, будучи послѣдовательнымъ, необходимо долженъ придти къ разложенію понятія познанія, т. е. къ отрицанію того, что имѣется истинное мышленіе [1]). Разумѣется, ни гносеологи-релятивисты, ни приверженцы ученія объ экономіи мышленія, ни „гуманисты“, ни „инструменталисты“ и прагматисты или, какъ иначе ни называли бы себя всѣ эти послѣдователи психологизма, не удовлетворятся этими замѣчаніями. Да этого, впрочемъ, и не требуется. Неблагодарный трудъ разувѣрять того, кто желаетъ называть только „полезное“ истиннымъ и кто поэтому свою теорію познанія признаетъ только въ томъ смыслѣ и настолько, насколько она полезна. Я же не хочу быть полезнымъ прагматистамъ, а слѣ-

[1]) Это замѣчаніе не относится, конечно, къ такому мыслителю, какъ Липпсъ. Липпсъ называетъ психологіей все, что какимъ-либо образомъ касается духовной жизни, но рѣзко различаетъ въ этой «психологіи» логику отъ психологіи въ узкомъ смыслѣ. Тогда спорный вопросъ превращается въ вопросъ терминологіи.

довательно, не обладаю средствами для того, чтобы добиться ихъ согласія, да не обладаетъ ими и никто, кто ищетъ истины. Противъ такихъ людей прагматисты будутъ всегда въ выгодѣ. Такъ какъ они считаютъ истиннымъ то, что имъ полезно, то уже въ самомъ началѣ своего изслѣдованія они не могутъ принять за истинное только то, что имѣется вообще познаніе, какъ это допускаемъ мы, но дѣлаютъ также множество другихъ предпосылокъ, которыя имъ въ высшей степени полезны, ибо безъ нихъ они не могли бы быть прагматистами. Они принимаютъ за „истинное“ то, что осторожная теорія познанія считаетъ въ высшей степени проблематичнымъ и догматичнымъ, и, несмотря на это, мнятъ себя гораздо выше тѣхъ раціоналистовъ, которые полагаютъ, что прежде чѣмъ, пытаясь понять познаніе, какъ удовлетвореніе человѣческихъ потребностей, и тѣмъ самымъ дѣлать „относительной“ всякую истину, необходимо хотя одно признать „абсолютно“ истиннымъ; именно то, что существуютъ вообще люди и среди нихъ такіе, которые ищутъ въ стремленіи къ истинѣ только свою пользу. Развѣ только полезно думать, что существуетъ полезное? Только ли полезно думать, что существуютъ прагматисты? Или это „истинно“ еще и въ другомъ смыслѣ? Подобными вопросами прагматизмъ не задается. Поэтому противъ его окаменѣлаго догматизма наука ничего подѣлать не можетъ. Онъ смѣшиваетъ отношеніе нѣкоторыхъ людей къ истинѣ съ самой истиной. Вскрывши же это, нужно научиться видѣть юморъ, заключающійся въ этой теоріи, приверженцы которой защищаютъ ее съ истиннымъ фанатизмомъ, и которая именно въ томъ случаѣ не можетъ быть истинной, если правы ея послѣдователи [1]).

[1]) Я сожалѣю, что нахожу въ нихъ средѣ такого заслуженнаго ученаго, какъ В. Джэмсъ. Имъ, къ сожалѣнію, исчерпанъ уже весь запасъ юмора при защитѣ его прагматизма.—Онъ

Впрочемъ, объ этихъ безсмыслицахъ не стоитъ много говорить. Научно можно критиковать только людей, допускающихъ, что истина и познаніе существуютъ; а это значитъ, что споряще подчиняются высшему началу, нежели польза. Здѣсь же важно было лишь показать, какія предпосылки заключаетъ въ себѣ понятіе познанія и такимъ образомъ опредѣлить задачу теоріи познанія. Изъ сказаннаго вытекаетъ, что если въ дальнѣйшемъ и будутъ указаны два пути теоріи познанія, то этимъ вовсе не будетъ рѣшенъ вопросъ, приходится ли теоріи познанія идти психологическимъ или трансцендентально-философскимъ путемъ. Эта альтернатива уже разрѣшена до изслѣдованія допущеніемъ, что познаніе дѣйствительно существуетъ. Пути теоріи познанія, о которыхъ мы здѣсь говоримъ, оба должны привести къ опредѣленію трансцендентнаго предмета познанія, а слѣдовательно, въ этомъ смыслѣ они оба имѣютъ трансцендентально-философскій характеръ. Различіе между ними основано на выборѣ исходнаго пункта.—Именно, можно, во-первыхъ, начать съ анализа дѣйствительныхъ актовъ познанія, какъ психическихъ процессовъ, съ тѣмъ, чтобы отсюда постепенно дойти до трансцендентнаго предмета, и, во-вторыхъ, можно

называетъ (я цитирую по нѣмецкому переводу) мои мысли «невыразимой тривіальностью» и «фантастическимъ полетомъ идей»—два обозначенія, соединимыя только въ логикѣ прагматизма. Кромѣ того, онъ говоритъ, что оспаривать моего текста онъ не можетъ, но, несмотря на это, утверждаетъ, что «мое доказательство въ этой главѣ настолько слабо, что прямо удивляешься тому, какъ могъ воспользоваться имъ авторъ, вообще говоря, столь способный». Я нашелъ бы подобныя сужденія весьма странными даже у автора, который вѣритъ въ абсолютное различіе истиннаго и ложнаго, у котораго, слѣдовательно, они были бы болѣе чѣмъ выраженіемъ индивидуальной точки зрѣнія. Но въ устахъ человѣка, который этого различія не признаетъ, они не что иное, какъ личная неучтивость, которая даже не можетъ принести никакой «пользы».

попытаться достигнуть возможно скорѣе сферы трансцендентныхъ предметовъ и опредѣлить ихъ „чисто“ логически безъ отношенія къ психическому акту познанія. Первый путь мы назовемъ трансцендентально-психологическимъ, второй—трансцендентально-логическимъ и покажемъ, что оба пути приводятъ къ одинаково-цѣннымъ выводамъ, и такъ какъ оба они имѣютъ свои преимущества и свои недостатки, они вполнѣ пригодны для того, чтобы дополнять другъ друга.

II.

Проблема формъ въ теоріи познанія.

Прежде чѣмъ приступить къ разсмотрѣнію обоихъ путей, мы ближе опредѣлимъ ту проблему, для разрѣшенія которой служатъ эти пути. Нѣкоторымъ придется еще доказывать, что здѣсь вообще имѣется проблема.—Если мы отвлечемся отъ всякаго метафизическаго бытія, то и тогда мы знаемъ, въ чемъ состоитъ предметъ познанія и какъ мы его познаемъ. Онъ въ самомъ широкомъ своемъ понятіи есть дѣйствительность, въ которой мы всѣ живемъ и познанія которой мы достигаемъ тѣмъ, что отображаемъ ее нашими мыслями, или мыслимъ ее такъ, какъ она именно есть. Что въ отдѣльности дѣйствительно, и какъ оно будетъ отображено, это, конечно, нуждается въ особомъ изслѣдованіи. Но сказаннымъ принципіально данъ уже отвѣтъ на вопросъ о предметѣ познанія и о познаніи предмета, отвѣтъ, который въ крайнемъ случаѣ нуждается только еще въ болѣе точномъ выраженіи. Какого же взгляда объ этомъ придерживаться? Прежде всего можно было бы возразить, что подобное понятіе познанія слишкомъ узко. Имѣются истинныя мысли, которыя не имѣютъ своимъ предметомъ ничего дѣйствительнаго. Напримѣръ, число, о которомъ говоритъ математика, не есть реальность, но, если вообще уже желательно подвести его подъ понятіе бытія, оно есть

только идеальное бытіе. А слѣдовательно, проблема математическаго познанія не была бы разрѣшена при помощи означеннаго понятія познанія. Но, если даже оставить это въ сторонѣ и ограничиться понятіемъ познанія дѣйствительности (Wirklichkeitserkenntniss), то легко будетъ показать, что указанное мнѣніе не даетъ удовлетворительнаго рѣшенія гносеологической проблемы. Согласно ей, мышленіе тѣмъ въ большей мѣрѣ выполняетъ свою задачу быть познаніемъ, чѣмъ точнѣе оно отображаетъ или воспроизводитъ дѣйствительность. Однако, фактически мы нигдѣ не находимъ познанія, которое стремилось бы къ возможно болѣе точному отображенію. Дѣйствительность, воспринимаемая нами непосредственно, представляетъ повсюду необозримое многообразіе, которое совершенно невозможно воспроизвести въ томъ видѣ, какъ мы его воспринимаемъ, и если бы даже была возможна вѣрная копія его въ видѣ простого повторенія, то она врядъ ли заинтересовала бы насъ. Всякое познаніе скорѣе выбираетъ незначительную часть даннаго, что, конечно, не есть воспроизведеніе (Nachbilden), и распредѣляетъ его такимъ способомъ, который не всегда согласуется съ даннымъ въ воспріятіи порядкомъ, если вообще о таковомъ имѣетъ смыслъ говорить. Конечно, содержаніе дѣйствительности такъ или иначе опредѣляетъ (massgebend) познаніе. Познаніе констатируетъ его въ его фактичности. Но правильность нашихъ мыслей, конечно, зависитъ не только отъ этого содержанія, но и отъ принциповъ выбора и отъ принциповъ размѣщенія познанія, для правильности которыхъ непосредственно данная и воспринимаемая дѣйствительность, очевидно, не можетъ имѣть значеніе опредѣляющаго предмета [1]).

[1]) То, на что я здѣсь вкратцѣ намекаю, подробно изложено въ моей книгѣ: «Границы естественно-научнаго образов. понятій. Логическое введеніе въ историческія науки». 1896—1902 г.

Но если бы даже захотѣли утверждать, что познаніе, дабы быть истиннымъ, должно воспроизводить дѣйствительность, то и при этой предпосылкѣ одна проблема остается неразрѣшенной. Именно, игнорируется очень существенное познаніе, что то, что должно быть воспроизведено, дѣйствительно существуетъ (ist), а это познаніе имѣетъ рѣшающее значеніе. Конечно, представителю спеціальныхъ наукъ кажется настолько само собой разумѣющимся, что то, что онъ хочетъ познать, какимъ-либо образомъ существуетъ, что онъ не заботится объ этой истинѣ. Онъ предполагаетъ ее и съ полнымъ правомъ. Но теорія познанія не можетъ игнорировать нѣчто потому, что оно само собой понятно для спеціальныхъ наукъ. Именно самоочевидныя и простѣйшія познанія для нея наиболѣе существенны, такъ какъ они—основы всякихъ другихъ истинныхъ мыслей. Именно эти основы она дѣлаетъ своей проблемой, прежде чѣмъ изслѣдовать менѣе очевидное и не вездѣ предполагаемое знаніе.

Короче говоря, всякое познаніе дѣйствительности предполагаетъ, что то, что оно желаетъ познать, дѣйствительно существуетъ. Что же есть предметъ этого познанія? И какъ этотъ предметъ познается? Отвѣтъ—я сообразуюсь при этомъ въ своихъ мысляхъ съ дѣйствительностью—не имѣетъ понятнаго смысла. (Слѣдовательно, изъ него мы не можемъ исходить). Это и доказываетъ непригодность самаго распространеннаго понятія познанія, по крайней мѣрѣ, для разрѣшенія одной существенной части гносеологической проблемы.

Достаточно краткаго разсужденія, чтобы убѣдиться, что теорія воспроизведенія ничего не даетъ для проблемы теоріи познанія. Мы должны только точнѣе опредѣлить, въ чемъ состоитъ эта проблема, а для этого мы можемъ исходить изъ только что поставленнаго вопроса: съ чѣмъ сообразуется познаніе, если мы говоримъ, что нѣчто

дѣйствительно существуетъ или вообще есть? Этотъ вопросъ касается, какъ говорятъ, не содержанія познанія, а его формы. Прежде всего нужно установить, что такое форма. Для начала достаточно дать отрицательное опредѣленіе, — именно, подъ ней нужно разумѣть все то, что не относится къ содержанію, и указать это на примѣрѣ. Для этой цѣли можетъ служить понятіе бытія. Именно, въ познаніи, что нѣчто существуетъ, бытіе не относится къ содержанію этого нѣчто и, само по себѣ, оно вообще не можетъ быть обозначено какъ содержаніе, а слѣдовательно, оно должно имѣть значеніе формы. Достаточно только припомнить извѣстныя положенія: „Бытіе не есть реальный предикатъ, который могъ бы быть присоединенъ къ понятію вещи“ или „сотня дѣйствительныхъ талеровъ по содержанію своему ничуть не меньше, чѣмъ сотня возможныхъ“. Итакъ, понятно, что истина предложеній, утверждающихъ существованіе чего-либо, есть проблема формы познанія.

Отсюда мы можемъ идти дальше и показать, что для теоріи познанія существуетъ вообще только проблема формъ. Для этой цѣли мы еще разъ вернемся къ теоріи воспроизведенія (отображенія). Мы ни въ какомъ случаѣ не хотимъ оспаривать за ней всякую правомѣрность. Если дѣло идетъ только о содержаніи познанія, то прямой смыслъ сказать, что познаніе должно устанавливать то, что дѣйствительно существуетъ, т. е. что оно должно сообразоваться мыслями съ дѣйствительностью. Если я, напримѣръ, говорю объ этой бумагѣ, что она бѣлая, а не голубая, то въ этомъ случаѣ моя мысль воспроизводитъ дѣйствительность бѣлизны, и моя мысль истинна, потому что она это дѣлаетъ. Бѣлая бумага мыслится бѣлой, потому что она бѣлая, а не голубая. Это—самая простая вещь на свѣтѣ. Но тѣ, кто ограничиваются этимъ понятіемъ познанія, даже не видятъ еще единственной проблемы теоріи познанія. А

именно, въ данной мысли, кромѣ бытія бѣлаго, утверждается не только бытіе бѣлаго, но, далѣе, бѣлое присоединяется, какъ „качество“, къ „вещи“ бумага, и такимъ образомъ бытіе бѣлаго опредѣляется точнѣе. Но вещь и качество суть понятія, которыя, такъ же, какъ и понятіе бытія, не относятся къ содержанію. Слѣдовательно, мы должны уже предварительно знать, какой смыслъ имѣетъ утвержденіе, что вещь имѣетъ качество, для того, чтобы имѣть возможность сказать, что мысль „эта бумага бѣла“ воспроизводитъ дѣйствительность. Только игнорируя этотъ вопросъ, можно удовлетвориться теоріей воспроизведенія. Послѣдняя предполагаетъ, что проблема теоріи познанія уже разрѣшена.

Поэтому гносеологъ не скажетъ, будто знаніе „эта бумага есть бѣлая“ основывается на томъ, что эта бумага бѣла. Онъ сопоставитъ другъ съ другомъ бѣлизну въ истинной мысли и воспринимаемую въ дѣйствительности бѣлизну и замѣтитъ, что обѣ онѣ также другъ отъ друга отличаются. Именно на это различіе онъ долженъ направить свое вниманіе. И если, несмотря на это различіе, мысль истинна, то, съ точки зрѣнія теоріи воспроизведенія, она не только сразу становится проблемой, но тотчасъ же дѣлается ясно, что эта проблема съ помощью теоріи воспроизведенія никогда не можетъ быть разрѣшена, а тѣмъ самымъ уже одна эта постановка вопроса снимаетъ понятіе познанія, какъ воспроизведенія.

Указанное различіе между мыслями и дѣйствительностью опять-таки не относится къ содержанію, но къ формѣ. Здѣсь, какъ и вообще въ теоріи познанія, дѣло также въ проблемѣ формы, ибо въ мысляхъ содержаніе вездѣ имѣетъ другую форму, чѣмъ въ непосредственно воспринимаемой дѣйствительности, или, точнѣе, содержаніе, которое мы только „воспринима-

емъ", не имѣетъ вовсе формы, но оно оформляется уже тѣмъ, что мы о немъ говоримъ. Это вытекаетъ уже изъ того, что всѣ значенія словъ, подъ которыя мы можемъ подводить содержаніе, всеобщи, данное же содержаніе, напротивъ, сплошь индивидуально. Даже слово „это" всеобще по сравненію съ содержаніемъ, такъ какъ оно можетъ обозначать вѣдь всякое содержаніе.—Поэтому, строго говоря, мы не можемъ говорить о содержаніи, какъ о чистомъ (blossen) содержаніи. Называя его „содержаніемъ", мы уже вводимъ его въ соотношеніе съ парой понятій—формы и содержанія—и вмѣстѣ съ тѣмъ въ соотношеніе съ формой мысли, которой содержаніе помимо мысли не имѣетъ. Простое содержаніе логически совершенно безразлично и невыразимо. Такимъ образомъ нами совершенно отвергается понятіе познанія, построенное на сходствѣ мыслей и дѣйствительности. Теорія воспроизведенія игнорируетъ форму, но не существуетъ истинной мысли, которая заключала бы содержаніе безъ формы. Простое содержаніе лежитъ совершенно внѣ логической сферы, и въ немъ одномъ нѣтъ еще проблемы истины. А поэтому всѣ проблемы теоріи познанія суть проблемы формы, и вездѣ возникаетъ вопросъ: съ чѣмъ должна сообразоваться форма мысли, для того, чтобы мысль была истинная и стала познаніемъ? Ясно, что предметомъ формы мыслей не можетъ служить содержаніе воспринимаемой дѣйствительности, и также мало основаній думать, что форма не нуждается въ предметѣ, такъ какъ именно то, что отличаетъ мысль отъ дѣйствительности, т. е. не содержаніе, а форма, и есть въ мысли то, отъ чего все зависитъ при вопросѣ объ истинѣ.—Поэтому теорія отображенія—не ложный отвѣтъ на поставленный вопросъ, но вообще не отвѣтъ на него. Предметъ формы познанія и вмѣстѣ съ тѣмъ предметъ познанія вообще до сихъ поръ вполнѣ проблематиченъ.

Мы не можемъ, конечно, здѣсь хотя бы даже только намѣтить различныя проблемы формъ. Это должно быть предоставлено болѣе подробному изслѣдованію. Здѣсь же укажемъ только на одну проблему формы, которая заключается въ проблемѣ всякаго познанія дѣйствительности. Возможно наиболѣе простое и свободное отъ предпосылокъ познаніе обыкновенно называютъ констатированіемъ простыхъ фактовъ. Его огромное значеніе не подлежитъ никакому сомнѣнію. Всякая эмпирическая наука начинаетъ съ констатированія простыхъ фактовъ и на немъ покоится, какъ бы далеко она, въ концѣ-концовъ, ни удалялась отъ фактовъ. Въ большей части гносеологическихъ системъ фактъ разсматривается, какъ нѣчто совершенно самоочевидное, т. е., если рѣчь идетъ о фактахъ, то вопросъ обыкновенно касается лишь того, состоитъ ли познаніе исключительно изъ фактовъ или нѣтъ. Крайній эмпиризмъ исходитъ изъ того, что существуетъ только познаніе фактовъ, и взгляды, не удовлетворяющіеся чистой фактичностью, обыкновенно обозначаются ихъ противниками, какъ раціоналистическіе. Но что въ самомъ фактѣ, поскольку онъ означаетъ познаніе того, что нѣчто есть фактъ, т. е. что въ самой чистой фактичности, поскольку она заключаетъ истину, уже скрыта нѣкая проблема—это обходятъ одинаково и эмпирики, и раціоналисты. Даже Кантъ не занимался этой проблемой. Въ его извѣстномъ вопросѣ о томъ, какъ изъ воспріятія образуется опытъ, въ вопросѣ, дѣлающемъ изъ опыта проблему, воспріятіе понимается, какъ чисто фактическое познаніе; но только опытъ, а не воспріятіе, имѣетъ въ виду его изслѣдованіе. Однако, „воспріятіе“ того, что нѣчто есть, т. е. познаніе, только констатирующее фактъ, есть уже нѣчто большее, чѣмъ простое воспріятіе, можно даже сказать, что въ этомъ воспріятіи заключается та же самая проблема, что и въ

„опытѣ“, и во всякомъ другомъ познаніи. Истина простого факта, чтобы быть истиной, также нуждается въ предметѣ и въ формѣ, которая сообразовалась бы съ этимъ предметомъ. Если я говорю, что это мнѣ „дано“ непосредственно, то я высказываю познаніе; однако, не имѣетъ смысла говорить, что при этомъ я сообразуюсь съ даннымъ. Если я называю содержаніе даннымъ, то я уже предварительно позналъ его, какъ данное, т. е. оно уже содержитъ форму данности, и эта форма чистой фактичности есть поэтому проблема теоріи познанія, также, какъ и всякая другая форма познанія. Это—самая элементарная и въ то же время самая неустранимая изъ всѣхъ проблемъ формы, которыя кроетъ въ себѣ всякое познаніе дѣйствительности. Никто не станетъ оспаривать, что содержаніе, если оно входитъ въ кругозоръ познанія, должно имѣть, по меньшей мѣрѣ, форму данности или фактичности. Итакъ, даже самый имманентный видъ познанія бытія, который только можно себѣ представить и истинность котораго не пытался еще пошатнуть ни крайній эмпиризмъ, ни сенсуализмъ, несомнѣнно, указываетъ на форму познанія и на вопросъ объ ея трансцендентномъ предметѣ.

Теперь мы снова можемъ вернуться къ высказанной ранѣе мысли о двухъ путяхъ разрѣшенія этой проблемы и нахожденія предмета познанія. Мы должны, конечно, при этомъ поставить проблему въ самомъ общемъ видѣ и привести фактичность только въ видѣ примѣра. Мы разсмотримъ прежде всего каждый путь самъ по себѣ и тогда выяснимъ ихъ отношеніе другъ къ другу. Что въ этомъ изслѣдованіи дѣло касается всегда только проблемы формы, это мы утверждаемъ разъ навсегда. Только съ точки зрѣнія формы мышленія мы предполагаемъ, что истинное мышленіе есть нѣчто большее, нежели простое мышленіе. Было бы затруднительно и педантично каждый разъ снова напо-

минать объ этомъ. Только въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ есть опасность недоразумѣній, мы будемъ явно указывать, что трансцендентный предметъ мы ищемъ только для формы познанія, но отнюдь не для содержанія, и что мы спрашиваемъ поэтому только о путяхъ, которые приводятъ къ этому предмету формы.

III.

Анализъ акта познанія.

Первый путь, какъ было сказано, исходитъ изъ дѣйствительнаго познанія и старается дойти до трансцендентнаго предмета [1]).

Здѣсь существеннымъ является тотъ пунктъ, что при этомъ необходимо относительно подробное изслѣдованіе психическихъ процессовъ и именно прежде всего разсмотрѣніе двухъ факторовъ: акта познанія, посредствомъ котораго постигается предметъ, и того элемента въ мышленіи, который гарантируетъ (verbürgt) истину. Первый долженъ выяснить намъ, что и какъ познается, а второй долженъ ввести насъ въ трансцендентное.

Что касается акта познанія, то, вообще говоря, всѣ согласны съ тѣмъ, что мы познаемъ только посредствомъ сужденій, ибо лишь о сужденіяхъ говорятъ, что они истинны или ложны. Можно, конечно, оспаривать, что только сужденія суть познанія, но тогда слово сужденіе употребляется въ болѣе узкомъ значеніи. Для насъ уже самое элементарное констатированіе факта сказывается сужденіемъ, и такимъ образомъ, познаніе и сужденіе совпадаютъ. Теорія познанія должна, слѣдовательно, обра-

[1]) Этотъ путь я избралъ въ своемъ трудѣ «Предметъ познанія» 1892 г. и мнѣ придется изъ него кое-что вкратцѣ повторить здѣсь. Но при этомъ я ограничиваюсь его первымъ изданіемъ. Вторичная его обработка уже принимаетъ во вниманіе въ понятіи смысла точку зрѣнія, указывающую на второй путь, которая будетъ разсмотрѣна въ ближайшей главѣ.

тить свое вниманіе на актъ сужденія и разсмотрѣть его въ отношеніи къ тому элементу, благодаря которому его только и можно назвать истиннымъ или ложнымъ. При этомъ легко показать, что въ сужденіи все то, что обыкновенно обозначаютъ, какъ „представленія", разсматриваемыя сами по себѣ, ни истинны, ни ложны. Я могу образовать любое представленіе и пока я остаюсь при простомъ представленіи, я не приду никогда въ область познанія, даже не приду къ констатированію фактовъ, или къ истинѣ, что нѣчто есть. Я имѣю сужденіе только тогда, когда къ представленію присоединяется актъ утвержденія или отрицанія, а изъ этого вытекаетъ, что этотъ актъ есть существенный для истины элементъ сужденія или собственно актъ познанія.

Это можно изложить болѣе просто и убѣдительно, превративъ сужденіе въ утвердительный или отрицательный отвѣтъ на вопросъ. Это всегда возможно и не вызываетъ сомнѣній потому, что составъ истины сужденія, который насъ здѣсь только и интересуетъ, этимъ совершенно не измѣняется. Словами „здѣсь есть бѣлое" я высказываю совершенно ту же самую истину, что и словомъ „да", отвѣчающимъ на вопросъ „есть ли здѣсь бѣлое?" Въ вопросѣ уже заключаются всѣ составныя части сужденія, обозначаемыя терминомъ представленія. Однако, вопросъ не есть познаніе, такъ какъ его сущность именно въ томъ и состоитъ, что онъ только ищетъ познанія. „Да" не присоединяетъ новаго представленія къ представленіямъ, содержащимся въ вопросѣ, однако, только съ нимъ является сужденіе, которое даетъ на вопросъ искомое знаніе. Изъ этого слѣдуетъ, что актъ утвержденія или отрицанія противоположенъ представленіямъ и въ то же время есть элементъ сужденія, посредствомъ котораго мы, собственно, познаемъ, посредствомъ котораго мы, слѣдовательно, только и можемъ овладѣть предметомъ познанія. Короче, познавать съ

точки зрѣнія истины—значитъ, не представлять, а утверждать или отрицать.

Значеніе этого вывода сдѣлается яснымъ, коль скоро мы примемъ во вниманіе принципіальное различіе, заключающееся между всякимъ представленіемъ и актомъ утвержденія или отрицанія. Какъ ни опредѣлять понятіе представленія, подъ нимъ всегда разумѣютъ пассивное психическое состояніе. При утвержденіи же или отрицаніи мы, наоборотъ, занимаемъ опредѣленную позицію. Это сказывается уже въ томъ, что при этомъ рѣчь идетъ всегда о нѣкоторомъ „или—или", т. е., слѣдовательно, о нѣкоторомъ отношеніи, аналогичномъ тому, которое встрѣчается и въ нашей волевой сторонѣ, или въ нашей „практической" природѣ. Утвержденіе есть, другими словами, актъ согласія, отрицаніе — актъ отверженія. Отсюда явствуетъ, какъ далеко отстоитъ, и именно въ этомъ пунктѣ, наиболѣе существенномъ для истины, познаніе отъ спокойнаго созерцанія, съ которымъ его обыкновенно сравниваютъ. Собственный актъ мышленія, съ помощью котораго мы только и можемъ постигнуть предметъ, долженъ быть именно обозначенъ, какъ родственное воленію признаніе или отверженіе. Установивши это, мы уже не будемъ впредь касаться отрицательныхъ сужденій. О нихъ мы упомянули для того, чтобы указать на альтернативный характеръ познанія, который особенно отчетливо выявляетъ его родство съ практическимъ отношеніемъ и его волеобразный характеръ въ противоположность представленіямъ. Въ остальномъ мы можемъ ограничиться утвердительными сужденіями.

Прежде чѣмъ дѣлать выводы о предметѣ познанія, мы укажемъ еще только на связь, заключающуюся между различіемъ представленія и утвержденія, съ одной стороны, и сдѣланнымъ прежде различіемъ содержанія и формы познанія—съ другой. Содержаніе можетъ заключаться только въ исчерпывающихся представленіями

элементахъ сужденія и, слѣдовательно, съ этой точки зрѣнія само по себѣ не есть познаніе. Актъ признанія не присоединяетъ ничего къ этому содержанію и ничего у него не отнимаетъ тамъ, гдѣ признанія нѣтъ и гдѣ оно замѣщается актомъ отверженія. Вопросъ, утвержденіе и отрицаніе могутъ поэтому въ отношеніи содержанія вполнѣ совпадать другъ съ другомъ и все же они стоятъ въ принципіально различномъ отношеніи къ истинѣ. Первый ни истиненъ, ни ложенъ, второе ложно, если третье истинно, и, наоборотъ, третье ложно, если второму присуща истина. Это снова показываетъ, насколько содержаніе познанія не составляетъ еще проблемы для науки объ истинѣ. Содержаніе входитъ всецѣло въ компетенцію спеціальныхъ наукъ. Съ другой стороны, мы видимъ, что утвержденіе стоитъ въ тѣснѣйшемъ отношеніи къ формѣ. Понятно, нельзя сказать, что оно съ ней просто совпадаетъ. Понятіе формы шире понятія утвержденія, т. е. если всякое содержаніе состоитъ изъ представленій, то все же не всѣ состоящіе изъ представленій элементы сужденія относятся къ содержанію. Скорѣе они принадлежатъ частью и къ формѣ. Какимъ образомъ представленія могутъ быть раздѣлены на содержаніе и форму, это можетъ показать только спеціальное изслѣдованіе, ибо вопросъ этотъ долженъ разрѣшаться особо для каждой формы. Здѣсь важно лишь, что форма познанія только въ связи съ утвержденіемъ сообщаетъ истину акту мышленія, или, что въ утвердительномъ сужденіи форма познанія, изъ чего бы она ни состояла, всегда есть утвержденная или утвердительная форма. Познаніе, что нѣчто есть, состоитъ, если мы снова вернемся къ нашему старому примѣру, въ томъ, что форма „быть“ прилагается нѣкоему содержанію чрезъ посредство утвержденія. Теперь мы въ состояніи сдѣлать выводы, вытекающіе отсюда для предмета познанія. Если утвержденіе есть форма познанія,

то предметомъ его должно быть то, что утверждается. Однако, что же мы можемъ утверждать, если утвержденіе есть родственный волѣ актъ активнаго отношенія (der Stellungnahme). Предметъ долженъ противостоять познающему субъекту какъ требованіе, т. е. какъ нѣчто, требующее согласія. Только съ требованіемъ можемъ мы сообразоваться, утверждая, и только съ требованіемъ мы можемъ соглашаться. А это приводитъ насъ къ наиболѣе широкому понятію для предмета познанія. То, что познается, т. е. то, что утверждается или отрицается въ сужденіи, должно лежать въ сферѣ долженствованія.

Чтобы вполнѣ уяснить полученный нами результатъ, попробуемъ рѣзко отграничить его отъ ученія, на первый взглядъ представляющагося ему родственнымъ. Моментъ требованія въ теоретическомъ познаніи энергично выдвигается въ новѣйшее время также и съ другой стороны. Если Липпсъ говоритъ: „фактъ есть то, что я долженъ мыслить или то, что требуется отъ меня, чтобы я мыслилъ“ [1]), то это звучитъ очень близко къ только что выставленному взгляду.—И все же въ рѣшающемъ пунктѣ мнѣніе Липпса совсѣмъ отлично, даже противоположно нашему, такъ какъ онъ думаетъ, что указанное требованіе исходитъ изъ предмета, который существуетъ. Предметъ для него не есть должен-

[1]) Th. Lipps, Philosophie und Wirklichkeit, 1908, стр. 27. Родственныя этимъ мысли въ натурфилософіи того же автора (Die Philosophie im Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts, 2 Aufl. 1907 s. 67). И въ нѣкоторыхъ другихъ его сочиненіяхъ. Я хотѣлъ бы замѣтить что тонкое и глубокое остроуміе этого гносеологическаго построенія чрезвычайно цѣнно.—Но именно поэтому я не долженъ затемнять выдвинутой въ текстѣ противоположности. Согласіе съ Липпсомъ ограничивается здѣсь, какъ и въ другихъ вопросахъ, болѣе выраженіями, нежели сущностью дѣла, и въ интересахъ науки слѣдуетъ отмѣтить не только общее, но и различія. Только такимъ образомъ проблемы могутъ быть выявлены.

ствованіе, но остается бытіемъ, и требованіе, относящееся къ познающему субъекту, состоитъ ни въ чемъ иномъ, какъ въ томъ, что мысли должны согласоваться съ бытіемъ. Именно противъ этого то взгляда мы и боремся. Чтобы имѣть возможность утверждать, что бытіе ставитъ подобное требованіе, онъ предполагаетъ уже познаніе, что *есть* нѣчто, что требуетъ, а именно, въ этомъ познаніи и суть дѣла. Липпсъ не даетъ, слѣдовательно, отвѣта на нашъ вопросъ. Для насъ важенъ предметъ даже и того познанія, что нѣчто есть, а при этомъ не можетъ уже идти рѣчь о требованіи, выставляемомъ бытіемъ. Мы разумѣемъ, такимъ образомъ, долженствованіе, которое есть простое долженствованіе и ничто больше. Если мы при этомъ говоримъ, что предметъ *есть* долженствованіе, то это „есть“ не имѣетъ ничего общаго съ бытіемъ въ смыслѣ существованія. Это чисто словесное затрудненіе, которое не можетъ стереть принципіальнаго различія между понятіями бытія и долженствованія. Подъ долженствованіемъ мы понимаемъ какъ разъ нѣчто такое, что не *есть*, или существуетъ.

Въ этой связи особенно важно уже упомянутое понятіе факта. Конечно, „фактъ есть то, что я долженъ мыслить“, но именно поэтому долженствованіе не есть фактъ. Скорѣе наоборотъ,—то, что требуетъ, есть фактъ лишь постольку, поскольку требованіе утверждается и тѣмъ самымъ нѣчто познается, какъ фактъ.—Долженствованіе, какъ предметъ, столь же необходимо для чисто фактическаго познанія, какъ и для всякаго другого. На этомъ должно настаивать не только для того, чтобы снова, уже съ другой стороны, выдвинуть кроющуюся въ фактѣ проблему и для того, чтобы освободить понятіе долженствованія, какъ предмета, отъ *всякаго* смѣшенія съ понятіями бытія, но также и для того, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ стало яснымъ, что „чисто эмпиристическая“ теорія познанія, сводящая всякую истину къ истинѣ

факта, не въ состояніи обойтись безъ долженствованія, какъ предмета познанія, и что поэтому мы здѣсь еще совсѣмъ не становимся на сторону какого-либо особаго гносеологическаго „направленія“. Мы вскрываемъ только то, безъ чего не можетъ обойтись никакая теорія познанія, постигшая, что познаніе есть утвержденіе, не игнорирующая проблемы предмета и не уничтожающая понятія познанія. Какимъ бы путемъ она далѣе ни пошла, — крайне сенсуалистическимъ и эмпирическимъ или крайне раціоналистическимъ или какимъ-либо инымъ—долженствованіе все же остается предметомъ всякаго утвержденія.

Несмотря на это, для нѣкоторыхъ здѣсь имѣется трудность, которую нужно преодолѣть. Мы занимаемся дѣйствительнымъ познаніемъ. Для того, чтобы оно могло быть признаніемъ долженствованія, и долженствованіе само должно дѣйствительно существовать, а именно, какъ часть процесса мышленія, слѣдовательно, какъ психическое бытіе. Не станетъ ли тогда предметъ познанія всетаки дѣйствительностью? Можно сказать, что требованіе должно выступить, какъ чувство требованія, чтобы охарактеризовать этимъ словомъ отношеніе къ акту согласія. Не окажется ли тогда самъ предметъ познанія чувствомъ требованія?

Разумѣется, этого мы не думаемъ и должны тщательно предупредить подобное недоразумѣніе. Правда, пока мы разсматриваемъ психическій процессъ познанія, психическимъ процессомъ является не только актъ утвержденія, но и требованіе, согласіе съ которымъ этотъ актъ выражаетъ, должно быть разсмотрѣно, какъ связанное съ психическимъ бытіемъ, и это бытіе можетъ быть названо чувствомъ требованія (Forderungsgefühl). Но вслѣдствіе этого требованіе еще не совпадаетъ съ чувствомъ, съ которымъ оно связано, а также чувство не есть то, что ставитъ требованіе. Долженствованіе и

бытіе никогда не совпадаютъ, даже если долженствованіе чувствуется. Признаніе относится не къ чувству, а только къ долженствованію. Чувство есть только психическій представитель долженствованія, а вовсе не тотъ предметъ, съ которымъ можетъ сообразоваться мышленіе. То, что это чувство существуетъ, само есть познаніе, которое нуждается въ своемъ собственномъ предметѣ, а предметъ этого познанія не можетъ быть представленъ даже чувствомъ, которое познается, какъ существующее.

Что въ вопросѣ о предметѣ познанія дѣло только въ долженствованіи, а не въ чувствѣ требованія, это вполнѣ выяснится, если мы пойдемъ дальше и точнѣе опредѣлимъ это понятіе. Очевидно, нельзя остановиться на томъ, что нами найдено до сихъ поръ. Хотя всякое познаніе должно быть признаніемъ долженствованія, но не всякое признаніе какого-либо долженствованія есть познаніе, не всякое утвержденіе истинно. Истинность акта мышленія зависитъ отъ того, какого рода долженствованіе, которое оно признаетъ. Мы это можемъ выразить также и слѣдующимъ образомъ: утверждаемое требованіе должно имѣть законное основаніе, оно должно быть „необходимымъ“ требованіемъ, коль скоро его признаніе должно сообщать истинность акту мышленія, короче, долженствованіе должно само носить характеръ необходимости, оно должно, какъ говорятъ, обладать безусловной „значимостью“ (gelten), чтобы годиться въ качествѣ предмета познанія. Но что слѣдуетъ понимать подъ этой безусловной значимостью и необходимостью долженствованія? Ясно, что здѣсь ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть рѣчи о необходимости бытія. Важно установить только родъ долженствованія, и для этой цѣли приходится намъ различать два рода долженствованій. Мы отличаемъ среди требованій, съ которыми имѣемъ дѣло, всюду такіе, которые

лишь произвольны и индивидуальны, отъ тѣхъ, которые претендуютъ на безусловную значимость. Первый родъ является всегда требованіемъ одного или нѣсколькихъ индивидовъ и зависитъ отъ существованія опредѣленныхъ индивидовъ, отъ которыхъ данное требованіе исходитъ или которыми оно выставляется. Второй родъ, напротивъ, хотя и можетъ быть требованіемъ одного или нѣсколькихъ индивидовъ, но для значенія его, какъ требованія, совершенно безразлично, выставляется ли онъ фактически какимъ-либо индивидуумомъ или нѣтъ. Требованія этого второго рода имѣютъ всегда характеръ необходимости, которую мы здѣсь имѣемъ въ виду: они требуютъ безусловнаго признанія. Такимъ образомъ, предметъ познанія есть всегда требованіе, совершенно независимое отъ требованія одного или нѣсколькихъ индивидовъ, и вообще не выставляемое какимъ либо бытіемъ. Собственно, все это представляетъ только поясненіе понятія о требованіи, которое есть только требованіе. „Чистое“ долженствованіе, не исходящее изъ бытія, всегда должно быть безусловнымъ долженствованіемъ.

Поэтому предметъ познанія по самому общему понятію его слѣдуетъ назвать не только вообще долженствованіемъ, но и независимымъ отъ всякаго бытія, и поэтому въ данномъ смыслѣ трансцендентнымъ долженствованіемъ, долженствованіемъ, столь независимымъ отъ индивида, что оно, наоборотъ, само связываетъ всякаго индивида, желающаго судить и познавать. Если познаніе есть утвержденіе или признаніе, то только при допущеніи трансцендентнаго долженствованія можно провести различіе между истинными мыслями и мыслями вообще и оправдать обусловленное этимъ различіемъ понятіе познанія. — Тогда истинными будутъ сужденія, утверждающія или признающія трансцендентное требованіе. Только въ силу

такого утвержденія акты мышленія становятся болѣе чѣмъ простыми психическими процессами, только благодаря этому становятся они познаніемъ.

Но если предметъ познанія открывается намъ такимъ образомъ въ трансцендентномъ долженствованіи, то возникаетъ вопросъ, какъ мышленіе постигаетъ этотъ независимый отъ него предметъ или какъ трансцендентное дѣлается имманентнымъ. Мы видѣли, что требованіе, если оно и не выставляется бытіемъ, слѣдовательно, если оно есть безусловное и трансцендентное требованіе, все же выступаетъ въ дѣйствительномъ познаніи соединеннымъ съ дѣйствительностью. Съ этой дѣйствительностью должно, слѣдовательно, быть связано (haften) нѣчто, указывающее на то, что она больше, чѣмъ простой психическій процессъ. Другими словами, въ процессѣ нашего мышленія нужно найти нѣчто имманентное и въ то же время указующее на трансцендентное; найти критерій истины, который съ одной стороны есть составная часть индивидуальной душевной жизни, а съ другой стороны—кроетъ въ себѣ и гарантируетъ (verbürgt) необходимое сверхъиндивидуальное требованіе. Въ чемъ состоитъ это нѣчто? Мы различили произвольныя и необходимыя требованія и ихъ признаніе. Въ примѣненіи къ сужденіямъ это значитъ, что существуютъ очевидныя и неочевидныя сужденія. Если мы разсматриваемъ познаніе какъ психическій процессъ, то, слѣдовательно, очевидность есть психическое бытіе, гарантирующее намъ истинность сужденій. Такъ какъ психическое бытіе, съ которымъ соединено долженствованіе, мы назвали чувствомъ требованія, то мы можемъ и очевидность, какъ психическое бытіе, назвать чувствомъ очевидности (Evidenzgefühl), и тогда это чувство очевидности есть то, что съ одной стороны имманентно, съ другой же—указываетъ на нѣчто, выходящее уже изъ сферы простого бытія. Оно кроетъ

въ себѣ долженствованіе, связывающее насъ при нашемъ утвержденіи и признаваемое нами чрезъ утвержденіе трансцендентнымъ. Трансцендентный предметъ познанія дѣлается такимъ образомъ имманентнымъ черезъ признаніе требованія, связаннаго съ чувствомъ очевидности и открывающагося намъ въ немъ. Этимъ рѣшается вопросъ, какъ познаніе постигаетъ (erfasst) трансцендентное.

Однако, можно было бы противопоставить нѣкоторое сомнѣніе. Развѣ заблужденія также не очевидны? Если подъ очевидностью понимать только психическое бытіе, только чувство требованія, то, конечно, на вопросъ этотъ слѣдуетъ отвѣтить утвердительно. Заблужденіе тогда имѣетъ слѣдующій составъ: мышленіе утверждаетъ долженствованіе, которое, однако, не трансцендентно, а есть только имманентное долженствованіе, только выставляемое бытіемъ требованіе. Безъ сомнѣнія такія заблужденія случаются, но это не противорѣчитъ понятію очевидности, какъ критерію истины вообще, ибо предложеніе, что въ истинномъ актѣ мышленія должно быть дано нѣчто имманентное и въ то же время гарантирующее собою трансцендентность долженствованія, не имѣетъ ничего общаго съ утвержденіемъ, будто имѣется критерій, на основаніи котораго мы всегда можемъ отличить истинныя сужденія отъ ложныхъ и который поэтому исключаетъ всякое заблужденіе.

Къ этому присоединяется еще слѣдующее. И здѣсь опять-таки снова насъ совершенно не касается матеріальная (inhaltliche) истинность сужденій. Поэтому намъ также нѣтъ дѣла до матеріальнаго заблужденія. Слѣдовательно, и очевидность также разсматривается нами лишь съ точки зрѣнія проблемы формы познанія. Мы оставляемъ въ сторонѣ вопросъ, можно ли говорить вообще объ очевидности содержанія. Во всякомъ случаѣ, это не наша проблема. Мы предполагаемъ дѣйствитель-

ную наличность познанія и мы ищемъ понятіе его формы. Къ нему относится очевидность, какъ имманентный признакъ для трансцендентнаго, такъ какъ безъ этого признака не было бы возможно вообще познаніе. То обстоятельство, что чувство требованія, являющееся только психическимъ состояніемъ, можетъ быть смѣшано съ такимъ чувствомъ, которое представляетъ собой нѣчто большее, нежели простое психическое состояніе, насъ здѣсь не касается. Впрочемъ, существуютъ познанія, при которыхъ фактически исключается всякое заблужденіе. Вспомнимъ снова о чисто фактической истинѣ. Здѣсь, можетъ быть, болѣе ясно обнаружится то, что мы думаемъ. Самый простой „опытъ" нуждается, какъ мы знаемъ, чтобы быть истиннымъ, въ трансцендентномъ предметѣ и поэтому нуждается также и въ имманентномъ указаніи на него и „опытъ" также утверждаетъ долженствованіе, связанное съ чувствомъ требованія и открывающееся намъ въ немъ, полагая въ то же время это долженствованіе какъ трансцендентное, какъ независимое отъ актовъ мышленія, а также и отъ чувства. Такимъ образомъ здѣсь трансцендентное значеніе очевидности не подлежитъ сомнѣнію, чувство здѣсь явно есть нѣчто большее, чѣмъ простое чувство. Но больше намъ ничего и не нужно. Въ какихъ иныхъ случаяхъ мышленіе съ такой же достовѣрностью въ состояніи овладѣть своимъ предметомъ, и въ какихъ случаяхъ онъ ускользаетъ отъ мышленія, хотя мышленіе и думаетъ, что его постигло, а слѣдовательно, заблуждается,—вопросы эти насъ здѣсь не интересуютъ. Мы хотимъ только знать, какимъ образомъ мышленіе вообще овладѣваетъ своимъ предметомъ. Цѣль наша—только развить предпосылки, содержащіяся въ понятіи всякаго познанія, въ понятіи всякаго истиннаго сужденія. Сужденіямъ ложнымъ, но считаемымъ за истинныя, недостаетъ именно трансцендентнаго предмета.

IV. Недостатки перваго пути.

Послѣ того, какъ мы такимъ образомъ познакомились въ общихъ чертахъ съ первымъ путемъ теоріи познанія и его результатами, обратимся къ вопросу, почему этотъ путь недостаточенъ. Чтобы въ этомъ убѣдиться, установимъ прежде всего точно, въ чемъ состоитъ сущность этого метода. Мы исходили въ немъ изъ дѣйствительнаго познанія, какъ психическаго процесса, но все же теорія познанія не есть психологія. Слѣдовательно, анализируя психическіе процессы, она стремится найти въ нихъ то, что есть болѣе, чѣмъ просто психическое. Поэтому прежде всего мы должны были изслѣдовать сужденія съ точки зрѣнія ихъ служебнаго значенія (Leistung) и предположить, что послѣднее состоитъ въ постиженіи трансцендентнаго предмета. Слѣдовательно, все время занимаясь психическимъ имманентнымъ бытіемъ, мы вмѣстѣ съ тѣмъ не упускаемъ изъ виду трансцендентнаго предмета. Сужденіе мы все время разсматриваемъ съ трансцендентной точки зрѣнія. Чтобы выявить двусторонность этого пріема, назовемъ первый путь теоріи познанія *трансцендентально-психологическимъ* и постараемся установить теперь его недостатки.

Мы начнемъ съ только что разсмотрѣннаго понятія очевидности. Оно должно было вывести насъ изъ имманентнаго процесса мышленія въ область трансцендентнаго. Но можно ли въ дѣйствительности говорить о пути въ данномъ случаѣ? Развѣ на самомъ дѣлѣ мы не перескочили тутъ черезъ пропасть? Что значитъ, что требованіе является связаннымъ съ чувствомъ и въ то же время должно считаться трансцендентнымъ, отъ чувства независимымъ? Чувство, какъ таковое, есть вѣдь тоже не что иное, какъ психическое состояніе. Какъ можетъ это имманентное бытіе хотя бы только указывать на трансцендентное? Очевидно, только бла-

годаря тому, что съ самаго начала мы влагаемъ въ бытіе нѣчто, чего оно, какъ простое бытіе, не имѣетъ и не можетъ имѣть, и тогда, имѣя въ виду это нѣчто, истолковывать его (deuten). Но по какому праву мы это дѣлаемъ?. Если бы трансцендентный предметъ не былъ для насъ несомнѣннымъ уже до анализа чувства, то мы никогда не могли бы прійти къ тому, чтобы увидѣть въ чувствѣ больше, нежели только чувство. Простой анализъ чувства безъ этой молчаливой предпосылки безвозвратно опуталъ бы теорію познанія тѣмъ психологизмомъ, на абсурдные выводы котораго мы указали вначалѣ. Мы избѣжали релятивизма только тѣмъ, что не анализировали психическое бытіе, но, такъ сказать, конструировали его смыслъ. Этимъ „смысломъ“ мы создали среднее царство между психическимъ бытіемъ и трансцендентнымъ предметомъ. Только смыслъ очевидности, кроющійся въ чувствѣ, выводитъ насъ за предѣлы простого чувства, отнюдь не ея бытіе. Если мы такимъ способомъ достигли годнаго для теоріи познанія результата, то мы обязаны этимъ petitio principii. Но, быть можетъ, одно это обстоятельство еще не имѣетъ большого значенія. Мы должны были предположить трансцендентное, чтобы имѣть возможность вообще говорить о познаніи. Истолкованіе чувства очевидности не было самымъ существеннымъ нашимъ дѣломъ. Главный нашъ результатъ заключается въ понятіи познанія, котораго мы достигли. Поэтому отвлечемся на время отъ трансцендентности предмета и ограничимся анализомъ сужденія, пытавшагося познаніе понять, какъ признаніе, и заключившаго отсюда, что предметъ познанія можетъ лежать только въ сферѣ долженствованія. Какъ же съ этимъ обстоитъ дѣло? Откуда знаемъ мы что-либо о признаніи и долженствованіи?

Наше изслѣдованіе акта познанія было опять-таки менѣе всего психологическимъ. Правда, можно допу-

стить раздѣленіе психическихъ процессовъ на пассивное представленіе и активное отношеніе (Stellungnehmen). Въ крайнемъ случаѣ можно, пожалуй, напасть на многозначность термина „представленіе“, что въ данной связи, однако, не существенно. Но именно если провести это раздѣленіе, окажется, что теорія, будто признаніе есть актъ согласія, весьма и весьма спорна. Многіе, несомнѣнно, поставятъ „теоретическое“ познаніе въ принципіальную противоположность ко всякому „практическому“ отношенію и признанію и поэтому отвергнутъ въ сужденіи всякое родственное хотѣнію утвержденіе. Такимъ образомъ психологически наши взгляды, по меньшей мѣрѣ, необоснованы и на самомъ дѣлѣ мы вовсе и не хотѣли здѣсь дать психологическаго описанія фактовъ.

Итакъ, чего же мы достигли? И здѣсь снова мы съ самаго начала разсматривали мышленіе съ точки зрѣнія его служебнаго, функціональнаго значенія (Leistung). Но чтобы имѣть возможность это сдѣлать, мы должны были опять-таки уже знать, въ чемъ это значеніе состоитъ. Мы сказали, что акты мышленія, которые должны быть истинными, не могутъ состоять изъ однихъ только представленій, ибо представленія, разсматриваемыя сами по себѣ, никогда не могутъ быть истинными. Уже это отрицательное утвержденіе правильно только въ томъ случаѣ, если заранѣе предполагается уже опредѣленное понятіе истины. Совершаемое здѣсь petitio principii станетъ еще болѣе замѣтнымъ, если мы обратимся къ положительному опредѣленію, а именно, что утвержденіе лишь превращаетъ представленія въ познаніе. Этотъ выводъ принудителенъ только въ томъ слу̀чаѣ, если предположить, что истина есть нѣчто, что должно существовать. Тогда, дѣйствительно, слѣдуетъ, что актъ мышленія лишь постольку можетъ служить познанію истины, поскольку онъ активно становится въ опредѣленное отношеніе къ

тому, что должно быть. Тогда мы можемъ далѣе сказать, что все происходящее во время процесса познанія въ отдѣльныхъ индивидахъ насъ само по себѣ не интересуетъ, и что намъ нѣтъ, слѣдовательно, никакого дѣла до психологіи сужденій. А тогда для насъ, дѣйствительно, существенно только то, что акты мышленія необходимо означаютъ (bedeuten) признаніе или отверженіе, разъ о нихъ должно сказать, что они содержатъ познаніе. Слѣдовательно, мы опять-таки не описали бытія сужденія, но конструировали его смыслъ, и лишь въ этомъ смыслѣ правильно утвержденіе, что не только практически, но и теоретически человѣкъ никогда не можетъ ограничиться простымъ пассивнымъ созерцаніемъ, но, напротивъ, долженъ активно признавать или отвергать. Итакъ, мы, исходя изъ предмета, истолковали смыслъ акта сужденія, какъ признаніе, но отнюдь не добыли понятія признанія изъ анализа акта сужденія.

Но если на этомъ истолкованіи только и покоится правильность нашего разсужденія, то мы должны, въ концѣ-концовъ, пойти еще дальше и утверждать, что и нашъ конечный результатъ (что предметъ познанія есть долженствованіе) также съ самаго начала былъ уже заложенъ въ нашихъ предпосылкахъ. Если же долженствующую существовать истину отнести къ мышленію, то чѣмъ бы ни было мышленіе, она противостоитъ ему какъ нѣкое требованіе. Поэтому то, съ чѣмъ мышленіе должно сообразоваться, не можетъ быть бытіемъ, но только долженствованіемъ. Слѣдовательно, всѣ наши выводы касательно акта познанія и его предмета суть конструкціи, которыя мы могли построить, лишь имѣя въ виду заранѣе предположенную истину. Когда дѣло касается психическихъ процессовъ, то рѣчь всегда идетъ собственно не о нихъ самихъ, но о смыслѣ, который они имѣютъ, и этотъ ихъ имманентный смыслъ мы можемъ истолковывать только на основаніи понятій,

происходящихъ не изъ самого изслѣдованія, но привносимыхъ нами съ самаго начала, когда мы приступаемъ къ работѣ.

Короче говоря, если и правильно, что предметъ познанія есть трансцендентное долженствованіе и что его познаніе есть актъ признанія, все же ни трансцендентность, ни долженствованіе, ни признаніе мы не доказали изъ анализа актовъ познанія, но въ крайнемъ случаѣ лишь разъяснили установленныя уже раньше понятія, примѣнивъ ихъ къ конкретному матеріалу, который благодаря этому получилъ опредѣленный логическій смыслъ. Съ такой точки зрѣнія трансцендентально-психологическій методъ представляется весьма сомнительнымъ. Онъ оставляетъ скрытыми основанія, имѣющія собственно рѣшающее значеніе для его конечныхъ выводовъ, въ случаѣ правильности послѣднихъ. Какъ бы то ни было—и это главное,—мы только кажущимся образомъ продвинулись отъ акта познанія къ предмету. Фактически мы, основываясь на предполагаемомъ предметѣ, съ каждымъ шагомъ вкладывали нѣчто въ актъ познанія. То, что мы такимъ путемъ получили, есть нѣчто, не принадлежащее ни къ имманентному бытію, ни къ трансцендентной средѣ, нѣкое ублюдочное образованіе сомнительной научной цѣнности до тѣхъ поръ, пока трансцендентный предметъ, въ отношеніи къ которому мы его истолковывали, не будетъ научно установленъ. Но на трансцендентально-психологическомъ пути только такое ублюдочное образованіе и могло возникнуть. Недостаточность метода основывается на самой его сущности. Слѣдовательно, имъ мы удовлетвориться не можемъ, и поэтому должна явиться потребность другого пути, которымъ можно было бы дѣйствительно продвинуться къ трансцендентному предмету. Лишь при наличности такого второго пути можемъ мы сказать, что мы доказали, а не предположили только, что́ пред-

ставляетъ собою трансцендентный предметъ. Существуетъ ли такой путь? Я полагаю, что этотъ вопросъ можетъ быть рѣшенъ утвердительно и лучше всего мы познакомимся съ этимъ вторымъ методомъ тѣмъ, что попытаемся испробовать его на дѣлѣ и показать, къ какому выводу онъ насъ приводитъ.

V. Трансцендентный смыслъ.

На своемъ второмъ пути теорія познанія должна также начинать съ факта, тѣмъ самымъ предположивъ уже познаніе, что то, съ чего она начинаетъ, дѣйствительно есть. Въ этомъ отношеніи ея методъ, значитъ, не отличается отъ метода, примѣненнаго раньше. Но и недостаточность перваго пути лежала не въ этомъ, а только въ томъ, что исходнымъ пунктомъ его былъ актъ познанія, и что изъ этого психическаго бытія нельзя было вылущить трансцендентнаго. Вопросъ стоитъ, слѣдовательно, такъ: есть ли актъ познанія единственная дѣйствительность, за которую должна держаться теорія познанія, чтобы найти предметъ познанія? Ея проблема—истина, и поэтому она всегда должна будетъ начинать съ факта, съ которымъ истина такъ или иначе связана (haftet). Являются ли акты познанія единственной дѣйствительностью, которая можетъ быть обозначена, какъ истинная? Повидимому, нѣтъ. Мы слышимъ нѣкоторое количество словъ или читаемъ ихъ. Они образуютъ въ своей совокупности предложеніе и его мы также называемъ истиннымъ. Слѣдовательно, вотъ еще одна дѣйствительность, къ которой можетъ обратиться теорія познанія, для того, чтобы, исходя изъ нея, разсмотрѣть проблему истины. Но, могутъ возразить намъ, различіе между сужденіемъ и предложеніемъ только кажущееся. Предложеніе истинно только потому, что и поскольку оно соединено съ актомъ мышленія. Вѣдь только этому акту мышленія принадлежитъ, собственно, истина,

и мы такимъ образомъ снова зависѣли бы отъ акта мышленія, какъ исходнаго пункта теоріи познанія. Однако, въ этой аргументаціи истинное мѣшается съ ложнымъ. Конечно, если я читаю или слышу предложеніе, я долженъ мыслить, точнѣе, понимать, чтобы имѣть возможность сказать, что оно истинно, и постольку истинное сужденіе, конечно, связано съ актомъ мышленія. Но именно только постольку, т. е. совершенно невѣрно, будто только пониманіе и можетъ быть названо въ собственномъ смыслѣ слова истиннымъ. Скорѣе наоборотъ: актъ мышленія, какъ таковой, вообще не истиненъ, а истинно можетъ быть только то, что̀ понимается, и это что-то есть нѣчто принципіально отличное изъ пониманія. Такъ что можно сказать, что истинное сознается мною только черезъ актъ пониманія, но въ своей истинѣ оно совершенно самостоятельно и независимо отъ этого акта.

Это могутъ пояснить аналогичныя отношенія въ другихъ процессахъ. Предо мною лежитъ листъ бумаги, бѣлый цвѣтъ котораго я воспринимаю. Меня интересуетъ не познаніе того, что цвѣтъ существуетъ. Это я предполагаю. Я хочу изучить цвѣтъ въ его качествѣ („какъ“). Для этой цѣли я долженъ его воспринять. Онъ постигается мною только черезъ актъ воспріятія. Но на основаніи этого я не стану отождествлять цвѣтъ съ актомъ воспріятія. Я хочу изучить бѣлизну, а актъ вовсе не бѣлый. Столь же мало также истиненъ актъ пониманія, если я понимаю истинное сужденіе. Конечно, оба случая весьма отличаются другъ отъ друга, даже для теоріи познанія они являютъ существенныя различія, о которыхъ еще придется говорить. Но въ этомъ отношеніи они сходны: то, на что направленъ психическій актъ, или то, что онъ содержитъ, слѣдовательно, истина въ одномъ случаѣ и цвѣтъ—въ другомъ, есть нѣчто иное, чѣмъ самый актъ. Поэтому и истину, какъ

и цвѣтъ, можно разсматривать самихъ по себѣ, отвлекаясь отъ акта пониманія и воспріятія.

Несмотря на это, остается все же вѣрнымъ, что предложеніе, какъ простой комплексъ словъ, не можетъ быть названо истиннымъ. Вѣрнѣе, со словами должно быть связано „значеніе“ (Bedeutung), которое пишущій или высказывающій ихъ мыслитъ, читающій же или слышащій понимаетъ. Только это значеніе можетъ быть въ собственномъ смыслѣ истиннымъ, а благодаря ему уже можетъ быть истиннымъ и предложеніе, съ которымъ оно связано. Поэтому именно его и надлежитъ намъ изслѣдовать, чтобы найти предметъ познанія. Но для того, чтобы окончательно выяснить, что настоящій методъ, дѣйствительно, принципіально отличается отъ перваго пути теоріи познанія, намъ слѣдуетъ точнѣе, чѣмъ до сихъ поръ, показать, что истинное „значеніе“ отнюдь не есть актъ мышленія или вообще не психическое бытіе. Это тѣмъ болѣе необходимо, что вмѣсто слова „значеніе“ можно сказать „мысль“; послѣднее же слово многихъ заставитъ полагать, что то, что я понимаю въ предложеніи, само есть актъ мышленія или, во всякомъ случаѣ, психическое бытіе. Послѣднее, однако, совершенно невѣрно. Конечно, можно называть и актъ мышленія мыслью, и мы сами это раньше дѣлали. Но слово это имѣетъ два принципіально различныхъ значенія, на которыя уже указывалъ [1]) Гербартъ, и если я говорю, что въ предло-

[1]) Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie, § 13: «Кто, изучая мысль (das Gedachte) и связывая съ нею трудности, перескакиваетъ къ разсужденію объ актѣ мышленія, тотъ покидаетъ свой предметъ, котораго ему слѣдовало бы привыкнуть держаться». Далѣе срв. § 34 и другія мѣста въ сочиненіяхъ Гербарта. Я не могу здѣсь дать перечисленіе и оцѣнку авторовъ, работавшихъ надъ выясненіемъ этого различія до и послѣ Гербарта. На первомъ мѣстѣ слѣдовало бы назвать Bolzano. Насколько мнѣ извѣстно, онъ первый провелъ

женіи думается мысль или чрезъ предложеніе понимается мысль, то я не имѣю въ виду акта мышленія. Мысль, напримѣръ, которую мы называемъ „законъ тяготѣнія“, впервые продумана была Ньютономъ. Но развѣ эта мысль есть актъ мышленія только Ньютона? Ко-

это различіе съ большей силой и вполнѣ систематической послѣдовательностью. Его Wissenschaftlehre (1837) долгое время было, можно сказать, совершенно неизвѣстно внѣ Австріи; къ тому же писатели, бывшіе подъ вліяніемъ Bolzano, находились, кромѣ того, подъ такимъ сильнымъ гнетомъ своеобразнаго схоластически окрашеннаго психологизма Brentano, что именно наиболѣе значительныя мысли Bolzano, такъ же сильно окутанные схоластикой, остались совсѣмъ незамѣченными. Лишь Husserl, самый своеобразный и вмѣстѣ съ тѣмъ глубокій послѣдователь мыслей Bolzano, на ряду съ его «Логическими изслѣдованіями» слѣдовало бы еще назвать «Gegenstandstheorie» Мейнонга), первый содѣйствовалъ тому, что Wissenschaftslehre снова многими стало читаться. Къ сожалѣнію книгу эту очень трудно достать. Я поэтому познакомился съ нею только въ прошломъ году, когда излагаемый ниже ходъ мыслей уже былъ мною найденъ. Размежеваніе съ Bolzano и съ Гуссерлемъ, который, впрочемъ, не совсѣмъ освободился ни отъ психологизма, ни отъ схоластики Брентано, завело бы насъ здѣсь слишкомъ далеко. Какъ далеко идетъ наше согласіе съ обоими этими мыслителями, свѣдущій читатель самъ тотчасъ же замѣтитъ. Все же, по тѣмъ же основаніямъ, что и при ссылкѣ на Липпса, я хотѣлъ бы вкратцѣ указать на принципіальную противоположность. Прежде всего я полагаю, что послѣдовательное раздѣленіе логики и психологіи только еще рѣзче должно выявить оспариваемый Husserl'емъ характеръ логики, какъ науки о теоретическихъ цѣнностяхъ. Полемику Гуссерля противъ Зигварта, въ которой очень много правильнаго, нельзя считать здѣсь послѣднимъ словомъ. Это находится въ связи съ тѣмъ самымъ пунктомъ, въ которомъ уже выводы Гербарта кажутся мнѣ сомнительными. Послѣдній называетъ образованія, которыя не суть «ни реальные предметы, ни дѣйствительные акты мышленія», понятіями, разумѣя подъ ними значенія отдѣльныхъ словъ. Со значенія словъ начинаютъ и Bolzano, и Husserl. Въ текстѣ я пытаюсь показать, почему для того, чтобы схватить сущность логическаго, въ основу должно быть положено значимое предложеній. Къ критикѣ Гуссерля срав. также R. Kronner „Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit“. 1908.

нечно, нѣтъ. Тысячи мыслили ее со времени Ньютона. Актъ мышленія былъ у каждаго человѣка, мыслившаго ее, иной, и, какъ психическое бытіе, каждый актъ отличался отъ другого. Несмотря на это, мысль о тяготѣніи для каждаго, кто ее дѣйствительно мыслилъ, была одна и та же. Но это было бы совершенно невозможно, если бы она совпадала съ актомъ мышленія. Такимъ образомъ двойственное значеніе слова ясно: въ одномъ случаѣ мысль есть тожественное значеніе истиннаго предложенія, въ другомъ—всегда измѣняющійся и никогда въ точности не повторяющійся психическій актъ пониманія или думанія.

Однако, возможно, что это разсужденіе слишкомъ отягчено предпосылками и имъ доказано слишкомъ мало потому, что мысль, и не совпадая съ актомъ пониманія, все же всегда могла бы быть чѣмъ то психическимъ. Мы допустили множество субъектовъ, изъ которыхъ каждый хотя и мыслитъ одно и то же, но по разному. Можемъ ли мы доказать это различіе актовъ мышленія? Мы не будемъ здѣсь пытаться дать прочное доказательство; покажемъ только, что другое разсужденіе, приводя къ тому же самому результату, т. е., къ необходимости различать мысли и акты, доказываетъ, что мысль вообще быть ничѣмъ психическимъ не можетъ. Для доказательства я ограничусь на этотъ разъ однимъ актомъ мышленія, хотя бы тѣмъ, которымъ я сейчасъ мысленно понимаю законъ тяготѣнія. Какъ психическій процессъ, онъ необходимо происходитъ во времени: начинаясь въ опредѣленный моментъ времени и снова исчезая въ другой, позднѣйшій моментъ. Но что значитъ, что мысль о законѣ тяготѣнія начинается и прекращается, что она вообще есть протекающій во времени процессъ? Съ этимъ утвержденіемъ нельзя связать никакого общепонятнаго смысла. Мы предполагаемъ, что мысль истинна, а это значитъ, что она

истинна всегда, или, точнѣе, что понятіе временнòго процесса съ нею вовсе не можетъ быть связано. Отсюда, однако, не только слѣдуетъ, что истинная мысль не есть актъ мышленія, но что она вообще не есть что-либо психическое. Ибо все извѣстное намъ психическое имѣетъ начало и конецъ, т. е. протекаетъ во времени. Но это ведетъ тогда еще дальше. То, что имѣетъ значимость о психическомъ бытіи, значитъ также объ эмпирическомъ бытіи вообще: бытіе существуетъ во времени, а это приводитъ насъ къ выводу: дѣйствительны только акты мышленія, истинныя же мысли, напротивъ, вовсе не принадлежатъ къ эмпирической дѣйствительности, ни къ психической, ни къ физической.

Уже эти соображенія показываютъ, что теорія познанія можетъ избрать, кромѣ перваго, еще и другой путь. Она исходитъ изъ истиннаго предложенія. Если при этомъ и всплываютъ психическіе акты думанія и пониманія, то все же вполнѣ въ ея власти оставить ихъ въ сторонѣ, какъ несущественное, и обратиться къ тому въ предложеніи, что, правда, должно быть понято для того, чтобы его вообще можно было изслѣдовать, но что все-таки совершенно отлично отъ акта пониманія и къ чему теорія познанія относится такъ же, какъ физикъ къ цвѣтамъ. Оба—и гносеологъ, и физикъ—игнорируютъ психическіе процессы, которые, хотя и никогда не могутъ отсутствовать, но и не важны; они считаются только съ „предметомъ“ (Sache), который они понимаютъ или воспринимаютъ и который самъ не есть нѣчто психическое. Конечно, можно возразить, что если кто изслѣдуетъ не актъ мышленія, но значеніе, или мысль, то онъ при этомъ все же имѣетъ дѣло съ чѣмъ то „духовнымъ“ и постольку сравненіе съ цвѣтомъ не подходитъ. Но въ такомъ случаѣ слово „духовный“ такъ же, какъ и слово мысль, не имѣетъ значенія психическаго, которое извѣстно намъ лишь

какъ протекающая во времени эмпирическая дѣйствительность, а это для насъ является сейчасъ единственно существеннымъ. Поэтому „духовное“ мы можемъ оставить въ сторонѣ.

Послѣ этого отрицательнаго опредѣленія того, что мы называемъ истинными образованіями, мы попытаемся двинуться впередъ къ положительной ихъ характеристикѣ, а для этой цѣли, пользуясь нашимъ сравненіемъ съ воспріятіемъ цвѣта, мы должны будемъ остановиться не только на томъ, что обще обоимъ случаямъ, но и на томъ, чѣмъ они отличаются другъ отъ друга. При этомъ различіе духа и тѣла насъ опять-таки совершенно не интересуетъ. Различіе между актомъ и тѣмъ, на что актъ направленъ, можно обнаружить и въ самомъ психическомъ: удовольствіе, чувствуемое мною, не есть актъ чувствованія. Если различіе это основательно, то какъ актъ, такъ и то, на что онъ направленъ, лежитъ въ области психическаго бытія, тогда какъ цвѣтъ, воспринимаемый нами, есть качество тѣла. Но, несмотря на это, оба отношенія имѣютъ нѣчто общее. Актъ и его содержаніе (составъ)—оба относятся къ міру дѣйствительнаго. Отличая же актъ пониманія отъ того, что понимается въ немъ, какъ истинное, мы этого уже не можемъ сказать. Мы знаемъ, что истинная мысль не есть вообще эмпирически дѣйствительное, а отсюда слѣдуетъ, что она должна стоять въ принципіально иномъ отношеніи къ акту пониманія, чѣмъ воспринимаемое къ акту воспріятія и чувствуемое къ акту чувства. Гдѣ этого не видятъ, тамъ невозможно придти къ ясному пониманію сущности мысли. Ошибка при этомъ заключается не только въ томъ, что мысль считается чѣмъ-то существующимъ (Seiendes), подобно воспринимаемому тѣлесному и чувствуемому психическому бытію, но она имѣетъ мѣсто еще и въ другомъ отношеніи. А именно, можно представить себѣ

точку зрѣнія, согласно которой хотя актъ воспріятія и не есть то же самое, что воспріятіе, но все же воспріятіе вполнѣ зависитъ отъ этого акта, такъ что цвѣта, напр., не существовали бы, если бы они не воспринимались, также какъ не существовало бы ни удовольствія, ни боли, если бы они не чувствовались. Мы не будемъ входить въ разборъ того, можетъ ли взглядъ этотъ быть оправданъ, но, во всякомъ случаѣ, не подлежитъ сомнѣнію, что его никоимъ образомъ нельзя примѣнить къ отношенію актовъ мышленія къ истиннымъ мыслямъ, т. е. считать, что мысль зависитъ отъ акта мышленія, подобно тому, какъ боль зависитъ отъ акта чувствованія. Истинная мысль или значеніе истиннаго предложенія, напротивъ, не только отличается отъ акта мышленія, но и никакъ не связано съ нимъ, что опять-таки слѣдуетъ изъ того, что мысль вообще не принадлежитъ къ эмпирической дѣйствительности. Возможно, что воспринимаемое возникаетъ только черезъ актъ воспріятія и съ нимъ опять исчезаетъ. Что значеніе истиннаго предложенія начинается и уничтожается съ актомъ мышленія, это, какъ мы видѣли, во всякомъ случаѣ, совершенно безсмысленно. Если мысль истинна, то она трансцендентна въ указанномъ выше значеніи этого слова. Что представляетъ собою это трансцендентное, мы еще не знаемъ. Но въ чемъ бы ни состояла трансцендентность мысли,—сомнѣваться въ ней нельзя.

Чтобы теперь попытаться опредѣлить точнѣе найденное нами трансцендентное нѣчто, откажемся сначала отъ обозначенія его терминомъ „мысли“. Мы выбрали этотъ терминъ только для того, чтобы указать на двусмысленность этого выраженія. Теперь же мы совсѣмъ удалимъ всякое напоминаніе объ актѣ мышленія. Съ этой цѣлью мы, какъ и прежде, могли бы говорить о значеніи предложенія или, точнѣе, о его логическомъ значеніи. Но, оказывается, и это слово не одно-

значно и не вполнѣ опредѣленно. А именно, читая или слыша отдѣльное слово, всякій знаетъ, соединяетъ ли онъ съ нимъ значеніе или нѣтъ, и поэтому, чтобы предложеніе могло быть понято, слова, его составляющія, должны обладать значеніями. Поэтому при попыткѣ выяснить сущность логическаго значенія истинныхъ предложеній, было бы, пожалуй, лучше начать со значенія отдѣльныхъ словъ. Но именно этимъ путемъ мы не достигли бы никакихъ результатовъ, такъ какъ значенію отдѣльнаго слова, что бы оно собой ни представляло, недостаетъ именно того, что насъ здѣсь интересуетъ: оно не можетъ быть названо истиннымъ. Имѣются, конечно, исключенія, но тогда отдѣльное слово замѣщаетъ собой истинное предложеніе, будучи въ отношеніи означаемой имъ истины вполнѣ ему эквивалентно. Такъ, слово „огонь“ можетъ, во-первыхъ, имѣть значеніе, которое ни истинно, ни ложно; но, кромѣ того, оно можетъ также быть выраженіемъ истинной мысли, что огонь какъ-нибудь дѣйствительно есть или существуетъ. Только въ послѣднемъ случаѣ оно имѣетъ логическое значеніе интересующаго насъ здѣсь вида. Съ простыми словесными значеніями, не могущими быть ни истинными, ни ложными, намъ поэтому сначала нечего дѣлать. Выражая это терминологически, мы поэтому назовемъ могущее быть истиннымъ значеніе предложенія или его эквивалента *смысломъ* (Sinn), въ противоположность простому значенію словъ, которое хотя и можетъ сдѣлаться элементомъ такого логическаго смысла, но само по себѣ ни истиннымъ, ни ложнымъ быть не можетъ.

Подобныя утвержденія имѣютъ въ себѣ всегда нѣчто произвольное, но это неизбѣжно. Языкъ слишкомъ бѣденъ для обозначенія того, что не есть дѣйствительность, и для существенныхъ различій часто недостаетъ однозначныхъ терминовъ. Тогда дозволительно выйти

изъ затрудненія указаннымъ образомъ. Разумѣется, мы не случайно пользуемся здѣсь тѣмъ же самымъ словомъ, что и при характеристикѣ трансцендентально-психологическаго метода. Но тамъ мы говорили объ имманентномъ смыслѣ, между тѣмъ, какъ здѣсь смыслъ трансцендентенъ, и къ этому различію мы еще вернемся. Слово смыслъ мы выбрали въ данномъ случаѣ потому, что въ немъ больше, чѣмъ въ словѣ значеніе, звучитъ отношеніе къ истинѣ. Чтобы еще больше выдвинуть важность этого различенія, укажемъ на то, что слово значеніе даже для обозначенія элемента истиннаго смысла можетъ быть употреблено лишь съ оговорками. А именно, смыслъ, составляясь изъ отдѣльныхъ значеній словъ, отнюдь не относится къ нимъ только такъ, какъ цѣлое относится къ своимъ частямъ. Цѣлое здѣсь не только есть нѣчто большее, чѣмъ части, какъ это часто бываетъ, но съ точки зрѣнія того, что насъ здѣсь единственно интересуетъ, цѣлое есть нѣчто принципіально иное, что опять-таки слѣдуетъ изъ того, что только смыслъ, а не значенія словъ, можетъ быть истиннымъ. Смыслъ, какъ истина, собственно не разлагается на части, потому что какъ только его разложить, онъ перестаетъ быть истиннымъ, а слѣдовательно, быть „смысломъ“, и отъ него остаются лишь простыя значенія словъ. Для теоріи познанія это обстоятельство крайне существенно. Смыслъ съ точки зрѣнія своей истинности есть неразложимое единство, и гносеологическое изслѣдованіе сначала должно быть направлено исключительно на нераздѣльный, цѣльный смыслъ въ его единствѣ. Только когда понята сущность цѣлаго, можно поставить вопросъ о томъ, въ какомъ отношеніи цѣлое находится къ своимъ „частямъ“, но части можно изслѣдовать только въ ихъ отношеніи къ цѣлому. Безъ этого отношенія онѣ логически являются безразличными. Тѣ, кто изслѣдованіе начинаютъ

(что еще часто встрѣчается) съ частей, т. е., со значеній словъ или съ такъ называемыхъ „понятій“, не принимая во вниманіе того, что это только части истиннаго смысла, совсѣмъ не подошли даже еще къ проблемѣ истины. Понятія, разсматриваемыя сами по себѣ и изолированно, только тогда логически не безразличны, если подъ ними разумѣть уже мысли, могущія быть истинными, т. е. имѣющія смыслъ предложеній.

Нашъ вопросъ о томъ нѣчто, что не зависитъ отъ акта мышленія, гласитъ, слѣдовательно, такъ: что такое смыслъ въ его единствѣ, который понимается нами въ истинномъ сужденіи? Такъ какъ при этомъ мы совершенно отвлекаемся отъ психическаго акта и ограничиваемся логическимъ составомъ истины (Wahrheitsgehalt), то мы назовемъ эту постановку вопроса трансцендентально-логической въ противоположность трансцендентально-психологической. Она вводитъ насъ въ „чистую“ логику, имѣющую дѣло съ трансцендентнымъ смысломъ, а не съ имманентнымъ, подобно трансцендентной психологіи.

Итакъ, что такое смыслъ? До сихъ поръ мы знаемъ только, что онъ не есть эмпирическое бытіе. Можетъ ли онъ быть причисленъ вообще къ бытію? Кромѣ реальнаго, можно еще допускать „идеальное“ бытіе, относя къ нему образованія, изученіемъ которыхъ занимается, напримѣръ, математика. Число не есть реальность. Въ дѣйствительномъ треугольникѣ сумма угловъ содержитъ вовсе не два прямыхъ. Слѣдовательно, математическій треугольникъ, если вообще его причислять къ бытію, есть только идеальное бытіе. Можетъ быть, и смыслъ принадлежитъ къ этой сферѣ? Безъ сомнѣнія, онъ имѣетъ нѣчто общее съ математическими образованіями, что и позволяетъ сдѣлать такое предположеніе. И смыслъ, и идеальное бытіе внѣвременны: числа, прямыя линіи не возникаютъ и не исчезаютъ. Совпаденіе

имѣется еще и въ другомъ отношеніи. Дѣйствительныя черточки на бумагѣ—не математическій треугольникъ, но они только „означаютъ“ его.

Точно также и дѣйствительное предложеніе не есть смыслъ, но лишь означаетъ смыслъ. Не слѣдуетъ ли, что смыслъ относится къ дѣйствительному предложенію точно такъ же, какъ математическій треугольникъ—къ означающей его дѣйствительности?

Такъ какъ мы рѣзко различили истинный смыслъ и значенія словъ, то ясно, что не можетъ быть рѣчи о совпаденіи смысла и идеальнаго бытія. Я образую истинное предложеніе относительно (über) или объ (von) идеальномъ бытіи, но смыслъ этого предложенія такъ же мало совпадаетъ съ самимъ идеальнымъ бытіемъ, какъ мало смыслъ предложенія о реальномъ бытіи тожественъ съ послѣднимъ. Уголъ, опирающійся на діаметръ, не есть нѣчто истинное, значитъ, не представляетъ собою логическаго смысла, какъ мы условились понимать здѣсь это слово. Истиненъ только смыслъ предложенія о величинѣ этого угла. Желающій сблизить смыслъ и идеальное бытіе въ крайнемъ случаѣ могъ бы только сказать, что отдѣльныя значенія словъ, содержащіяся въ смыслѣ, лежатъ въ сферѣ идеальнаго бытія и постольку родственны математическимъ образованіямъ. Но мы знаемъ, что смыслъ ни въ коемъ случаѣ нельзя понимать, какъ простой аггрегатъ словесныхъ значеній, почему математическія образованія могутъ быть въ лучшемъ случаѣ только частями смысла, но понятіе смысла никогда не можетъ быть исчерпано идеальнымъ бытіемъ его частей. Математическимъ образованіямъ недостаетъ существеннаго момента, благодаря которому смыслъ насъ здѣсь единственно интересуетъ, именно, истины.

Итакъ, если смыслъ вообще помѣщать въ сферу бытія, то остается еще только „метафизическое“ бытіе, тѣмъ болѣе, что вскрытый уже нами трансцендентный

характеръ смысла, повидимому, свидѣтельствуетъ въ пользу отнесенія смысла къ этой сферѣ. Не подлежитъ также сомнѣнію, что глубочайшія теоретическія основанія, приведшія къ принятію метафизической реальности, слѣдуетъ искать въ понятіи трансцендентнаго смысла. Но этотъ смыслъ есть въ самомъ дѣлѣ „иной“ міръ, нежели эмпирическая дѣйствительность. Здѣсь—теоретическое изначало Платонова ученія объ идеяхъ, этого прообраза всякой теоретической метафизики. Точно также и та энергія, съ которой и теперь еще отстаивается міръ трансцендентнаго „духа“, какъ истинная реальность, лежащая надъ эмпирической дѣйствительностью, въ своемъ послѣднемъ теоретическомъ основаніи питается убѣжденіемъ, что всякая истинная мысль въ дѣйствительности есть нѣчто большее, чѣмъ простое психическое образованіе, и что поэтому отрицаніе всего, выходящаго за предѣлы эмпирической дѣйствительности, неизбѣжно должно привести къ уничтоженію понятія истины. Нѣтъ надобности говорить здѣсь о значеніи подобной метафизики духа для другихъ отдѣловъ философіи; въ теоріи познанія ей, во всякомъ случаѣ, нѣтъ мѣста. Переходъ отъ эмпирической дѣйствительности къ матафизикѣ не только не можетъ быть оправданъ изъ понятія трансцендентнаго смысла, но метафизика не въ силахъ даже оказать намъ никакой помощи въ разрѣшеніи проблемы теоріи познанія. Возможность познанія метафизической духовной реальности содержала бы въ себѣ гораздо болѣе трудную проблему, чѣмъ познаніе эмпирической дѣйствительности. Проблемы, кроющіяся въ этомъ „эмпирическомъ“ познаніи, уже сами по себѣ достаточно трудны, ихъ слѣдуетъ рѣшать поэтому, не прибѣгая ни къ какимъ метафизическимъ предпосылкамъ.

Желая опредѣлить понятіе смысла, мы должны, слѣдовательно, отказаться вообще отъ помѣщенія его въ

сферу бытія, такъ какъ другихъ понятій бытія, кромѣ упомянутыхъ, не представляется. Смыслъ лежитъ „надъ“ (über) и „до“ (vor) всякаго бытія. Это слѣдуетъ уже изъ того, что познаніе о томъ, что нѣчто *есть*, всегда *предполагаетъ* смыслъ, связанный (haften) съ предложеніемъ, что нѣчто есть, все равно, идетъ ли рѣчь о реальномъ или идеальномъ, чувственномъ или сверхчувственномъ, о данномъ или умопостигаемомъ бытіи. Если этотъ смыслъ не истиненъ, тогда вообще ничто не „есть“. Слѣдовательно, смыслъ не можетъ быть причисленъ къ бытію, но долженъ ему логически предшествовать.

Но какъ же тогда опредѣлить смыслъ? Развѣ то, что никакимъ образомъ не есть (существуетъ), не есть ничто? Такъ думаютъ многіе, но это не что иное, какъ догматическій предразсудокъ. Понятіе бытія не единственное понятіе, подъ которое можно подвести „нѣчто“, но наряду съ нимъ, кромѣ „ничто“, какъ второе обширное понятіе несуществующаго, стоитъ понятіе *цѣнности*. Мы употребляемъ это слово, обозначающее понятіе, которое, подобно бытію, не допускаетъ уже никакого дальнѣйшаго опредѣленія, для всего того, что не есть, и что все же принадлежитъ къ „нѣчто“, а не къ „ничто“. Смыслъ, лежащій надъ всякимъ бытіемъ, относится такимъ образомъ къ сферѣ цѣнности и можетъ быть понятъ только, какъ цѣнность. Постараемся показать это теперь яснѣе.

Для этой цѣли поищемъ критерія, который бы, совершенно независимо отъ до сихъ поръ выставляемыхъ соображеній, рѣшалъ бы, относится ли нѣчто къ бытію или къ цѣнности. Критерій этотъ мы можемъ добыть, введя понятіе отрицанія. Именно, можно показать, что соединеніе отрицанія съ понятіемъ бытія однозначно, соединеніе же его съ понятіемъ цѣнности двузначно, и потому въ зависимости отъ того, получаемъ ли мы черезъ отрицаніе одно или два значенія, мы и можемъ

познать, имѣемъ ли мы передъ собой понятіе бытія или понятіе цѣнности. Болѣе подробное изслѣдованіе самаго понятія отрицанія мы должны и можемъ здѣсь оставить въ сторонѣ. Такое изслѣдованіе вскрыло бы цѣлый рядъ трудностей въ этомъ понятіи и, пожалуй, сдѣлало бы необходимой болѣе обстоятельную формулировку нашихъ выводовъ. Но и безъ спеціальнаго анализа отрицанія послѣдующія замѣчанія будутъ вполнѣ понятны, и, если они и не будутъ отличаться полнотой, то, во всякомъ случаѣ, не должны вызывать сомнѣній.

Отрицаніе бытія, какъ просто отрицаніе, даетъ только ничто. Отрицаніе цѣнности, напротивъ, наряду съ ничто можетъ означать также и нѣчто: именно—отрицательную цѣнность. Отсюда слѣдуетъ, что понятіе цѣнности имѣетъ болѣе узкое и болѣе широкое значеніе. Только цѣнность въ узкомъ смыслѣ противоположна отрицательной цѣнности или не-цѣнности и можетъ быть тогда обозначена, какъ положительная цѣнность. Но обѣ, и отрицательная, и положительная цѣнности относятся къ сферѣ цѣнности въ широкомъ значеніи слова; въ этомъ значеніи цѣнность стоитъ въ противоположности уже не къ цѣнности, а къ бытію. Бытійныя понятія не имѣютъ подобнаго узкаго и широкаго значенія. Итакъ, различіе и между бытіемъ и цѣнностью въ общемъ вполнѣ уясняется изъ того, что можно говорить объ отрицаніи бытія, но не объ отрицательномъ бытіи [1]), между тѣмъ какъ въ сферѣ цѣнности мы получаемъ не только отрицаніе цѣнности вообще, но и отрицательную цѣнность или не-цѣнность (Unwert). Цѣнность и не-цѣнность представляютъ собой въ такомъ случаѣ сопря-

[1]) Въ разсмотрѣніе образованій, каковы отрицательныя числа, или величины, мы здѣсь, конечно, не входимъ. Въ нихъ понятіе отрицанія имѣетъ совершенно иное значеніе. Для оріентированія въ этомъ вопросѣ можетъ служить сочиненіе Канта: Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen.

женныя понятія, подчиненныя понятію цѣнности въ широкомъ смыслѣ. Понятія же бытія никакимъ образомъ не могутъ содержать въ себѣ подобныхъ сопряженныхъ понятій. Отсюда понятно, какимъ образомъ выясненіе того, даетъ ли отрицаніе какого-нибудь понятія простое ничто или отрицательную цѣнность, становится прямо-таки критеріемъ того, имѣемъ ли мы дѣло съ бытійнымъ или съ цѣнностнымъ понятіемъ.

Прежде чѣмъ примѣнить этотъ критерій къ понятію смысла, покажемъ еще на другихъ примѣрахъ, какъ черезъ отрицаніе понятія мы получаемъ не только его уничтоженіе (снятіе), т. е. ничто, но пріобрѣтаемъ также понятіе, которое можетъ быть понято, лишь какъ отрицательная сторона двухъ сопряженныхъ понятій цѣнности. При этомъ мы нарочно возьмемъ понятія, изъ обозначенія которыхъ нельзя увидѣть, цѣнностныя ли это понятія или бытійныя. Такъ напримѣръ, слово „человѣческій“ имѣетъ два совершенно различныхъ значенія. Оно можетъ обозначать бытійное понятіе, и тогда понятіе не-человѣческій не имѣетъ никакого содержанія. Но оно также можетъ служить для понятія цѣнности, что станетъ яснымъ тотчасъ же, какъ мы образуемъ сопряженную пару понятій человѣческій-нечеловѣческій. Нечеловѣчность означаетъ тогда нѣчто, враждебное цѣнности, отрицательную цѣнность, и, наоборотъ, человѣчное—положительный цѣнностный предикатъ. Въ этомъ смыслѣ мы говоримъ „подлинно-человѣческій“, подразумѣвая подъ этимъ словомъ всегда цѣнностное, а не бытійное понятіе. Особенно поучительно въ этомъ отношеніи слово „природа“ или „естественный“. Можно было бы предложить понимать его только такъ, чтобы отвлечься при этомъ отъ всякой цѣнности и всякой цѣнностной противоположности. Въ соединеніи со словомъ „наука“ („естественная наука“) оно, дѣйствительно, означаетъ нѣчто безразличное по

отношенію цѣнности, и, конечно, слѣдовало бы только привѣтствовать, если бы въ научномъ словоупотребленіи подъ „природой“ или подъ „естественнымъ“ всегда понималось чисто бытійное понятіе, отрицаніе котораго „не-естественный“ было бы простымъ уничтоженіемъ понятія, лишеннымъ всякаго содержанія, т. е. простымъ ничто. Но мы говоримъ также о неестественномъ въ смыслѣ противоестественнаго (Unnatur), разумѣя при этомъ отрицательную цѣнность, въ противоположность которой „естественное“ или „природа“ можетъ означать только сопряженную съ ней положительную цѣнность. „Естественный“ означаетъ тогда то же самое, что цѣнный. Много заблужденій въ философіи можно свести къ систематическому смѣшенію обоихъ этихъ понятій „естественнаго“. „Не-естественное“ въ значеніи цѣнности остается всегда „естественнымъ“ въ значеніи бытія. Уже это простое раздѣленіе должно было бы лишить почвы всякую „естественно-научную“ теорію цѣнности. Если подъ природой понимать, какъ это и дѣлаетъ естествознаніе, все безразличное по отношенію къ цѣнности, то, значитъ, безсмысленно говорить объ естественныхъ цѣнностяхъ.

Здѣсь намъ важно лишь указать, что человѣкъ и „естественное“ могутъ быть какъ бытійными, такъ и цѣнностными понятіями, но что противоположности, какъ человѣческій - нечеловѣческій, естественный - неестественный, въ которыхъ отрицаніе даетъ не уничтоженіе и не ничто, а нѣчто, могутъ быть, напротивъ, только цѣнностными понятіями. Примѣняя теперь нашъ критерій къ понятію смысла, выраженнаго въ предложеніи, мы найдемъ, что и здѣсь отрицаніе даетъ точно также не только его уничтоженіе, т. е. отсутствіе смысла (Sinnlose), или безразличность къ смыслу, но и понятіе отрицательнаго смысла, безсмыслицу (Unsinn) или нелѣпость (Widersinn), которому противостоитъ понятіе

положительнаго смысла. Но болѣе намъ ничего и не нужно. Слово смыслъ въ нашемъ пониманіи имѣетъ широкое и узкое значеніе, такъ же, какъ и слово цѣнность. Мы имѣемъ два сопряженныхъ понятія—смыслъ и безсмыслицу, подчиненныхъ понятію смысла вообще и аналогичную съ сопряженными парами понятій „человѣческій-нечеловѣчный", естественный-неестественный, подобно этимъ послѣднимъ, и первая пара состоитъ изъ цѣнностныхъ понятій. Смыслъ въ его широкомъ значеніи охватываетъ равнымъ образомъ какъ положительный, такъ и отрицательный смыслъ, подобно тому, какъ всякая цѣнность содержитъ въ себѣ положительную и отрицательную цѣнности. Въ своемъ узкомъ значеніи положительнаго смысла, смыслъ, наоборотъ, противополагается безсмысленности [1]), подобно тому, какъ всякой положительной цѣнности противостоитъ отрицательная. Сказанное достаточно уясняетъ цѣнностный характеръ смысла. Смыслъ въ широкомъ значеніи слова (безразличное къ смыслу) насъ въ дальнѣйшемъ не будетъ интересовать. Достаточно лишь указать на то, что даже онъ не связанъ съ отдѣльнымъ понятнымъ намъ словомъ. Отдѣльное слово имѣетъ „значеніе", но, если оно не стоитъ въ предложеніи, оно безразлично по отношенію къ смыслу или лишено смысла (Sinnlose) и поэтому никогда не можетъ быть безсмысленно или нелѣпо (Widersinnig). Только съ предложеніемъ связанъ

[1]) Изъ вполнѣ понятныхъ основаній я не могу рѣшиться на терминологію, которая подъ безмыслицей (Unsinn) понимаетъ лишь безразличное смыслу, и только «противное смыслу» (Widersinn) употребляетъ для обозначенія того, что враждебно смыслу.—Мнѣ кажется, такая терминологія прикрываетъ тотъ характеръ цѣнности, который имѣетъ понятіе смысла. Мнѣ нѣтъ здѣсь нужды входить въ разсмотрѣніе вопроса о различіи безсмысленнаго и противнаго смыслу. Достаточно, что оба они обозначаютъ логическую не-цѣнность (Unwert).

смыслъ, который является тогда положительнымъ или отрицательнымъ смысломъ, безсмысленностью, нелѣпостью. Если я говорю, что слова „деревянное желѣзо" безмысленны (нелѣпы), то это правильно только тогда, если эти слова логически эквивалентны ложному предложенію „желѣзо деревянно". Смыслъ, связанный съ истиннымъ предложеніемъ, есть всегда положительный смыслъ и, какъ таковой, необходимо положительная цѣнность въ противоположность безмыслицѣ, какъ сопряженной съ нимъ отрицательной цѣнности. Поэтому независимый отъ акта мышленія истинный смыслъ можно опредѣлить лишь какъ трансцендентную цѣнность, но не какъ бытіе. Общій выводъ изъ всего сказаннаго вполнѣ уяснится, если мы вспомнимъ о томъ, что здѣсь опять-таки дѣло идетъ о формальной проблемѣ, и что поэтому мы говоримъ исключительно о формѣ смысла. Самая общая форма совпадетъ тогда съ понятіемъ положительнаго смысла вообще, будучи самой общей теоретической цѣнностью. Чтобы быть истиннымъ, предложеніе должно имѣть положительный смыслъ, въ противоположность безсмыслицѣ или нелѣпости. Задача дальнѣйшаго изслѣдованія—показать, какія формы въ частности долженъ имѣть смыслъ, чтобы быть положительнымъ смысломъ, а не безсмыслицей, причемъ формы эти опять-таки суть сплошь цѣнности, конституирующія понятіе положительнаго смысла вообще, какъ, напримѣръ, отсутствіе противорѣчія, тожество и т. д. Такимъ образомъ возникаетъ мысль о наукѣ, систематически излагающей эти цѣнностныя формы (Wertformen) смысла, вращающейся исключительно въ царствѣ логическихъ цѣнностей и пользующейся, слѣдовательно, чисто трансцендентально-логическимъ методомъ безъ всякаго отношенія къ дѣйствительному познанію. Наука эта только указываетъ, какія цѣнности обладаютъ „значимостью" („gelten"), какъ предпо-

сылки положительнаго смысла вообще и въ частности формальнаго смысла, который имѣютъ формально-различныя между собою истинныя предложенія. Касаясь такимъ образомъ исключительно несуществующаго, наука эта положительно можетъ быть опредѣлена, какъ наука о теоретическихъ цѣнностяхъ. Она, слѣдовательно, не имѣетъ дѣла ни съ физическимъ, ни съ психическимъ бытіемъ, ни съ реальнымъ, ни съ идеальнымъ, ни съ чувственной, ни съ сверхчувственной реальностью. Какъ „чистая" наука о цѣнностяхъ, она стоитъ въ противоположности ко всякой наукѣ о бытіи, и ея единственная проблема — проблема значимости теоретическихъ цѣнностей. А это то же самое, что и ихъ трансцендентность, ибо трансцендентность цѣнности означаетъ не что иное, какъ значимость ея какъ цѣнности безотносительно къ какому бы то ни было бытію, которое бы ее требовало или признавало.

Здѣсь не мѣсто дальше развивать это понятіе логики, какъ науки о теоретическихъ цѣнностяхъ [1]). Задачей нашей здѣсь было только намѣтить ходъ мыслей, приводящій къ этому своеобразному царству смысла и его цѣнностнымъ формамъ или законамъ и научно принуждающій принять подобное царство, которое, будучи совершенно изъято изъ вѣдѣнія наукъ о бытіи, является поэтому объектомъ для совершенно особой своеобразной науки.

Какъ бы науки о бытіи ни различались между собой по своему матеріалу и методу, всѣ онѣ все-таки имѣютъ нѣчто общее, такъ какъ тѣмъ или инымъ способомъ и тѣмъ или инымъ путемъ всѣ онѣ стараются установить то, что есть и какъ оно есть. Теорія познанія, какъ наука о теоретическихъ цѣнностяхъ, никогда

[1]) Въ особой книгѣ объ основныхъ проблемахъ логики я намѣренъ изложить основныя начала намѣченной здѣсь науки и ихъ систематическую связь.

не задается подобнымъ вопросомъ. Единственная проблема ея—это цѣнности, которыя должны обладать значимостью для того, чтобы отвѣты на вопросы о бытіи (что есть?) вообще имѣли бы смыслъ, для того, чтобы вообще имѣло смыслъ то, что математика говоритъ о бытіи, или что мы говоримъ о дѣйствительности, являющейся матеріаломъ для различныхъ эмпирическихъ наукъ о бытіи; чтобы вообще имѣло смыслъ то, что мы признаемъ дѣйствительность міра воздѣйствующихъ другъ на друга вещей и волящихъ существъ, живущихъ въ общеніи другъ съ другомъ; и чтобы, наконецъ, имѣло смыслъ познавать этотъ дѣйствительный міръ при помощи естественно-научныхъ и психологическихъ дисциплинъ, при помощи историческихъ наукъ или систематическихъ наукъ о культурѣ. Наука о теоретическихъ цѣнностяхъ касается, слѣдовательно, того, что логически (begrifflich) предшествуетъ всѣмъ наукамъ, ихъ существующему или признаваемому дѣйствительнымъ матеріалу. Она, можно сказать, имѣетъ дѣло съ апріори наукъ. Это спорное понятіе получаетъ въ ней простое и ясное значеніе, оказываясь въ то же время необходимо связаннымъ со всякимъ научнымъ и до-научнымъ познаніемъ. Апріори не есть ни психическое бытіе, ни „увѣренность“, ни „задатки“, ни „способность“, или „сила“, ни вообще что-либо, что вызываетъ познаніе, оно вообще не есть ни реальное, ни идеальное бытіе, но только форма смысла, теоретическая цѣнность, имѣющая трансцендентную значимость, безъ которой смыслъ всякаго сужденія о бытіи пересталъ бы быть смысломъ, безъ которой не было бы вообще истины, не было бы не только „опыта“, но даже и „воспріятія“ и вообще никакого апостеріорнаго познанія. Что такимъ образомъ передъ трансцендентальной логикой открывается широкая область своеобразныхъ изысканій, простирающаяся отъ наи-элементарнѣйшихъ фактовъ до самыхъ

сложныхъ гипотезъ наукъ, — это не подлежитъ уже теперь никакому сомнѣнію.

VI. Преимущества второго пути.

Выяснивъ это, мы можемъ обратиться къ вопросу о томъ, что можетъ дать эта наука для проблемы предмета познанія, а затѣмъ уже и установить, какъ относится ея методъ къ методу трансцендентальной психологіи. На первый вопросъ отвѣтить легко. Въ нашихъ поискахъ того нѣчто, съ чѣмъ сообразуетъ познаніе свои формы, наука о теоретическихъ цѣнностяхъ даетъ, повидимому, недвусмысленный отвѣтъ. Формы дѣйствительнаго познанія должны соотвѣтствовать формамъ трансцендентнаго смысла. Слѣдовательно, эти трансцендентныя цѣнности, обладающія безусловной значимостью, и суть трансцендентный предметъ. Мышленіе, сообразуя съ ними свои формы, становится познаніемъ. Самой общей формой, какъ мы видѣли, является положительный смыслъ вообще. Слѣдовательно, мышленіе, чтобы быть болѣе чѣмъ простымъ мышленіемъ, должно каждый разъ мыслить трансцендентный смыслъ. Этотъ смыслъ, какъ самая общая теоретическая цѣнность, есть самая общая форма познанія. Такимъ образомъ, мы нашли, повидимому, предметъ, не прибѣгая ни къ психическому акту познанія, ни къ понятію познанія и очевидности, и притомъ пришли къ точно тому же результату, какъ и на первомъ пути, когда исходили изъ сужденія и сопровождающаго его чувства необходимости. Этимъ уже вполнѣ выясняются преимущества второго пути передъ первымъ. Достаточно только вспомнить данную выше характеристику трансцендентально-психологическаго метода. Та предпосылка, изъ которой этотъ методъ долженъ былъ исходить въ цѣляхъ истолкованія имманентнаго смысла и которая была тамъ молчаливой и недоказанной предпосылкой, здѣсь

явно высказана и обоснована: предметъ познанія есть трансцендентная цѣнность. По этой причинѣ трансцендентально-логическій путь лишенъ всѣхъ тѣхъ недостатковъ, которые необходимо связаны съ трансцендентально-психологическимъ методомъ.

Даже болѣе того. Строго говоря, мы пришли не къ точно тому же результату, что и прежде, но даже достигли гораздо лучшей и научно болѣе строгой формулировки для понятія предмета познанія. Первый путь привелъ насъ къ требованію и это требованіе было истолковано тогда нами какъ трансцендентное *долженствованіе*. Второй путь привелъ насъ непосредственно къ трансцендентной цѣнности. Но лишь это понятіе цѣнности даетъ предметъ познанія въ его чистомъ видѣ. Цѣнность и долженствованіе не просто совпадаютъ. Долженствованіе не есть чистая цѣнность. Оно есть (несуществующая, а только значущая) цѣнность, выражающая велѣніе, слѣдовательно, отнесенная къ бытію, къ субъекту, отъ котораго оно требуетъ послушанія, признанія и подчиненія. Но эта отнесенность имѣетъ второстепенное значеніе. Она даже затушевываетъ истинный характеръ цѣнности. Только самодовлѣющая цѣнность, совершенно независимая отъ какой-бы то ни было отнесенности къ бытію и тѣмъ болѣе къ субъекту, къ которому она обращается, только такая въ себѣ покоющаяся цѣнность есть трансцендентный предметъ: сущность трансцендентнаго вполнѣ исчерпывается его безусловной значимостью. Оно не спрашиваетъ, *для кого* оно значитъ. Трансцендентность цѣнностей состоитъ именно въ этомъ самодовлѣніи, и поэтому, включая въ понятіе цѣнности моментъ долженствованія для признающихъ его субъектовъ, тѣмъ самымъ только затушевываютъ его.

Различіе между цѣнностью и долженствованіемъ было доведено до рѣзкаго противоположенія Мюнстербер-

гомъ, который на мѣсто философіи долженствованія хочетъ поставить „философію цѣнностей“. То же различіе рѣзко выдвигаетъ Ласкъ [1]), указывая, однако, также связь между значимостью цѣнности и нормой: „Значимость становится для насъ требованіемъ или нормой тогда, когда мы не разсматриваемъ ея сущности въ себѣ, чисто и отвлекаясь отъ всего посторонняго, но когда мы вмѣстѣ съ тѣмъ втайнѣ уклоняемся въ сторону подчиненной значимости, субъективности“. Слѣдовательно, и по Ласку идея долженствованія по сравненію съ цѣнностью въ себѣ производна и вторична, и такъ какъ для теоріи познанія существенна лишь трансцендентная значимость предмета, то, слѣдовательно, она должна избѣгать всякихъ такихъ уклоненій, т. е. должна говорить только объ обладающей значимостью цѣнности, а не о долженствованіи.

Конечно, нельзя отрицать (что особенно слѣдуетъ замѣтить противъ Мюнстерберга), что цѣнность *становится* долженствованіемъ, какъ только мы относимъ ее къ познающему субъекту. Тогда она противостоитъ ему, какъ правило, какъ норма, съ которой субъектъ долженъ сообразоваться. Но, именно, эта мысль низводитъ цѣнность съ ея трансцендентной выси, съ ея трансцендентной значимости и умаляетъ ея теоретическое достоинство. Въ особенности же такое разсмотрѣніе недопустимымъ образомъ передвигаетъ центръ тяжести теоріи познанія, какъ науки. Оно отнимаетъ у науки, которая должна быть теоріей теоріи, ея чисто теоретическій и ея собственно-научный характеръ. Оно дѣлаетъ изъ нея „нормативную дисциплину“ или даже техническое ученіе о мышленіи, а этого должна остерегаться теорія познанія. Техническое ученіе (Kunstlehre)

[1]) Существуетъ-ли «Приматъ практическаго разума» въ логикѣ?, докладъ на III международномъ конгрессѣ философіи въ Гейдельбергѣ. 1908 г.

не есть наука, но всего только примѣненіе научныхъ выводовъ. Гуссерль вполнѣ убѣдительно доказалъ это: нормативныя дисциплины нуждаются въ чисто теоретическомъ фундаментѣ [1]). Въ этомъ послѣднемъ вся суть. Превращеніе цѣнностей въ нормы для дѣйствительнаго процесса познанія уже не есть научная задача. Установленіе нормъ и правилъ—дѣло техники. Такъ что также и на этомъ основаніи можно сказать: теорія познанія, какъ чистая наука, не имѣетъ дѣла съ долженствованіемъ, которое обращается къ бытію, но исключительно съ царствомъ чистой „мысли", трансцендентнаго смысла. Уже поэтому трансцендентально-логическій путь предпочтительнѣе трансцендентально-психологическаго, ведущаго насъ къ долженствованію.

Что можно возразить на это? Нельзя оспаривать, что эти мысли справедливы, и что трансцендентально-логическій методъ представляетъ преимущества. Исходя изъ дѣйствительнаго познанія, мы навсегда остаемся какъ бы опутанными психическимъ процессомъ. Предметъ, смыслъ, цѣнность здѣсь не свободны. Они остаются простыми нормами для человѣка, такъ что все, повидимому, принимаетъ антропоморфную окраску. Мы должны уяснить себѣ, что смыслъ лежитъ высоко надъ всѣмъ человѣческимъ, а слѣдовательно, и надъ всякими сужденіями и актами признанія.

Къ этому присоединяется еще нѣчто особое. Чтобы оградить понятіе науки о цѣнности отъ недоразумѣній, лучше всего, пожалуй, было бы изъ тактическихъ соображеній пожертвовать понятіемъ нормативной науки. Возраженія, справедливо направленныя противъ понятія нормы, какъ понятія не теоретическаго, совершенно не касаются понятія теоретической цѣнности. Прежде всего надо показать, что вопросъ, искать ли логическое

[1]) «Логическія изслѣдованія» рус. пер. подъ ред. С. Франка, стр. 24—41. 1909 г.

въ „идеальномъ бытіи“ или въ нормативномъ, основанъ на ложной альтернативѣ. Имѣется еще нѣчто третье, а именно, теоретическая самодовлѣющая цѣнность. Такимъ образомъ, дѣйствительно, необходимо рѣзкое раздѣленіе нормы и цѣнности, особенно, въ виду того, что и теперь еще противъ понятія науки о цѣнности выставляется аргументъ о необходимости для всякой нормативной дисциплины „теоретическаго фундамента“, построеніе котораго и составляетъ единственную научную задачу теоріи познанія. Этотъ аргументъ можетъ быть, однако, направленъ только противъ понятія нормативной дисциплины, но отнюдь не противъ понятія чистой науки о цѣнностяхъ. Напротивъ, искомый фундаментъ подъ нормы можетъ подвести только наука о цѣнностяхъ. Изъ наукъ о бытіи никакъ нельзя вывести нормъ, имѣющихъ болѣе чѣмъ условную, отъ воли опредѣленнаго индивида зависящую значимость: техническія правила имѣютъ значимость только для того, кто, желая опредѣленной цѣли, сознаетъ, что онъ долженъ желать также и средства. Здѣсь логика совершенно не при чемъ. Итакъ, конечно, всякая нормативная дисциплина предполагаетъ чисто теоретическіе выводы, которые сами по себѣ не устанавливаютъ ни нормъ, ни правилъ, но вѣрно также и то, что теоретической основой нормативной дисциплины являются цѣнности, и что только на основаніи значимости этихъ цѣнностей норма можетъ претендовать на руководство мышленіемъ. Понятія теоретическаго и цѣнности, какъ мы видѣли, не представляютъ собой противоположности. Всякая „теорія“ и всякое познаніе основываются на значимости цѣнностей, и эти теоретическія цѣнности, какъ цѣнности, изслѣдуетъ теорія познанія, именно потому, что она есть теорія теоріи. Установленіе нормъ вытекаетъ тогда, собственно, само по себѣ и постольку оно можетъ быть названо вторичнымъ по сравненію съ чистой наукой о

цѣнностяхъ. Если долженствованіе понимать только какъ производное изъ цѣнности правило для сужденія, то слово цѣнность есть дѣйствительно самое лучшее и даже единственно вѣрное обозначеніе для предмета познанія.

Но этимъ не рѣшается еще окончательно наша проблема. Если окинуть взглядомъ теорію познанія въ цѣломъ, то можно ли сказать, что игнорированіе вторымъ путемъ отношенія къ дѣйствительному познанію есть, дѣйствительно, только его преимущество? Вотъ тотъ послѣдній вопросъ, на который мы должны еще отвѣтить, чтобы окончательно выяснить отношеніе обоихъ гносеологическихъ путей.

VII. Трансцендентальная логика и трансцендентальная психологія.

Прежде всего слѣдовало бы вообще спросить, можно ли дѣйствительно образовать понятіе трансцендентной цѣнности, свободной отъ всякой отнесенности къ акту признанія или къ сужденію, выражающему наше опредѣленное къ ней отношеніе?. Въ терминахъ для обозначенія несуществующаго болѣе или менѣе слышится эта отнесенность. Въ словахъ цѣнность, смыслъ, значимость она, несомнѣнно, отступаетъ на задній планъ. Термины требованіе, норма, правило больше ее выдвигаютъ; точно также и слово долженствованіе въ общеупотребительномъ смыслѣ заключаетъ въ себѣ императивъ, направленный на субъекта. Но, съ другой стороны, именно, это слово имѣетъ огромное преимущество, такъ какъ выражаетъ рѣзко и недвусмысленно противоположность къ бытію. На этомъ основаніи я на немъ и остановился. Мы никогда не должны забывать того, что теорія познанія должна быть опредѣлена, какъ наука о томъ, что не есть (не существуетъ). Но подъ цѣнностью мы часто разумѣемъ также и то, что

долженствованіе никогда не можетъ обозначать, именно, цѣнную дѣйствительность, „благо“, и это второе значеніе цѣнности должно быть тщательно устранено изъ понятія предмета познанія, иначе мы впадаемъ въ платонизирующую метафизику цѣнности. Но если даже подъ цѣнностью понимать только несуществующее, то опять-таки остается все же сомнительнымъ, можемъ ли мы при употребленіи слова цѣнность вполнѣ избѣгнуть уклона въ сторону предающейся ей субъективности. Скорѣе, наоборотъ: въ выраженіи „трансцендентная цѣнность“ отнесенность къ субъекту отвергается исключительно словомъ „трансцендентная“, слово же цѣнность, собственно говоря, всегда означаетъ только цѣнность для субъекта, при чемъ субъектъ тогда, конечно, разсматривается не какъ индивидъ, но какъ субъектъ вообще. Впрочемъ, этотъ вопросъ можетъ быть разрѣшенъ только съ помощью болѣе подробнаго анализа понятія гносеологическаго субъекта, намѣренно оставленнаго здѣсь нами въ сторонѣ и сейчасъ, когда мы выясняемъ взаимное отношеніе трансцендентально-психологическаго и трансцедентально-логическаго методовъ, не играющаго рѣшающей роли. Мы можемъ ограничиться отношеніемъ предмета къ дѣйствительнымъ актамъ познанія.

Разумѣется, при этомъ необходимо по прежнему рѣзко разграничивать довлѣющія себѣ цѣнности, съ одной стороны, и явно отнесенныя къ дѣйствительному познанію нормы или правила,—съ другой. Если отвлечься отъ намѣченной выше борьбы съ недоразумѣніями, связанными съ понятіемъ науки о цѣнностяхъ, то для того, кто позналъ, что цѣнность и норма различаются между собой только въ этомъ единственномъ пунктѣ, вопросъ въ томъ, называть ли предметъ познанія трансцендентной цѣнностью или трансцендентнымъ долженствованіемъ, получаетъ, въ концѣ-концовъ, второсте-

ненное значеніе. Вѣдь и терминъ „трансцендентное долженствованіе“ тоже не примѣнимъ къ простому производному правилу. Это понятіе также содержитъ въ себѣ независимую отъ субъекта значимость и постольку вполнѣ покрывается понятіемъ трансцендентной цѣнности. Но этимъ и рѣшается весь вопросъ, ибо для насъ здѣсь прежде всего существенно то, что предметъ, съ одной стороны, недѣйствителенъ, съ другой же стороны—трансцендентенъ. А говоримъ ли мы цѣнность или долженствованіе,—это уже не существенно. Весьма важенъ, наоборотъ, другой проектъ, вызывающій сомнѣнія въ томъ, возможно ли, въ особенности въ теоріи познанія, совершенно разъединить другъ отъ друга требованіе и цѣнность. А именно, пока рѣчь идетъ о трансцендентной цѣнности вообще, можно вовсе не мыслить понятія требованія. Но если дѣло касается формулированія различныхъ трансцендентныхъ цѣнностей въ частности, то уже будетъ трудно безъ него обойтись. Именно поэтому мы и нуждаемся въ терминѣ, который не только обозначалъ бы предметъ познанія въ его самодовлѣніи („an sich“), но и выражалъ бы тотъ же самый предметъ въ его отнесенности къ дѣйствительному познанію. Такъ, понятіе трансцендентнаго долженствованія необходимо для теоріи познанія. Это легко показать на примѣрахъ. Тожество и отсутствіе противорѣчій, какъ ихъ излагаетъ логика,—трансцендентныя цѣнности. Какъ предпосылки положительнаго смысла, онѣ имѣютъ безусловную значимость и не могутъ быть подведены подъ понятіе бытія. Но какъ формулировать такіе принципы, какъ „принципъ“ тожества и принципъ „отсутствія противорѣчія“, а слѣдовательно, установить логическіе „законы“, не относя логическихъ цѣнностей къ дѣйствительному мышленію и не пользуясь при этомъ понятіемъ долженствованія? Для установленія „законовъ“ въ нашемъ распоряженіи

находятся только двѣ формулы. Или мы говоримъ: это есть такъ, или говоримъ: это должно быть такъ. При этомъ слово „значить“ совсѣмъ не мѣняетъ дѣла, потому что, поскольку значимость относится къ дѣйствительному мышленію, цѣнность значитъ для этого мышленія, а „значить для“ уже включаетъ въ себя долженствованіе. Итакъ, можно ли утверждать, что только „это есть такъ“ чисто-теоретично и научно, и что всякое „это должно быть такъ“ уже содержитъ въ себѣ не теоретическій или даже техническій моментъ? Совсѣмъ нѣтъ. „Чисто-теоретическое“ предложеніе въ этомъ узкомъ смыслѣ не было бы адэкватной формулировкой гносеологическихъ истинъ. Дѣло въ томъ, что логика не даетъ „теоретическаго познанія“ въ томъ родѣ, что̀ науки о бытіи, но, вскрывая только предпосылки всякаго познанія о бытіи, она сама поэтому не должна и не можетъ принимать форму науки о бытіи. Чисто „теоретическія“ формулировки принциповъ тожества и отсутствія противорѣчія должны бы были, подобно всѣмъ предложеніямъ, выражаемымъ формулоіі „это есть такъ“, уже предполагать цѣнности тожества и отсутствія противорѣчія, а потому эти формулировки и не могли бы ясно обнаружить то, что имѣетъ рѣшающее значеніе, а именно, то, что здѣсь рѣчь идетъ объ истинахъ цѣнностнаго порядка и что съ цѣнностными (wertwissenschaftlich) предложеніями, формулирующими эти истины, даже уже съ чисто формальной точки зрѣнія связанъ совсѣмъ иной трансцендентный смыслъ, нежели съ бытійными (seinswissenschaftlich).

Слѣдовательно, чтобы недвусмысленно выразить то, что отсутствіе противорѣчія и тожество суть теоретическія цѣнности, мы имѣемъ только формулировку, которую можно называть „практической“ и которая устанавливаетъ норму для мышленія. Подобныхъ „практическихъ“ предложеній нечего бояться даже теоріи теоріи,

т. е. самой теоретической изъ всѣхъ наукъ. Такого рода противоположеніе „теоретическаго“ и „практическаго“ вообще хромаетъ, разъ только теорію познанія понимать какъ науку о цѣнностяхъ. Оно выросло на почвѣ, на которой теоретическое было областью, совершенно свободной отъ цѣнности, а все относящееся къ цѣнности ставилось въ связь съ этическимъ. Понятіе теоретической цѣнности, безъ котораго мы не можемъ обойтись, снимаетъ предпосылки, при которыхъ это рѣзкое противопоставленіе теоретическаго и практическаго въ старомъ смыслѣ было въ своемъ родѣ правомѣрно. Конечно, мы должны, какъ то было и прежде, самымъ рѣзкимъ образомъ отдѣлять теоретическую цѣнность отъ цѣнности, въ узкомъ смыслѣ практической или этической. Ученіе о „приматѣ практическаго разума“ не должно быть понимаемо въ томъ смыслѣ, будто познаніе есть нравственное дѣяніе, и въ еще меньшей степени практическое отношеніе можетъ имѣть приматъ надъ трансцендентнымъ смысломъ или цѣнностью, ибо смыслъ есть логическое prius всякаго бытія, а слѣдовательно, и всякаго „отношенія“ (Verhalten). Поэтому также теоретическія цѣнности нельзя выводить изъ сверхъ-индивидуальной воли. Воля, будучи чѣмъ то существующимъ, логически всегда вторична по сравненію со смысломъ. Воля „есть“ только тогда, когда смыслъ предложенія о томъ, что она есть, обладаетъ трансцендентной значимостью, когда онъ—безусловная цѣнность. Такимъ образомъ бытіе всякой воли логически покоится на цѣнности. Сверхъ индивидуальной, если подъ этимъ не разумѣть совершенно проблематической метафизической дѣйствительности, воля можетъ быть названа лишь постольку, поскольку она хочетъ не условныхъ, а безусловныхъ сверхъ-индивидуальныхъ цѣнностей, такъ что и въ этомъ отношеніи трансцендентная цѣнность логически предшествуетъ сверхъ-ин-

дивидуальной волѣ. Тѣмъ болѣе, слѣдовательно, теоретическая цѣнность предшествуетъ всякой нравственной волѣ, поэтому отъ воли къ истинѣ можно въ крайнемъ случаѣ ставить въ зависимость лишь дѣйствительное познаніе, но никакъ нельзя основывать на волѣ цѣнности истины. Все это, однако, не должно намъ мѣшать утверждать, что теоретическое, поскольку оно есть цѣнность, принадлежитъ къ практическому въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Ибо только тогда станетъ ясной необходимость уничтоженія стараго противоположенія теоретическаго и практическаго, на основаніи котораго утверждался примать теоретическаго надъ всѣми цѣнностями. Если же примать практическаго понимать, какъ примать цѣнности, то онъ остается неоспоримымъ; и только установивъ этотъ примать цѣнности, можно затѣмъ уже обратиться къ, разумѣется, не менѣе важной задачѣ,—къ разграниченію понятій этической цѣнности, какъ особаго вида практическаго и понятія теоретической цѣнности, какъ другого его вида, чтобы такимъ образомъ избѣгнуть смѣшенія цѣнностей.

Однако, отвѣтъ на эти вопросы уже переходитъ границы теоріи познанія и касается общихъ „проблемъ міровоззрѣнія“. Здѣсь мы имѣемъ дѣло съ вопросомъ объ отношеніи трансцендентной цѣнности къ дѣйствительному акту познанія лишь постольку, поскольку онъ связанъ съ вопросомъ о взаимномъ отношеніи трансцендентальной логики и трансцендентальной психологіи. Чтобы привести къ концу наши мысли, намъ надлежитъ еще, наконецъ, показать, почему трансцендентально-логическое трактованіе проблемъ въ теоріи познанія само по себѣ недостаточно.

Попробуемъ совершенно отвлечься отъ того, можно ли трансцендентную цѣнность мыслить безъ всякаго отношенія къ акту познанія, допустимъ даже возможность однозначно и адэкватно формулировать выводы

трансцендентальной логики не только „нормативнымъ“ образомъ, но также съ помощью иныхъ, болѣе „теоретическихъ“ формулъ, попробуемъ, слѣдовательно, имѣть въ виду одно только царство трансцендентнаго смысла и его довлѣющія себѣ формальныя цѣнности, не обнаружится ли тогда очевиднѣйшимъ образомъ недостаточность чисто трансцендентально-логическаго метода? Вѣдь то значеніе, которымъ должны обладать трансцендентныя цѣнности для дѣйствительнаго познанія, останется все же совершенно непонятнымъ. У насъ имѣется предметъ, но мы не знаемъ, какъ этотъ предметъ познается. Какъ чистая цѣнность, трансцендентное отдѣлено отъ всякаго познанія непроходимой пропастью. Истина возсѣдаетъ тогда на потусторонней высотѣ. Смыслъ истинныхъ предложеній обладаетъ внѣвременной значимостью, но онъ ни для кого не значитъ. Мы никогда не можемъ приблизиться къ нему, мы не можемъ образовать предложеній, съ которыми былъ бы связанъ этотъ смыслъ. Пожалуй, возразятъ на это, что гносеологу столь же мало дѣла до всѣхъ этихъ трудностей, какъ и физику, не спрашивающему о томъ, какимъ путемъ онъ приходитъ къ познанію цвѣтовъ. Мы уже раньше сказали: оптикъ съ полнымъ правомъ игнорируетъ то обстоятельство, что онъ воспринимаетъ цвѣта и что они даны ему только въ воспріятіи. Онъ интересуется только самой „вещью“. Почему не должна такъ же поступать и теорія познанія, почему не можетъ она ограничить свой интересъ логическими цѣнностями—въ ихъ трансцендентности? Сравненіе это, однако, не подходитъ. Прежде всего теорія познанія вообще не можетъ ограничиться предметомъ познанія, но должна также отвѣтить и на вопросъ о познаніи предмета. Но и независимо отъ этого, оба вопроса могутъ вообще лишь предварительно быть отдѣлены одинъ отъ другого. Отвѣтъ на одинъ изъ нихъ будетъ только

тогда дѣйствительнымъ отвѣтомъ, если онъ молчаливо (implicite) содержитъ также и отвѣтъ на второй. И обратно—я не могу знать, что такое предметъ познанія, если я не знаю также, какъ я познаю этотъ предметъ. Понятіе предмета познанія теряетъ свой смыслъ безъ понятія познанія предмета. Трансцендентное становится „предметомъ", только будучи предметомъ для познанія, противостоя мышленію такимъ образомъ, что послѣднее можетъ съ нимъ сообразоваться. Поэтому трансцендентальная логика должна обратиться также и къ проблемѣ познанія предмета.

Но возможно ли это для нея? Пока, вначалѣ, и, конечно, на вполнѣ законномъ основаніи, она игнорировала этотъ вопросъ, ограничиваясь однимъ только предметомъ. И это ограниченіе съ необходимостью заставило ее говорить о предметѣ, къ которому познающій субъектъ уже болѣе не имѣетъ никакого отношенія. Первый шагъ на этомъ пути состоялъ въ отдѣленіи психическаго бытія отъ смысла, акта мышленія отъ мысли. На этомъ раздѣленіи и только на немъ покоилось все своеобразіе трансцендентально-логическаго метода, и всѣ его преимущества происходили изъ этого радикальнаго разграниченія цѣнности и дѣйствительности. Но эти преимущества имѣютъ и оборотную сторону. Слѣдуетъ уяснить себѣ, что методъ, нервъ котораго образуетъ раздѣленіе, не въ состояніи снова возстановить связь между предметомъ и познаніемъ. Въ этомъ безсиліи обнаруживается принципіальная односторонность и несовершенство этого метода. Тѣмъ самымъ доказана также необходимость его восполненія. Чтобы стать совершеннымъ и быть въ состояніи дать систему теоріи познанія, онъ долженъ бы найти обратный путь отъ довлѣющихъ себѣ и трансцендентныхъ цѣнностей къ психическому процессу познанія; но уже первымъ своимъ шагомъ, установившимъ непроходимую

пропасть между бытіемъ и цѣнностью, онъ отрѣзалъ себѣ этотъ обратный путь разъ навсегда. Если хотятъ разрѣшить также и проблему познанія предмета, то никогда нельзя итти обратно отъ предмета къ познанію, но только впередъ—отъ познанія къ предмету. Но это приводитъ насъ обратно къ первому трансцендентально-психологическому пути. Мы не можемъ все время игнорировать акта познанія. Первый путь, изъ него исходящій, можетъ быть, и имѣетъ свои недостатки, но безъ него все же нельзя обойтись, если должно возстановить связь между предметомъ и познаніемъ. Можетъ быть, не какъ „первый“ путь, но какъ „второй“ путь онъ также необходимъ.

И, наконецъ, дѣйствительно ли такъ ужъ велики недостатки трансцендентально-психологическаго метода, что ему слѣдуетъ отказать въ научной правомѣрности? Вѣрнѣе, не устраняются ли эти его недостатки именно тѣмъ, что методъ этотъ совмѣщается съ чисто логическимъ? Мы попытаемся отвѣтить на эти вопросы отдѣльно, сначала въ примѣненіи къ понятію очевидности, а затѣмъ и къ понятію акта сужденія.

Что психологическій анализъ чувства очевидности никогда не откроетъ намъ его трансцендентнаго значенія,—это по прежнему остается очевиднымъ. Но разъ мы уже предположили, что такъ или иначе имѣется трансцендентный предметъ, а эту предпосылку должна сдѣлать всякая теорія познанія, то тогда не только возможно, но даже и необходимо поставить вопросъ о критеріи истины, чтобы такимъ образомъ понять познаніе предмета. Конечно, никакъ уже болѣе невозможно „объяснить“ появленіе требованія, съ одной стороны связаннаго съ чувствомъ, съ другой же стороны —долженствующаго все же обладать трансцендентной значимостью независимо отъ всякаго бытія. Но отсюда вовсе не слѣдуетъ, что чувство очевидности, какъ кри-

терій истины, ведетъ къ релятивизму и къ уничтоженію понятія познанія. Существуетъ ли, кромѣ психическаго состоянія, какой-нибудь иной критерій истины нашихъ сужденій? Пока не найденъ такой не-психическій критерій, надо остаться при томъ, что „субъективное“ чувство необходимости гарантируетъ (verbürgt) „транссубъективную“ необходимость. Требовать „объясненія“ для этого не имѣетъ смысла. Объясненія, подобныя тѣмъ, что даютъ намъ другія науки, вращаются всегда въ предѣлахъ бытія и никогда не могутъ коснуться трансцендентнаго смысла. Для теоріи познанія вполнѣ достаточно показать, что своеобразная двусторонность очевидности есть совершенно неизбѣжное допущеніе, потому что всякая попытка оспаривать это допущеніе также должна для правильности своихъ сужденій основываться на какомъ-либо имманентномъ критеріи истины и потому должна предполагать уже то, что она пытается оспаривать, именно, что психическое состояніе гарантируетъ трансцендентную значимость. Можно, конечно, не соглашаться съ тѣмъ, что очевидность, разсматриваемая какъ психическое состояніе, есть чувство. Можно также вовсе избѣгнуть слова очевидность; можно, наконецъ, даже сказать, что неправильно, будто познаніе всегда есть сужденіе и нуждается поэтому въ необходимости сужденія. Тѣмъ не менѣе все это въ главномъ вопросѣ не играетъ ни малѣйшей роли, такъ какъ нельзя все же отрицать, что познаніе, если оно и есть нѣчто большее, чѣмъ простой психическій процессъ, есть въ то же время всегда также и психическій процессъ, и что въ этомъ психическомъ бытіи должно находиться нѣчто, гарантирующее это „большее“. Въ концѣ-концовъ, безъ этой предпосылки не можетъ обойтись также и трансцендентально-логическій методъ. Мы можемъ, отвлекаясь отъ акта мышленія, принимать во вниманіе только независимый отъ него

смыслъ; но и въ такомъ случаѣ мы все же всегда имѣемъ дѣло со смысломъ истиннаго предложенія, который можно „понимать“, а это, въ свою очередь, включаетъ допущеніе, что человѣкъ, понимающій истину, обладаетъ имманентнымъ критеріемъ того, что со словами связанъ положительный трансцендентный смыслъ. Но тотъ, кто согласился съ этимъ, тѣмъ самымъ уже придаетъ психическому состоянію значеніе, дѣлающее его чѣмъ то большимъ, нежели простымъ психическимъ состояніемъ; онъ истолковываетъ его, какъ смыслъ, котораго онъ не имѣетъ въ качествѣ психическаго состоянія. Такимъ образомъ конструируется имманентный смыслъ психическаго. Развѣ лишне то, что трансцендентальная психологія явно сознаетъ этотъ имманентный смыслъ, какъ неизбѣжную предпосылку всякаго дѣйствительнаго познанія? Конечно, нѣтъ. Трансцендентально - психологическая теорія имманентнаго смысла очевидности есть необходимая часть теоріи познанія, поскольку послѣдняя касается познанія предмета.

Обратившись теперь къ трансцендентально-психологическому анализу акта сужденія, мы увидимъ, что и онъ возможенъ только благодаря тому, что мы уже съ самаго начала относимъ сужденіе къ его трансцендентному предмету; постольку этотъ методъ покоится, слѣдовательно, на pétitio principii, такъ что съ этой точки зрѣнія второй путь предпочтительнѣе. Но, отвлекаясь отъ этого, мы видимъ, что трансцендентально-психологическій анализъ акта сужденія точно такъ же не является излишнимъ, но восполняетъ въ теоріи познанія пробѣлъ, который невозможно пополнить другимъ способомъ. Начавши теорію познанія трансцендентально-логическимъ разсужденіемъ, мы въ итогѣ имѣемъ съ одной стороны трансцендентную цѣнность, а съ другой—имманентный психическій актъ мышленія. Но какимъ образомъ бытіе приходитъ къ смыслу, дѣйстви-

тельность—къ цѣнности? Понять это можно, только установивъ между трансцендентнымъ и имманентнымъ среднее царство, то царство имманентнаго смысла, о которомъ мы уже говорили выше; но тогда попрежнему окажется, что смыслъ всякаго акта сужденія есть утвержденіе долженствованія. Это не слѣдуетъ понимать такъ, будто сужденіе пріобрѣтаетъ смыслъ этическаго дѣйствія, хотя познаніе, по смыслу его, и должно назвать „практическимъ", въ широкомъ значеніи слова, т. е. въ смыслѣ активнаго отношенія (Stellungnehmens) къ цѣнности. Это важно потому, что тѣмъ самымъ познаніе въ цѣломъ нашей жизни теряетъ свое исключительное положеніе. Оно въ извѣстномъ смыслѣ уравнивается какъ съ этическимъ, такъ и съ эстетическимъ отношеніями, которыя означаютъ тоже такого же рода активное дѣйствіе (Stellungsnehmen), сколь бы ни отличались они въ иныхъ отношеніяхъ отъ познанія. Трансцендентная цѣнность необходимо претворяется для мышленія въ долженствованіе, признаваемое черезъ утвержденіе. Конечно, можно сказать, что только тогда, когда само это отношеніе становится для человѣка „долгомъ", переходимъ мы въ область „практическаго", утвержденіе же само по себѣ есть еще чисто теоретическій актъ. Въ такомъ случаѣ, однако, слово практическій берется снова въ его узкомъ значеніи, въ которомъ оно противостоитъ другимъ видамъ активнаго отношенія. Здѣсь для насъ важно лишь понять смыслъ познанія такъ, чтобы онъ, въ противоположность пассивному созерцанію, былъ активнымъ признаніемъ цѣнности. Еще и по другой причинѣ познаніе слѣдуетъ назвать „практическимъ", подчеркивая его родство съ нравственнымъ воленіемъ. Въ обоихъ случаяхъ цѣнности, по отношенію къ которымъ занимается извѣстное положеніе, обладаютъ „категорической", безусловной значимостью. Въ обоихъ

случаяхъ цѣнность признается единственно ради цѣнности. Въ обоихъ случаяхъ признаніе „автономно", т. е. въ практическомъ значеніи слова „свободно". Констатированіе этой логической автономіи и свободы акта сужденія, разумѣется, не имѣющей ничего общаго съ безпричинностью, имѣетъ рѣшающее значеніе не только для общихъ вопросовъ міровоззрѣнія, но и для самой теоріи познанія. Ибо, только вскрывши этотъ имманентный смыслъ познанія, можемъ мы понять, какъ можетъ мышленіе овладѣть трансцендентнымъ предметомъ и стать познаніемъ. Съ помощью понятія свободнаго признанія долженствованія ради долженствованія и цѣнности ради цѣнности трансцендентальная психологія перекидываетъ мость между двумя мірами, раздѣленными трансцендентальной логикой. Какъ практически „свободныя" существа и только какъ таковыя, овладѣваемъ мы міромъ трансцендентной цѣнности. Въ этомъ—суть теоріи имманентнаго смысла акта сужденія, которую даетъ намъ трансцендентальная психологія.

Если такъ понимаютъ ея задачу, то нельзя уже будетъ дѣлать ей упрека въ принципіальной неясности и двойственности. Конечно, она постоянно имѣетъ дѣло какъ съ дѣйствительнымъ актомъ мышленія, такъ и съ трансцендентнымъ предметомъ, относя одинъ изъ нихъ къ другому. Это можетъ быть названо двойственностью, но этотъ своеобразный способъ разсмотрѣнія необходимо вытекаетъ изъ ея посредствующей роли, и оправданіе двойственности такимъ образомъ дается познаніемъ ея необходимости. При этомъ нельзя отрицать, что для выводовъ трансцендентальной психологіи чрезвычайно трудно найти однозначныя формулировки, и что при желаніи всегда можно истолковать трансцендентально-психологическія изслѣдованія, какъ психологизмъ или метафизику. Авторы, стремящіеся во что

бы то ни стало къ „критикѣ“ за отсутствіемъ дарованія къ положительному творчеству, найдутъ здѣсь благодарную почву для своей дѣятельности.

Но это, конечно, не должно никого пугать, и надо надѣяться, что рѣзкое подчеркиваніе трансцендентнаго долженствованія, какъ необходимой предпосылки, а также различія между бытіемъ и смысломъ сужденія, въ состояніи будетъ предотвратить всякія недоразумѣнія.

Но это, пожалуй, не удовлетворитъ еще сомнѣвающихся въ цѣнности трансцендентально-психологическаго анализа, въ особенности въ способности его перекинуть мостъ между міромъ теоретическихъ цѣнностей и психическими актами познанія. Это сомнѣніе можно радикальнымъ образомъ обосновать, утверждая, что теорія познанія наталкивается здѣсь на проблему, которую вообще невозможно разрѣшить. Смыслъ и бытіе, цѣнность и дѣйствительность, трансцендентное и имманентное, какъ понятія, исключаютъ другъ друга. Поэтому никакая философія не въ состояніи выйти изъ этого дуализма, даже при посредствѣ понятія автономнаго признанія цѣнности. Мы никогда не будемъ въ состояніи понять, какъ эти два царства становятся единствомъ. Хотя существованія единства и нельзя отрицать, ибо безъ него все познаніе было бы лишено смысла, но оно остается вѣчной загадкой, чудомъ, которое выше всякаго разумѣнія. Поэтому теорія познанія должна ограничиться установленіемъ системы трансцендентныхъ цѣнностей, а въ остальномъ удовлетвориться фактомъ познанія, не задаваясь вопросомъ о томъ, какъ трансцендентное становится имманентнымъ.

Но въ самомъ ли дѣлѣ дальше итти некуда? Мы, дѣйствительно, натолкнулись здѣсь на проблему, побудившую уже многихъ мыслителей отказаться отъ объясненія міра и приведшую либо къ полной резигнаціи, либо къ допущенію для ирраціональнаго

сверхлогической способности познанія, вродѣ сверхнаучной «интуиціи». Необходимость подобной резинъяціи столь же мала, какъ мало право на такія притязанія. И тѣ и другія объясняются забвеніемъ того, что эта загадка и чудо обязаны своимъ существованіемъ исключительно сущности нашей рефлексіи, и что поэтому съ уясненіемъ сущности этой рефлексіи они перестаютъ быть загадкой. Всякое пониманіе дѣлаетъ необходимымъ разъединеніе того, что первоначально связано. Такъ изъ единства возникаетъ двойственность, понятія же, какъ различныя понятія, конечно, никогда не могутъ совпасть, но должны навсегда остаться разъединенными. Но потому, что д в а понятія не о д н о понятіе, не слѣдуетъ уже думать, что мы стоимъ передъ міровой загадкой. И все же такая увѣренность очень распространена. Это можно пояснить примѣромъ изъ другой области философіи.—Наука раскалываетъ непосредственно данную дѣйствительность, ибо, подводя ее подъ систему чисто количественныхъ понятій, она естественно должна подчинить не квантифицируемый остатокъ другой системѣ понятій. Называя тогда квантифицируемое «физическимъ», неквантифицируемое же—«психическимъ», мы удивляемся, что эти міры понятія, естественно исключающіе другъ друга, мыслятся дуалистически, а не монистически. Мы безуспѣшно тогда оперируемъ такими понятіями, какъ «психофизическая причинность» и «психофизическій параллелизмъ», тщетно желая преодолѣть противоположность понятій, т. е. изъ двухъ понятій сдѣлать одно [1]).

Не совсѣмъ такъ, но аналогично обстоитъ дѣло и съ дуализмомъ бытія и смысла. Онъ есть необходимый продуктъ рефлексіи о познаніи. Мы познаемъ и пости-

[1]) Срав. мою статью: Psychophysische Kausalität und psychophysiologischer Parallelismus. 1900. («Психофизическая причинность и психофизическій параллелизмъ». «Новыя идеи въ философіи», сб. VIII).

гаемъ при этомъ истину. Тогда мы непосредственно имѣемъ единство бытія и смысла, тогда мы «переживаемъ» его. Но, конечно, уже констатируя то, что «мы» «его» имѣемъ и переживаемъ, мы разрушаемъ непосредственное единство и раскалываемъ его на дѣйствительный актъ познанія и недѣйствительный предметъ его. Это разъединеніе необходимо связано съ образованіемъ понятія познанія. Мы не вправѣ даже поэтому сказать, что единство есть, ибо это было бы познаніемъ единства, какъ единства, а таковое не можетъ имѣть мѣста. Единство не допускаетъ себѣ мыслить его, но только „переживать", и уже говоря, что мы его переживаемъ, мы разрушаемъ его, ибо мы называемъ его и подводимъ тѣмъ самымъ подъ понятіе. О простомъ „единствѣ" мы вообще совсѣмъ не можемъ говорить, такъ какъ „единство" уже требуетъ понятія множества, какъ своей противоположности. Такъ и вездѣ. Познавать—значитъ различать, и постольку мышленію, значитъ, дѣйствительно невозможно снова соединить оба міра бытія и смысла. Мы, разумѣется, не можемъ мыслить, какъ единство, то, что мы должны мыслить, какъ двойственность, чтобы вообще мочь мыслить. Постольку всякій „монизмъ" и всякая „философія тожества" и въ теоріи познанія ведетъ на ложный путь.

Но для того, кто это созналъ, единство двухъ разъединенныхъ міровъ не есть уже болѣе чудо или загадка, не есть проблема, которая нуждается въ разрѣшеніи, и въ разрѣшеніи которой можно было бы отчаяться. Единство первоначально, непосредственно. Можно было бы сказать, оно—наиболѣе извѣстное намъ, если бы слово „знать" не дѣлало уже изъ единства дуализма и если бы мы не должны были поэтому избѣгать говорить о немъ. Достаточно сказать, что оно, хотя и непонятно (unbegreiflich), но не какъ то, что выше понятій (überbegreiflich), а какъ то, что до всякихъ понятій (vorbegreiflich).

Однако, какую связь имѣетъ это съ той посредствующей ролью, что выпала на долю трансцендентальной психологіи? Все это указываетъ только на то, что и она не можетъ перекинуть моста между обоими однажды разъединенными мірами. Или, можетъ быть, останавливается она на единствѣ бытія и смысла? Это, конечно, невозможно. Она ихъ также разъединяетъ, но со своимъ понятіемъ имманентнаго смысла, содержащагося въ актѣ сужденія, она стоитъ б л и ж е къ единству имманентнаго и трансцендентнаго, чѣмъ чистая логика. Она беретъ минимумъ разъединенія, такъ какъ ищетъ мысль въ актѣ мышленія, смыслъ въ сужденіи, цѣнность въ дѣйствительности. Правда, относя познаніе къ его трансцендентному предмету, она должна вмѣстѣ съ тѣмъ разграничивать цѣнность и бытіе, но зато она выдвигаетъ въ сужденіи только „сторону“, обращенную къ трансцендентной цѣнности, т. е. актъ признанія, утверждающій цѣнность и тѣмъ самымъ усвояющій ее. Такимъ образомъ въ понятіи имманентнаго смысла она обладаетъ возможно лучшимъ эквивалентомъ для понятія до-научнаго или первоначальнаго единства, который можетъ намъ пока какъ бы замѣнять полное единство.

Во всякомъ случаѣ, понятіе имманентнаго смысла сужденія такъ же необходимо для понятія дѣйствительнаго познанія, какъ и понятіе очевидности, и въ концѣ-концовъ такое трансцендентально-психологическое разсмотрѣніе должно быть въ сущности совершено и чистой логикой, прежде чѣмъ она отдѣлитъ другъ отъ друга смыслъ и бытіе такъ, чтобы быть въ состояніи вполнѣ игнорировать актъ познанія и все вниманіе направить на не-дѣйствительный смыслъ. Безъ пониманія, посредствомъ котораго трансцендентный смыслъ постигается и включается въ психическое бытіе, чистая логика не могла бы пріобрѣсти матеріала для своего изслѣдованія, какъ быстро ни отвлекалась бы

она затѣмъ отъ этого акта пониманія. Такъ что о сущности этого пониманія теорія познанія должна во всякомъ случаѣ дать себѣ отчетъ. Такимъ образомъ и чистая логика, хотя бы и въ самой незначительной степени, занимается трансцендентально-психологическими изслѣдованіями даже прежде, чѣмъ она начинаетъ примѣнять свой собственный методъ.

Но это далеко еще не все. Если трансцендентально-психологическія разсужденія въ основныхъ мысляхъ играютъ въ началѣ чистой логики несущественную роль, то дѣло обстоитъ совсѣмъ иначе, когда теорія познанія обращается къ своимъ частнымъ проблемамъ. Конечно, цѣлью ея будетъ всегда выработка „чистаго“ логическаго состава цѣнности, но на пути, ведущемъ къ такой выработкѣ, она не можетъ игнорировать дѣйствительнаго акта познанія. Не всѣ формы мысли коренятся исключительно (verankern) въ трансцендентныхъ цѣнностяхъ, и чтобы отличить внѣвременную значимость отъ просто психическаго мышленія, нужно уже постоянно имѣть въ виду дѣйствительный актъ мышленія. Но и этого мало. Внѣвременная значимость можетъ быть найдена только во временныхъ образованіяхъ, и формулированное въ словахъ предложеніе недостаточно, если мы хотимъ знать что-либо не только о его смыслѣ вообще, какъ наиболѣе общей трансцендентной цѣнности, но также о расчлененіи и объ элементахъ этого смысла. Какъ только послѣдніе являются проблемой, мы должны даже остерегаться обращать вниманіе только на предложеніе, иначе мы попадемъ въ сомнительную зависимость отъ логически несущественныхъ формъ языка. Многообразіе, объединенное въ логическомъ смыслѣ въ то смысловое единство, о которомъ мы выше говорили, можетъ быть сознано только при разсмотрѣніи дѣйствительныхъ актовъ мышленія. Если, напримѣръ, говоря, что предложеніе высказываетъ что-либо о чемъ-либо, мы такимъ образомъ различаемъ „субъектъ“ и

„предикатъ“, то „высказываніе“ (Aussage), если даже отвлечься отъ его смысла, есть уже нѣчто большее, чѣмъ предложеніе. Оно есть психическій процессъ, на который должна обратить вниманіе теорія познанія. Точно также она не можетъ образовать понятія противорѣчія безъ „да“ и „нѣтъ“, а для этихъ понятій она должна, во всякомъ случаѣ, исходить изъ имманентнаго смысла сужденія, какъ утвержденія или отрицанія. Однако, безцѣльно нагромождать примѣры. Сказанное уже достаточно показываетъ, что, совершенно отвлекшись отъ дѣйствительнаго познанія, теорія познанія была бы въ значительной своей части пустымъ мѣстомъ. Матеріалъ для обработки своихъ спеціальныхъ проблемъ она можетъ добыть только путемъ анализа актовъ мышленія. Но этотъ анализъ не можетъ быть ни чисто-психологическимъ, ни также „феноменологическимъ“, ибо чистая наука о бытіи не обладала бы принципомъ выбора, который въ актахъ мышленія могъ бы отдѣлить существенные для логики элементы отъ несущественныхъ. Для установленія логической сущности мышленія трансцендентально-психологическое разсмотрѣніе незамѣнимо: только оно, уже съ самаго начала производя „petitio principii“, именно относя дѣйствительное мышленіе къ цѣнности истины, въ состояніи доставить тотъ существенный матеріалъ, на которомъ только и можно сознать различныя трансцендентныя цѣнности. Безъ этой petitio principii теорія познанія ни въ коемъ случаѣ не можетъ обойтись. Подобно всякой наукѣ, и она предполагаетъ истину вообще, все равно, идетъ ли она трансцендентально-психологическимъ или трансцендентально-логическимъ путемъ.

Общій принципъ такимъ образомъ достаточно выясненъ; мы не намѣрены становиться на сторону какого-нибудь одного изъ обоихъ путей, какъ единственно правомѣрнаго, и менѣе всего хотимъ мы отрицать большія преимущества трансцендентально-логическаго метода.

Должно идти не-психологическимъ путемъ, пока это только возможно, пока возможно на немъ движеніе впередъ. Однако, кромѣ систематической необходимости восполненія этого метода съ помощью трансцендентальной психологіи, необходимо не упускать изъ виду также и слѣдующаго. Большая часть того, что до сихъ поръ сдѣлано теоріей познанія, было найдено трансцендентально психологическимъ путемъ. Безъ попытки съ помощью анализа дѣйствительнаго познанія выявить изъ психическихъ процессовъ трансцендентныя цѣнности, придающія имъ предметное значеніе (Gegenständlichkeit), и найти отнесенность мышленія къ его предмету въ нѣкоемъ „правилѣ“, которому подчинено мышленіе, мы не имѣли бы современной теоріи познанія: методъ Канта въ существенномъ трансцендентально-психологическій. Поэтому то онъ, правда, подверженъ не только психологическимъ, но и метафизическимъ ложнымъ толкованіямъ, что и ставитъ предъ нами задачу выявить, именно у Канта, транцендентально логическое содержаніе во всей его чистотѣ. Постольку можно сказать, что трансцендентальная психологія большею частью слѣдуетъ только „буквѣ“, а не „духу“ Кантовой философіи. Но все же многое изъ лучшаго, что принесло намъ наше время, было создано людьми, стоящими въ сознательной связи съ трансцендентальной психологіей Канта, такъ что и теперь еще много цѣннаго можно найти въ трансцендентально-психологической оболочкѣ. Конечно, и независимо отъ Канта возникли цѣнныя мысли, въ особенности, для „чистой“ логики. Ученіе Bolzano о „предложеніи въ себѣ“, сколь бы ни были спорны отдѣльныя его частности, содержитъ въ себѣ вѣчное ядро, и Гуссерль на этой почвѣ построилъ интересную теорію. Но съ другой стороны именно Гуссерль показалъ, что и „чистая“ логика далеко не окончательнымъ образомъ сумѣла отграничиться отъ психологіи. Понятіе его „феноменологіи“ содержитъ

еще трудныя проблемы, и если Гуссерль говоритъ, что и трансцендентальная психологія есть психологія, то нужно прибавить:—и феноменологія есть трансцендентальная психологія, и только, какъ таковая, т. е. чрезъ логическое отнесеніе къ цѣнности, можетъ она создать что-либо. Независимо отъ этого, мыслямъ, идущимъ отъ Bolzano, недостаетъ понятія теоретической цѣнности. Bolzano знаетъ, что истина не есть дѣйствительность. Но этимъ отрицательнымъ взглядомъ, если оставить въ сторонѣ массу интересныхъ деталей, и ограничивается все его ученіе, и тщетно также у послѣдователей Bolzano будемъ мы искать необходимаго положительнаго восполненія его теоріи. Что представляетъ собою это недѣйствительное,—рѣшеніе этого вопроса, основного для понятія чистой логики, выросло какъ разъ на почвѣ Кантовой трансцендентальной психологіи.

Такъ, даже бѣглый взглядъ на историческое развитіе прежней и современной теоріи познанія показываетъ, что нельзя стать на сторону какого-либо одного изъ обоихъ методовъ, если только мы желаемъ удержать все цѣнное, созданное до сихъ поръ, но что нужно учиться у обоихъ методовъ. Трансцендентальная психологія можетъ научиться у чистой логики тому, какъ надо остерегаться психологизма и метафизики въ теоріи познанія. А чистая логика, именно чрезъ изученіе трансцендентально-психологическихъ изслѣдованій, приходитъ къ сознанію того, что сверхъэмпирическое царство логическаго или сфера теоретически „идеальнаго“ можетъ, въ противоложность реальному, пониматься только, какъ міръ теоретическихъ цѣнностей, что поэтому теорія познанія должна быть „критикой разума“, т. е. наукой, задающейся вопросомъ не о бытіи, а о смыслѣ, не о фактѣ, а о значимости, не о дѣйствительности, а о цѣнностяхъ, т. е., короче говоря, вмѣстѣ съ Кантомъ, ставящей не quaestio facti, a quaestio juris.

Перев. подъ редакц. *С. О. Гессена.*

Т. Райновъ.

Гносеологія Лотце.

I. Предварительныя замѣчанія.

1. Общій характеръ гносеологіи Лотце.

По своимъ преобладающимъ симпатіямъ и интересамъ Лотце скорѣе метафизикъ, чѣмъ гносеологъ. Въ его философіи гносеологія всегда занимала служебное мѣсто, и онъ не видѣлъ смысла въ иномъ положеніи дѣла. Этотъ служебный характеръ гносеологіи Лотце получилъ двоякую „постановку“ въ разные періоды его философской дѣятельности. Въ періодъ отъ 40-хъ до 60-хъ гг. XIX в., когда ему приходилось защищать свою метафизику отъ враждебныхъ ей матеріалистическихъ теченій, онъ видѣлъ въ гносеологіи хорошо испытанное,—еще Кантомъ,—оборонительное оружіе противъ матеріализма. Позднѣе, въ періодъ отъ 60 до 80-го, примѣрно, года, когда спала волна аггрессивнаго матеріализма, Лотце использовалъ гносеологію, какъ введеніе въ свою метафизику. Отдѣльныхъ сочиненій, посвященныхъ гносеологіи, Лотце не оставилъ. Но послѣдняя книга его „Логики“ („System der Philosophie, Erster Band. Logik“, 1874) представляетъ довольно полное изложеніе его гносеологическихъ воззрѣній. Гносеологическимъ духомъ, впрочемъ, проникнута вся „Логика“ и многія страницы „Метафизики“ („System d. Ph., Zweiter Band Metaphysik“ 1879). Много гносеологическаго матеріала находится и въ „Микрокосмѣ“ (ссылки относятся къ 1-му изд.).

2. Методъ гносеологическаго построенія у Лотце.

Теорію знанія, говоря принципіально, можно строить аналитически или синтетически. Если гносеологъ начинаетъ теорію знанія съ основополагающей установки познавательной наличности; если онъ ставитъ себѣ задачей не судить знаніе, а просто опредѣлить его, прислушиваясь къ его собственному голосу, прослѣживая направленіе и группировки тѣхъ основныхъ систематическихъ линій, которыми опредѣляется структура и внутреннія тенденціи знанія, какъ такового; если онъ при этомъ не употребляетъ ни одного извнѣ привносимаго понятія иначе, чѣмъ въ совершенно-условномъ и временно-допускаемомъ смыслѣ такъ, чтобы оно играло вспомогательную, а не конституивную роль и не предрѣшало бы необходимымъ образомъ ни направленія, ни результатовъ гносеологическаго изслѣдованія; если всѣ эти условія соблюдены, то методъ гносеологическаго построенія мы будемъ называть аналитическимъ. Слово „анализъ“ очень многозначно, и обыкновенно съ нимъ соединяется мысль, что „анализировать“ не значитъ „теоретизировать“. Однако, въ настоящемъ, по крайней мѣрѣ, случаѣ мы исключаемъ это значеніе слова. Анализировать—значитъ, тоже построять теорію знанія, такъ что не по признаку отсутствія теоріи отличается аналитическая теорія знанія отъ синтетической, а по признаку способа построенія этой теоріи. Въ случаѣ аналитической теоріи должны быть соблюдены перечисленныя условія, смыслъ которыхъ, въ общемъ, выражаетъ „безпредпосылочность“ при построеніи гносеологіи. Абсолютная безпредпосылочность недостижима, ибо уже „называніе“ есть теорія, нуждающаяся въ предпосылкахъ, не говоря о болѣе сложныхъ формахъ теоретическаго мышленія. Рѣчь можетъ идти лишь объ относительной безпредпосылочности—въ томъ именно смыслѣ,

чтобы неизбѣжныя предпосылки осознавались и принимались только условно, съ постоянной готовностью отрѣшиться отъ нихъ. Синтетическія теоріи знанія, напротивъ, суть теоріи предпосылочнаго рода. Онѣ удовлетворяютъ условіямъ, обратнымъ тѣмъ, которыя характерны для аналитическихъ теорій знанія. Гносеологъ начинаетъ не съ самаго знанія, а съ предрѣшающаго подведенія знанія подъ какую-либо общую категорію. Изслѣдованіе онъ ведетъ, повинуясь столько же голосу и особенностямъ знанія, сколько и требованіямъ этой категоріи или вытекающихъ изъ нея слѣдствій. Понятія, которыя онъ при этомъ необходимо привноситъ со стороны, играютъ для него абсолютно-самостоятельную роль, такъ что неизбѣжныя предпосылки догматически и основополагающимъ образомъ закладываются въ самыя основы теоріи знанія. Эти методы гносеологическаго построенія—общія схемы. Можетъ быть, ни одна изъ существующихъ теорій знанія не подойдетъ вполнѣ подъ какую-нибудь одну изъ нихъ. Но при всемъ этомъ схемы эти выражаютъ очень характерно нѣкоторую идеальную полярность, намѣчая тѣ направленія, въ сторону которыхъ болѣе или менѣе рѣшительно и законченно развиваются различныя гносеологіи. Что касается гносеологіи Лотце, то, взятая въ томъ, не вполнѣ расчлененномъ еще видѣ, въ какомъ мы находимъ ее въ сочиненіяхъ Лотце, она столь же аналитична, сколь и синтетична. При этомъ Лотце не пытается проводить послѣдовательно одинъ методъ, а сплетаетъ его обычно съ другимъ. Въ этомъ мы будемъ часто убѣждаться въ дальнѣйшемъ, и мы увидимъ, что въ дѣйствительности эта двойственность метода приводитъ у Лотце къ двумъ гносеологіямъ. Самъ онъ не различалъ ихъ, и ему казалось, что его построеніе проникнуто однимъ духомъ. Что это

далеко не такъ, что, напротивъ, въ его гносеологіи все время борются два враждебныхъ „духа“, это съ полной ясностью обнаружится въ дальнѣйшемъ. Именно двойственность, неумышленно для Лотце проникнувшая въ его теорію, приводитъ косвенно къ одному результату, на который намъ здѣсь нужно указать голословно, доказательство же его придется отложить до конца нашей статьи. Мы говорили выше, что въ своемъ окончательномъ видѣ гносеологія Лотце есть введеніе въ его метафизику. Теперь мы внесемъ поправку и скажемъ: одно теченіе его теоріи знанія и въ самомъ дѣлѣ остается такимъ введеніемъ, тогда какъ другое, хотя и обладающее параллельными отзвуками въ метафизикѣ, выходитъ за ея предѣлы и являетъ совершенно самостоятельную гносеологію. Синтетическимъ методомъ Лотце пользовался при построеніи перваго ученія, аналитическимъ — второго, причемъ, конечно, рѣчь здѣсь идетъ не объ абсолютной чистотѣ метода, а о его преобладающихъ тенденціяхъ.

II. Два основныхъ вопроса гносеологіи Лотце.

1. Перечень этихъ вопросовъ.

По содержанію гносеологія Лотце довольно сложна и подчасъ изобилуетъ очень тонкими оттѣнками. Только въ исчерпывающемъ изложеніи можно дать объ этой сложности и оттѣнкахъ адэкватное представленіе. Здѣсь же мы ограничимся изложеніемъ и пояснительнымъ анализомъ двухъ гносеологическихъ вопросовъ, которые и вообще, и съ точки зрѣнія Лотце являются основными для всякой гносеологіи. Теорія знанія, какъ полагаетъ Лотце, должна рѣшить, что такое разумъ или знаніе, какъ оно возможно и, наконецъ, какъ далеко оно простирается. Слѣдовательно, намъ нужно было-бы поставить и освѣтить три такихъ вопроса: 1⁰ о сущности знанія; 2⁰ о

возможности знанія и 3° о границахъ знанія. Въ настоящей статьѣ мы ограничимся разсмотрѣніемъ первыхъ двухъ вопросовъ.

2. О сущности знанія.

Свою теорію знанія въ разсматриваемой плоскости Лотце начинаетъ строить по синтетическому методу. Вмѣсто того, чтобы — какъ этого требуетъ аналитическій методъ—подвергнуть изслѣдованію фактъ знанія, какъ такового, онъ просто декретируетъ такой тезисъ: знаніе есть отношеніе между субъектомъ и объектомъ, т. е., въ сущности, отношеніе между двумя раздѣльными вещами. Поэтому нужно рѣшить общій вопросъ о природѣ такого отношенія вообще, независимо отъ того, что является „терминами“ этого отношенія—такія ли вещи, какъ субъектъ и объектъ, или какія-либо другія. Легко убѣдиться въ томъ, что этотъ тезисъ и связанное съ нимъ обобщеніе вопроса предполагаетъ двѣ слѣдующія предпосылки, на которыя Лотце, впрочемъ, не указываетъ, либо потому, что вовсе не замѣчаетъ ихъ, либо же потому, что онѣ казались ему истинами самоочевидными. Первая предпосылка гласитъ: субъектъ и объектъ суть вещи. Вторая же—между субъектомъ и объектомъ дѣйствительно существуетъ то же самое отношеніе, что и между любой парой вещей. Если принять эти предпосылки—и только при этомъ условіи,—становится понятнымъ и даже необходимымъ тотъ тезисъ, съ декретированія котораго начинаетъ Лотце. Дѣйствительно, если субъектъ и объектъ суть вещи, а знаніе есть только особый родъ отношенія между ними, то вполнѣ законно подвести проблему знанія подъ болѣе общую проблему отношенія. А эта проблема принадлежитъ, по мнѣнію Лотце, къ числу метафизическихъ. Подойдя къ ней въ „Логикѣ“, онъ отсылаетъ насъ за ея рѣшеніемъ къ своей „Метафизикѣ“, гдѣ это рѣшеніе и дано. Такимъ образомъ, мы ви-

димъ, что первые же шаги гносеологическаго изслѣдованія приводятъ Лотце къ необходимости обосновать теорію знанія на метафизикѣ. Только при такомъ положеніи дѣла и способна затѣмъ гносеологія сыграть роль введенія въ метафизику. Итакъ, мы должны рѣшить метафизическую проблему о природѣ отношенія между двумя раздѣльно-существующими вещами. Отношеніе мы мыслимъ, какъ нѣкоторое „между“ (zwischen), какъ бы протянутое между вещами и соединяющее ихъ. Однако, мы легко усматриваемъ, что это „между“ само по себѣ не составляетъ реальной природы отношенія, а есть только способъ мыслить реальное отношеніе, когда оно на-лицо. Само же отношеніе есть нѣчто большее, чѣмъ такое абстрактное „между“. Реально отношеніе состоитъ во взаимодѣйствіи соотнесенныхъ вещей. Это взаимодѣйствіе только поверхностно схватывается въ понятіи „между“. По основаніямъ, которыхъ мы здѣсь не будемъ касаться, Лотце рѣшаетъ проблему реальнаго отношенія или взаимодѣйствія двояко. Оба эти рѣшенія носятъ метафизическій характеръ, и можно было бы безъ труда показать, что оба же они связаны тѣснѣйшимъ образомъ съ основными моментами метафизики Лотце. Одно изъ нихъ, вслѣдъ за Лотце, мы обозначимъ, какъ окказіоналистическое пониманіе взаимодѣйствія, другое же—какъ метафизическо-монистическое. Согласно первому, которое Лотце выдавалъ—безъ всякихъ основаній—за „методологическое предвареніе“ метафизическаго пониманія, никакого взаимодѣйствія не существуетъ, а вещи только измѣняются такъ, какъ будто между ними есть взаимодѣйствіе. При этомъ вещи замкнуты въ себѣ и совершенно самостоятельны. Согласно метафизически-монистическому пониманію, взаимодѣйствіе происходитъ реально. Условіемъ этой реальности является сліяніе всѣхъ вещей воедино,

т. е. совершенное исключеніе существованія отдѣльныхъ вещей. Слившись воедино и образовавъ нѣчто единое, вещи оказываются способными къ взаимодѣйствію. Это взаимодѣйствіе есть въ дѣйствительности внутреннее, „имманентное“ дѣйствіе внутри всеохватывающаго мірового единства. Оно дѣйствуетъ только въ себѣ, на себя и для себя. О томъ, какъ это происходитъ, мы судить не можемъ. Но мы способны пережить въ себѣ это имманентное дѣйствіе или взаимодѣйствіе „отдѣльныхъ“ сторонъ нашего цѣлостнаго духа. Міровое единство есть такой же духъ, только безконечно-мощный и совершенный: это—Богъ. Итакъ, метафизика Лотце даетъ намъ два опредѣленія взаимодѣйствія или, что то же, реальнаго отношенія. Мы видѣли, что, по Лотце, знаніе есть взаимодѣйствіе между субъектомъ и объектомъ. О какомъ же именно взаимодѣйствіи здѣсь идетъ рѣчь: о мнимомъ ли взаимодѣйствіи, о чемъ говоритъ окказіоналистическое пониманіе, или о дѣйствительномъ, какъ его рисуетъ метафизическо-монистическое пониманіе? Такъ какъ самъ Лотце не догадывается поставить этотъ вопросъ, хотя его важность самоочевидна, то мы сперва приведемъ его разсужденія о сущности познавательнаго взаимодѣйствія, а потомъ попытаемся выяснить, какому изъ двухъ, другъ друга исключающихъ, понятій взаимодѣйствія отвѣчаетъ понятіе познавательнаго взаимодѣйствія. Метафизика, говоритъ Лотце, учитъ насъ, что между двумя самостоятельными вещами не можетъ происходить взаимодѣйствія. Если же оно существуетъ, то либо вещи не самостоятельны, а другъ съ другомъ слиты, либо взаимодѣйствіе только мнимое, кажущееся. Но субъектъ и объектъ суть вещи, стоящія внѣ другъ друга; объектъ трансцендентенъ субъекту—и наоборотъ. Изъ объекта ничто не проникаетъ въ субъектъ, такъ что послѣдній ничего не знаетъ о первомъ. Лотце не обсуждаетъ спе-

ціально вопроса, извѣстно ли субъекту, по крайней мѣрѣ, существованіе объекта, какъ таковое, если не родъ этого существованія. Но изъ послѣдующаго хода разсужденія явствуетъ, что субъектъ съ увѣренностью можетъ утверждать существованіе объектовъ. На чемъ же основывается эта увѣренность? Если объектъ остается по ту сторону субъекта и обратно, то все же между субъектомъ и объектомъ существуетъ отношеніе аффицированія субъекта объектомъ. Лотце не называетъ это отношеніе такимъ образомъ, но ясно, что о немъ онъ только и говоритъ. Въ самомъ дѣлѣ, объекты, хотя и трансцендентные субъекту, служатъ для послѣдняго поводами къ самодѣятельности, самообнаруженію, самопроявленію. Смотря по тому, вступитъ ли онъ въ такое отношеніе „повода“ съ объектомъ А, или объектомъ В, или объектомъ С и т. д., онъ раскроетъ себя различнымъ образомъ, выявитъ различныя свои стороны. Правда, эти стороны характеризуютъ только его, но ничего не говорятъ ему объ объектѣ; однако, изъ того, что его самодѣятельность должна быть пробуждена, субъектъ заключаетъ, что внѣ его есть объекты, о которыхъ онъ, впрочемъ, ничего сверхъ этого не знаетъ. Мы видимъ, что это и есть „аффицированіе“ въ томъ смыслѣ, въ какомъ это понятіе встрѣчается иногда у Канта, за которымъ здѣсь, очевидно, идетъ и Лотце. Благодаря этому аффицированію, передъ субъектомъ встаютъ его собственныя состоянія. Лотце называетъ ихъ представленіями. И онъ утверждаетъ, что единственный источникъ и матеріалъ знанія—это представленія. Объекты же не входятъ никогда въ составъ этого матеріала: они суть непознаваемыя вещи въ себѣ. (S_I 513—514, 518—519, 491—492, 499; S_{II} 182—183).—Теперь разсмотримъ, какому изъ двухъ понятій взаимодѣйствія отвѣчаетъ это разсужденіе о познавательномъ взаимодѣй-

ствіи. Подчеркиваніе мнимости этого послѣдняго, повидимому, свидѣтельствуетъ о томъ, что въ знаніи можно говорить о взаимодѣйствіи только въ окказіоналистическомъ смыслѣ. Вѣдь въ этомъ именно смыслѣ взаимодѣйствіе имѣетъ не подлинный, а мнимый характеръ. Легко убѣдиться также, что Лотце должен былъ использовать въ примѣненіи къ знанію какъ разъ условно-окказіоналистическое понятіе взаимодѣйствія. Это понятіе своей предпосылкой имѣетъ плюрализмъ, допущеніе множественности вещей. А въ настоящемъ случаѣ Лотце дѣлаетъ это именно допущеніе, принимая, что субъектъ существуетъ внѣ объекта, при чемъ объектовъ, противостоящихъ субъекту, много (A, B. C...). Но въ этомъ пониманіи взаимодѣйствія Лотце здѣсь не идетъ послѣдовательно до конца. Буквальный и точный смыслъ окказіонализма тотъ, что никакого взаимодѣйствія, собственно, нѣтъ, а что явленіе, принимаемое нами за взаимодѣйствіе, есть чистая иллюзія. Если бы Лотце не уклонился отъ этого вывода, онъ былъ бы поставленъ въ необходимость отрицать возможность метафизики — вообще и своей, въ частности. Въ самомъ дѣлѣ, если познавательное взаимодѣйствіе есть иллюзія, ибо таково всякое взаимодѣйствіе, то и метафизика, какъ знаніе о томъ, что существуетъ „въ себѣ“, независимо отъ субъекта и его представленій, есть тоже иллюзія. Такія перспективы, конечно, не могли входить въ планы Лотце, который, едва приступивъ къ теоріи знанія, отсылаетъ уже насъ къ метафизикѣ и которому философія безъ метафизики казалась психологически и принципіально непріемлемой. И вотъ онъ, незамѣтно для себя, но въ полномъ соотвѣтствіи съ будущимъ построеніемъ матафизики сворачиваетъ съ колеи окказіонализма и становится на путь, промежуточный между окказіоналистическимъ и тѣмъ пониманіемъ взаимодѣйствія, которое онъ счи-

таетъ собственно метафизическимъ. Этотъ поворотъ обнаруживается уже въ только что приведенномъ разсужденіи Лотце объ аффицированіи. Съ окказіоналистической точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи о реальномъ аффицированіи, оно есть иллюзія, которой отвѣчаетъ только такая „правда“: случайно происходятъ извѣстныя совпаденія между измѣненіями субъекта и объектовъ. Слѣдовательно, утвержденіе, что объекты аффицируютъ субъектъ, приходя съ нимъ въ соприкосновеніе, противорѣчитъ окказіонализму и означаетъ уступку метафизическому понятію о реальности взаимодѣйствія. Только уступка эта нѣсколько замаскирована категорическими оговорками, что объектъ всегда остается по ту сторону субъекта. Еще бо̀льшій уклонъ въ сторону метафизическаго пониманія взаимодѣйствія обнаруживается въ дальнѣйшемъ. Итакъ, объекты, какъ таковые, или вещи въ себѣ не даны знанію. Его единственный матеріалъ — представленія субъекта. Не явствуетъ ли отсюда, спрашиваетъ Лотце, правомѣрность скептицизма, и отвѣчаетъ на этотъ вопросъ отрицательно. Скептицизмъ противорѣчитъ своимъ собственнымъ основоположеніямъ, такъ что уже въ силу только этого онъ несостоятеленъ. Но онъ не выдерживаетъ критики еще съ другой, болѣе важной стороны. Дѣло въ томъ, что всякій скептицизмъ сомнѣвается въ достовѣрности нашего знанія, но съ такимъ сомнѣніемъ онъ обыкновенно соединяетъ увѣренность въ томъ, что какое-либо другое, не наше, знаніе могло бы быть достовѣрнымъ,— напр., ангельское. Но въ этомъ именно и заблуждается скептицизмъ, и корень его ошибки въ томъ, что онъ не отдаетъ себѣ отчета, что такое знаніе и чего можно требовать отъ него, согласно его понятію. Если бы скептицизмъ задался такимъ вопросомъ, онъ убѣдился бы, что знаніе, по самому существу своему, подчинено

такому правилу: знаніе, составляемое нами, кто бы ни были эти „мы“—люди, ангелы,—есть всегда знаніе о вещахъ въ томъ ихъ видѣ, въ какомъ онѣ являются намъ, и при томъ являются не тогда, когда мы не „смотримъ“ на нихъ, а какъ разъ тогда, когда мы „видимъ“ ихъ. Требовать отъ знанія, чтобы оно показывало намъ вещи „въ себѣ“, а не для него, не въ томъ видѣ, какимъ онѣ „выглядятъ“ для знанія, это значитъ требовать знанія безъ познаванія: требованіе противорѣчивое. Ангелы, какъ и люди, знаютъ вещи такими, какими онѣ могутъ быть для нихъ. (SI 484—85; SII 182). Это опроверженіе скептицизма задумано интересно. Судя по тому, что Лотце приводитъ его въ защиту достовѣрности нашего знанія изъ представленій, его надо понимать слѣдующимъ образомъ. Знаніе есть взаимодѣйствіе. Но взаимодѣйствіе необходимо характеризуетъ взаимодѣйствующія вещи въ томъ ихъ „аспектѣ“, какимъ онѣ обращены другъ къ другу при взаимодѣйствіи, и въ той окраскѣ, которая исходитъ отъ одной вещи столько же, сколько и отъ другой. Взаимодѣйствіе субъекта и объекта, называемое знаніемъ, рисуетъ объекты въ видѣ представленій, чье содержаніе и окраска всецѣло опредѣляются не только ими самими, но также и субъектомъ, въ которомъ они своеобразно преломляются. У ангеловъ это преломленіе нѣсколько иное, чѣмъ у насъ, но преломленіе есть въ обоихъ случаяхъ. Его необходимость составляетъ не недостатокъ, а простое свойство всякаго знанія, въ томъ числѣ и нашего. Поэтому оно достовѣрно, его содержаніе—объективно, и сомнѣніе скептицизма необоснованно. Ясно, что, понятое такимъ образомъ, опроверженіе скептицизма предполагаетъ реальность взаимодѣйствія, слѣдовательно, исходитъ не изъ окказіоналистическаго, а метафизическаго понятія взаимодѣйствія. Выше мы говорили, что уклонъ въ сторону этого понятія

подсказанъ былъ нашему философу необходимостью защитить правомѣрность метафизики. Это еще лучше видно въ настоящемъ случаѣ. Конечно, Лотце никогда не сталъ бы утверждать, что ангелы не обладаютъ метафизическимъ знаніемъ. Приведенное разсужденіе показываетъ, что, способное къ метафизикѣ, высшее знаніе по существу не отличается отъ нашего, откуда слѣдуетъ, что и намъ доступна метафизика. Таковъ подлинный, но не обнаруженный мотивъ разсмотрѣннаго опроверженія скептицизма. Изъ опроверженія скептицизма, по мнѣнію Лотце, слѣдуетъ, что знаніе достовѣрно, независимо отъ того, существуетъ ли трансцендентный нашимъ представленіямъ міръ вещей въ себѣ и каковъ онъ: какъ бы ни обстояло съ нимъ дѣло, мы имѣемъ дѣло только съ нашими представленіями и мыслями о нихъ. Въ представленіи же, а также и въ нашихъ мысляхъ о немъ, нужно различать двѣ стороны: субъективную и объективную. Представленіе есть состояніе, психическое переживаніе субъекта. Оно протекаетъ во времени и видоизмѣняется отъ индивида къ индивиду. Это — свойства субъективной стороны представленія. Объективная же сторона представленія—его содержаніе. Содержаніе представленія совершенно иного порядка, чѣмъ процессъ или переживаніе представленія, процессъ представливанія. Представленіе желтаго — это актъ представливанія, нѣчто субъективное. Само желтое—содержаніе представленія, нѣчто объективное. Представленіе треугольника—субъективный процессъ представливанія. Самъ треугольникъ—объективное содержаніе представленія. Кто смѣшиваетъ субъективную сторону представленія съ его объективной стороной, тотъ обязанъ утверждать, что представленіе желтаго—желто, представленіе треугольника — треугольно, т. е. утверждать явную безсмыслицу. (SI 500, 540—541). Содержаніе

(Inhalt) представленія никогда не зависитъ отъ индивидуальнаго произвола. Оно съ одинаковой силой навязывается разнымъ индивидамъ, и каждому въ отдѣльности оно противостоитъ, какъ самодовлѣющее и самозаконное царство. Существенная особенность содержанія, помимо сказаннаго, въ томъ, что оно обладаетъ значимостью (Gültigkeit). Мы еще вернемся дальше къ этой характеристикѣ, здѣсь же обратимъ вниманіе лишь на то, что именно значимость представленій дѣйствительно позволяетъ намъ, по Лотце, отрѣшиться отъ понятія о трансцендентномъ мірѣ: и независимо отъ этого міра представленія обладаютъ для насъ значеніемъ, навязывающимся намъ, хотимъ ли мы того, или нѣтъ. Въ концѣ-концовъ, совершенно неважно, называть ли эти содержанія содержаніями представленій или вещами въ себѣ. Ибо, съ одной стороны, эти содержанія такъ богаты и разнообразны, что знаніе, исходящее изъ нихъ, не нуждается больше ни въ какомъ другомъ источникѣ. Съ другой же стороны,—почему бы ихъ не считать и вещами въ себѣ, разъ содержанія эти — все, что̀ намъ дано и что̀ намъ мо̀жетъ быть дано (SI 481, 500, 514—515). Изъ всего этого слѣдуетъ, дѣйствительно, полная независимость знанія отъ предложенія о бытіи вещей въ себѣ. Но Лотце заблуждался, думая, что вышеприведенное опроверженіе скептицизма и все, что имъ до сихъ поръ вообще сказано о знаніи, ведетъ къ такому слѣдствію. Слѣдствіе это вытекаетъ изъ другихъ основаній. Опредѣленіе знанія, какъ взаимодѣйствія, роль вещей въ себѣ въ этомъ взаимодѣйствіи, опроверженіе скептицизма и обоснованіе возможности метафизики—все получено по методу синтетическаго построенія, полно предпосылокъ и совершенно догматично. Безъ всякихъ доказательствъ знаніе, еще вовсе не изслѣдованное, подводится подъ понятіе взаимодѣйствія, теорія знанія возводится къ метафизикѣ, эта

послѣдняя оправдываетъ себя сама и опровергаетъ сомнѣнія въ правомѣрности такого оправданія. Теорія знанія, которая вытекала бы отсюда и продолжала бы метафизическую струю все дальше и дальше, могла бы привести Лотце къ утвержденію, что знаніе изъ представленій достовѣрно, что существованіе вещей въ себѣ для такого знанія безразлично и что, пожалуй, содержаніе представленія и есть вещь въ себѣ, такъ что положительное знаніе, ограничивающееся этими содержаніями, есть, собственно, все возможное знаніе, а рядомъ съ нимъ не можетъ быть уже никакого другого знанія? Вѣдь эти утвержденія, частью прямо высказываемыя Лотце, частью долженствующія быть высказанными, если бы онъ захотѣлъ или смогъ быть послѣдовательнымъ,—утвержденія эти обращены противъ метафизики. Они и получены совершенно независимо отъ метафизики, метафизическаго понятія взаимодѣйствія и знанія, какъ взаимодѣйствія. Лотце попросту взялъ „представленіе“, подвергнулъ его анализу, нашелъ въ немъ двѣ стороны, описалъ ихъ такъ, какъ нашелъ и какими нашелъ, и кончилъ тѣмъ, что поставилъ на абсолютную высоту объективность содержаній представленій, а къ вещамъ въ себѣ отнесся съ пренебреженіемъ, менѣе всего оправдываемымъ тѣмъ вниманіемъ, какое онъ оказывалъ имъ до того. Такимъ образомъ, и по содержанію своему, и по методу изслѣдованія только что разсмотрѣнный апоѳеозъ представленій рѣшительно расходится съ ранѣе приведенными гносеологическими экскурсами Лотце въ метафизику. Здѣсь нѣтъ непрерывнаго перехода, а рѣзкій разрывъ и попытка строить теорію знанія по новому—аналитическому—методу. Различеніе субъективной и объективной сторонъ „представленія“ есть первый камень въ новомъ зданіи. Построеніе этого зданія продолжается, когда Лотце пе-

реходитъ къ такому же различенію двухъ „сторонъ“ въ тѣхъ „мысляхъ“ о представленіи, которыя называются сужденіями. Сужденіе есть мысль о значимости, или не-значимости содержанія представленія. Эта значимость сужденія, которую нужно отличать отъ акта или переживанія сужденія, разсматривается у Лотце далеко не одинаково въ разныхъ случаяхъ. Если держаться одной лишь гносеологіи Лотце, то приходится рѣзко отличить два истолкованія значимости. Одно можно обозначить, какъ объективно-логическое. Другое—какъ нормативно-логическое. Лотце пытался связать эти различныя интерпретаціи другъ съ другомъ. Но мы изложимъ ихъ отдѣльно и затѣмъ покажемъ, что эта попытка не увѣнчалась успѣхомъ. Начнемъ съ опредѣленія значимости въ объективно-логическомъ смыслѣ. Въ этой связи значимость (принадлежащая, впрочемъ, какъ сужденіямъ, такъ и понятіямъ) есть особый видъ дѣйствительности, рядомъ съ тремя другими видами. Эти послѣдніе суть: бытіе, стояніе въ отношеніяхъ и бываніе. Сужденія не обладаютъ бытіемъ, не суть они и отношенія. Бываніе же имъ присуще въ томъ смыслѣ, что одна изъ сторонъ сужденія есть актъ, процессъ. Но это—субъективная сторона сужденія. Значимость же есть сущность объективной стороны сужденія, она обладаетъ объективностью (SI 499—501). Въ двухъ отношеніяхъ принадлежитъ ей эта объективность. Съ одной стороны она означаетъ независимость, отрѣшенность значимости отъ фактическаго существованія и высказанности сужденія. Сужденія обладаютъ значимостью независимо отъ того, признаютъ ли ее за сужденіями судящіе субъекты, и даже независимо отъ того, существуютъ ли эти субъекты. Съ другой стороны—и это болѣе положительная характеристика—объективность присуща значимости въ томъ смыслѣ, что эта значимость, не завися отъ насъ, имѣетъ

силу не только для насъ, но также и для вещей, къ которымъ относится знаніе. Законы, которые мы приписываемъ вещамъ, и вообще сужденія, высказываемыя о послѣднихъ, отвѣчаютъ вещамъ, оправдываются ими (Si 503, 536—37, 545, 557—8 и др.). Это оправдываніе и даетъ намъ право говорить объ объективномъ характерѣ значимости. Такое объективно-логическое пониманіе значимости сужденій и понятій—общее, знанія—Лотце пытается провести черезъ все ученіе о понятіяхъ, сужденіяхъ и умозаключеніяхъ. Мы приведемъ здѣсь только одинъ примѣръ этой попытки — именно, то рѣшеніе, какое Лотце даетъ старому спору номинализма и реализма въ ученіи о понятіяхъ. Номинализмъ отказывается видѣть въ понятіяхъ реальность и думаетъ, что слово исчерпываетъ сущность понятія. Реализмъ, напротивъ, отказывается видѣть въ словесномъ обозначеніи сущность понятія и приписываетъ послѣднему реальность. Оба эти ученія правы въ своихъ отрицаніяхъ, но ошибаются въ своихъ утвержденіяхъ. Вѣрно то, что понятія лишены реальности, и постольку правъ номинализмъ. Но вѣрно и то, что понятіе не совпадаетъ со своимъ обозначеніемъ, такъ что въ этомъ—доля истинности реализма. Но полная правда лежитъ въ томъ, въ чемъ эти отрицанія примиряются и возвышаются до синтеза. Такимъ, рѣшающимъ споръ, моментомъ является понятіе объективно-логической значимости. Понятія обладаютъ значимостью, а такъ какъ значимости нельзя приписать реальность въ томъ же смыслѣ, что̀ бытію и бываніе, то правъ номинализмъ, отрицая за понятіями реальность. Но, съ другой стороны, реализмъ тоже правъ въ свѣтѣ объективно-логическаго пониманія значимости, ибо значимость, какъ мы видѣли, принадлежитъ понятію, хотя бы и не высказанному, откуда слѣдуетъ, что словесное обозначеніе понятія отличается отъ понятія и далеко не есть его сущ-

ность (см. вообще Si 538—557). Понятіе всегда выражаетъ всеобщность. И хотя реально существуютъ только отдѣльныя, индивидуальныя вещи, нельзя все же сказать, что въ ихъ составѣ нѣтъ момента всеобщности. Этотъ моментъ присутствуетъ, но только природа его не такова же, какова природа отдѣльныхъ вещей. Онъ присутствуетъ среди нихъ въ томъ смыслѣ, что общія сужденія и понятія о вещахъ обладаютъ объективно-логическою значимостью, т. е. не зависятъ отъ нашего произвола и оправдываются вещами. Иначе говоря, общіе элементы присутствуютъ въ составѣ бытія, какъ нѣчто идеальное, какъ чистая значимость (Si 547). Идеальный характеръ значимости и ея свойства вообще впервые осозналъ въ должной степени Платонъ. Лотце утверждаетъ это не только въ томъ смыслѣ, что ученіе о значимости логическаго можетъ быть исторически возведено къ нѣкоторымъ сторонамъ платоновскаго ученія объ идеяхъ, а въ томъ смыслѣ, что оно почти цѣликомъ уже находится у Платона и даже совпадаетъ съ этимъ ученіемъ, составляя его подлинный духъ. Лотце находитъ, что распространенное представленіе объ этомъ ученіи невѣрно. Невѣрно, что идеи Платона суть всего лишь гипостазированныя общія понятія, что Платонъ просто и грубо приписалъ идеямъ реальное существованіе. Съ филологической точки зрѣнія это, можетъ быть, и такъ: Платонъ употребляетъ и по отношенію къ идеямъ, и по отношенію къ вещамъ одно и то же слово, которое у грековъ означало существованіе вообще. Но слово это у Платона имѣетъ разныя значенія, смотря по тому, идетъ ли рѣчь объ идеяхъ, или объ отдѣльно существующихъ вещахъ. По отношенію къ первымъ существованіе совпадаетъ со значимостью. По отношенію къ послѣднимъ, существованіе есть то, что мы, т. е. Лотце, называемъ бытіемъ. Итакъ

„идея" это—объективно-логическая значимость. Этой послѣдней можно приписать почти все то, что Платонъ говорилъ объ идеяхъ. Во-первыхъ, вѣчность въ смыслѣ вознесенности надъ смѣняющимся потокомъ реальныхъ вещей, погруженныхъ въ стихію времени. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что идеи пребываютъ въ нѣкоторомъ надъ-небесномъ, лишь умопостигаемомъ, чувственно же несуществующемъ мѣстѣ, какъ выражался Платонъ (Si 504). Эту вѣчность логическаго можно иллюстрировать, вслѣдъ за Лотце, на примѣрѣ умозаключенія. Въ умозаключеніяхъ мы имѣемъ дѣло со слѣдованіемъ, только слѣдованіе это дано не во времени. Изъ двухъ данныхъ посылокъ мы съ необходимостью выводимъ заключеніе. Не слѣдуетъ, однако, думать, что это мы впервые создали этотъ выводъ: мы лишь сознали, осознали его, а онъ пребывалъ въ посылкахъ и до насъ, такъ же, какъ будетъ пребывать и послѣ насъ. Слѣдованіе здѣсь дано внѣ времени, потому что имѣетъ силу для всякаго времени. Опредѣленное же время играетъ роль только при нашемъ психическомъ осознаніи этого вѣчнаго слѣдованія. Конечно, „слѣдованіе" въ вѣчности не есть слѣдованіе въ буквальномъ смыслѣ, т. е. процессъ, смѣна: это всего лишь объективное значеніе, которое сообщаетъ логичность, правомѣрность любому фактическому „слѣдованію", осознаваемому уже во времени (Si 555). Кромѣ вѣчности, значимость, подобно идеямъ Платона, характеризуется, во-вторыхъ, также всеобщностью и необходимостью. Эти опредѣленія принадлежатъ логическому непосредственно, ихъ оно ни откуда не получаетъ, ни изъ чего не выводитъ. Мы непосредственно, безъ помощи логическихъ соображеній и доказательствъ, усматриваемъ эту всеобщность и необходимость. Онѣ явствуютъ, какъ таковыя, съ эстетической очевидностью, отличною отъ

очевидности логической и болѣе первоначальною, чѣмъ она (SI 526, 589, 595—96). Въ силу всего сказаннаго, знаніе обладаетъ абсолютной достовѣрностью, которую оно носитъ въ себѣ самомъ, благодаря своей объективности, всеобщности и необходимости. Когда Лотце покинулъ путь синтетическаго построенія гносеологіи и сосредоточилъ свое вниманіе на самомъ фактѣ знанія, онъ стремится къ оправданію знанія изъ него самого. Вмѣстѣ съ Лотце мы прошли на этомъ новомъ пути слѣдующіе этапы: мы отличили содержаніе представленій отъ процесса представливанія, значимость сужденія—отъ акта сужденія; затѣмъ мы подвергнули анализу эту значимость и нашли, что она есть одинъ изъ видовъ дѣйствительности, что ей присуща объективность, вѣчность, всеобщность и необходимость; и, наконецъ, мы видѣли, какъ Лотце истолковалъ ученіе Платона объ идеяхъ въ духѣ этого пониманія значимости, такъ что и собственное его ученіе можно назвать реформированнымъ платонизмомъ или логическимъ идеализмомъ. Мы оставляемъ въ сторонѣ вопросъ о томъ, насколько новое истолкованіе Платона исторично, а также и вопросъ о томъ, всѣ ли стороны платоновскаго ученія объ идеяхъ использовалъ Лотце для своего ученія о значимости, или же только нѣкоторыя. Эти вопросы, сами по себѣ высоко интересные, отвлекли бы насъ отъ нашей непосредственной задачи — изложенія и систематическаго анализа гносеологіи Лотце. Несомнѣнно при всемъ этомъ то, что логическій идеализмъ Лотце есть довольно успѣшная попытка оправдать знаніе независимо отъ метафизической дѣйствительности. Знаніе здѣсь осознано, какъ нѣчто автономное. Всѣ критеріи его достовѣрности заложены въ немъ самомъ. Оно само оправдываетъ себя, не справляясь съ тѣмъ, насколько и какъ „соотвѣтствуетъ“ дѣйствительности.

Даже больше, какъ мы видѣли выше, этотъ идеализмъ смѣло утверждаетъ, что нѣтъ никакой надобности въ допущеніи иной дѣйствительности, кромѣ той, которая дана въ содержаніяхъ представленій и въ сужденіяхъ о нихъ. Лотце въ полной мѣрѣ сознаетъ этотъ автономный характеръ знанія въ освѣщеніи логическаго идеализма. Онъ заявляетъ, что въ конечномъ счетѣ истинность нашихъ знаній измѣряется не соотвѣтствіемъ, или несоотвѣтствіемъ ихъ съ нѣкоторымъ внѣшнимъ знанію масштабомъ. Не „внѣшній“ міръ вещей въ себѣ играетъ роль такого масштаба среди нашихъ представленій, а наши собственныя мысли суть мѣра и критерій того необходимаго представленія о мірѣ, если онъ существуетъ. Истина — въ согласіи разума съ самимъ собой (SI 482, 477 и др.). Логическій идеализмъ Лотце мощно отозвался въ современныхъ гносеологическихъ ученіяхъ. Объективно логическое пониманіе значимости, ея истолкованіе въ духѣ Платона, истолкованіе самого Платона въ ея духѣ—все это почти цѣликомъ перешло къ тому гносеологическому направленію, которое пытается построить „чистую логику“, ведетъ борьбу съ „психологизмомъ“ и построяетъ теорію чистаго смысла. Мы имѣемъ, конечно, въ виду Э. Гуссерля, этого авторитетнѣйшаго гносеолога современности. Свою зависимость отъ Лотце онъ не отрицаетъ, а напротивъ, подчеркиваетъ. Гносеологія Лотце не можетъ, однако, цѣликомъ гармонировать съ исканіями Гуссерля. Лишь объективный логическій идеализмъ ставитъ двухъ этихъ гносеологовъ въ отношеніе родоначальника и преемника. Но, кромѣ этого мотива, въ теоріи знанія Лотце есть еще и другой, который можно обозначить, какъ нормативно-логическій или телеологическій идеализмъ. Противорѣча логическому идеализму самого Лотце и Гуссерля, этотъ мотивъ, однако, позволяетъ Лотце быть однимъ

изъ основателей того телеологическаго идеализма въ теоріи знанія, который защищается нынѣ, не безъ прямого вліянія Лотце, Риккертомъ. Въ основѣ этого мотива лежитъ нормативное истолкованіе значимости знанія. Къ характеристикѣ этого истолкованія мы теперь и перейдемъ. Самъ Лотце, какъ уже указано выше, не различалъ между значимостью знанія въ объективно-логическомъ и въ нормативно-логическомъ смыслѣ, т. е. мы хотимъ сказать, онъ не усматривалъ принципіальной грани, рѣзко противополагающихъ ихъ одну другой, какъ понятія противорѣчаще противоположныя. Мы сейчасъ покажемъ, что въ этомъ Лотце ошибся. Сперва же изложимъ сущность нормативнологическаго истолкованія значимости знанія. Всего лучше она уясняется по контрасту съ ея объективнологической интерпретаціей. Для послѣдней исходной точкой является признаніе объективнаго содержанія знанія, и вся объективно-логическая интерпретація его есть только подробное „описаніе“ свойствъ этого содержанія. Напротивъ, исходной точкой для нормативнологическаго истолкованія значимости знанія является признаніе наличности мышленія, притязающаго на объективность. Если точку зрѣнія, исходящую изъ содержанія знанія, какъ такового, обозначить, какъ чисто гносеологическую, то точку зрѣнія, отправляющуюся отъ процесса мышленія, притязающаго на объективность, приходится обозначить, какъ не чисто-гносеологическую. И такъ какъ мышленіе, въ качествѣ процесса, направленнаго на объективность, есть предметъ психологіи, то эта не чисто-гносеологическая позиція можетъ быть ближе опредѣлена, какъ психологизмъ въ гносеологіи. Правда, говоря о мышленіи, Лотце собственно отказывается отъ его психологическаго анализа. Оно интересуетъ его въ той мѣрѣ, въ какой его можно и должно считать знаніемъ. Лотце не спрашиваетъ: каковъ

составъ и характеръ процессовъ, осуществляющихъ мышленіе; онъ не спрашиваетъ также, чѣмъ отличается мышленіе вообще отъ не-мышленія. И психологизмъ его, слѣдовательно, состоитъ не въ этомъ. Его корень гораздо глубже, и его мотивировка довольно тонка. Мышленіе лишь постольку подлежитъ для Лотце изслѣдованію съ гносеологической точки зрѣнія, поскольку оно есть мышленіе чего-либо о чемъ-либо и какъ-либо, а также и постольку, поскольку эта направленность мышленія на предметное стоитъ подъ извѣстными условіями, требующими выясненія. Нельзя отрицать, что хотя это и психологизмъ, но психологизмъ тонкій. Онъ основывается и оправдывается тѣмъ, что въ такой трактовкѣ мышленія все же на первый планъ выступаетъ собственно знаніе, а ужъ потомъ, какъ бы въ роли фона, и познаваніе, акты мышленія. Однако же, такая перспектива все еще не исключаетъ психологизма. Онъ заключается здѣсь въ томъ, что знаніе разсматривается, какъ свойство особой духовной функціи, каковая функція сама по себѣ еще не означаетъ знанія. Эта функція—мышленіе; это свойство—знаніе, точнѣе, значимость знанія. Изучать значимость знанія, какъ свойство (да еще, притомъ, по заявленію Лотце, свойство чудесное, непостижимое) мышленія, значитъ, исходить изъ психологіи при построеніи теоріи знанія. И мы увидимъ, что нормативный моментъ этой теоріи знанія симметриченъ ея отправному психологизму и представляетъ какъ бы его объективную мѣру и воздаяніе за него. Итакъ, мышленіе есть отправной пунктъ этой гносеологіи нормативнаго порядка. Мышленіе есть проявленіе цѣлостнаго духа.

Этотъ послѣдній, именно благодаря своей цѣлостности, способенъ охватить принципіально все и притомъ въ подлинной его метафизической сути. Правда, непосредственное и цѣлостное переживаніе еще не

есть знаніе, а только источникъ и матеріалъ знанія. Къ нему еще должно присоединиться мышленіе. Мышленіе тогда именно и начинаетъ нести тѣ свои функціи, въ силу которыхъ становится знаніемъ. Оно упорядочиваетъ и проясняетъ содержанія переживанія, оно позволяетъ намъ перейти отъ одного переживанія къ другому и, такимъ образомъ, связать ихъ и спаять въ единство. Понятія, сужденія и умозаключенія, разнаго рода теоріи и вспомогательныя построенія,—все это формы, въ которыя отливается служебная, опосредствующая роль мышленія, та роль, въ которой оно раскрывается, какъ знаніе, притязающее на объективность или значимость. Эта значимость и сопровождаетъ его. Однако, обозначивъ способность знанія оправдываться въ дѣйствительности значимостью, мы нисколько не подошли къ опредѣленію природы значимости. Она для насъ—чудо. Что она такое и почему она обладаетъ возможностью такого оправданія—это ея секретъ. Для объясненія этого оправдыванія нашего мышленія, вѣрнѣе—его продуктовъ, приходится приписать мышленію не одну лишь формальную и субъективную способность удовлетворять нашимъ человѣческимъ требованіямъ, но еще и другую сторону: оно есть, очевидно, нѣчто предметное, объективное, реальное. Въ этомъ пунктѣ Лотце пытается перебросить мостъ между субъективнымъ и объективнымъ пониманіемъ знанія, между нормативнымъ и логическимъ идеализмомъ. То объективно-логическое истолкованіе значимости, которое мы выше представили, какъ самостоятельное, онъ хочетъ соединить съ излагаемымъ сейчасъ. Онъ надѣется, что нормативизмъ и субъективизмъ обрисовываютъ сторону знанія, обращенную къ намъ, связанную съ актами мышленія, объективизмъ же характеризуетъ другую сторону знанія, обращенную къ предметамъ. Но

это явно эклектическое покушеніе—и, значитъ, неудачное. Въ самомъ дѣлѣ, логическій идеализмъ, какъ мы видѣли, возникаетъ при условіи сосредоточенія на содержаніи знанія. Онъ совершенно оставляетъ въ сторонѣ вопросъ о субъектѣ и объектѣ о насъ и о вещахъ. Рѣчь въ немъ идетъ только о содержаніи знанія, и это содержаніе опредѣляется, какъ автономно-значимое. Мышленіе въ немъ рѣзко отлично отъ знанія по признаку психичности перваго, отсутствующаго во второмъ. Напротивъ, въ субъективистическомъ и нормативномъ (о которомъ сейчасъ будетъ рѣчь) истолкованіи знанія оно объявляется свойствомъ мышленія: мышленіе помѣщается между нами и содержаніемъ переживанія; понятія, сужденія, умозаключенія и теоріи разсматриваются, какъ продукты мышленія, какъ орудія, съ помощью которыхъ оно несетъ свою служебную функцію. Понятіе и сужденіе есть „идея", значимость которой не нуждается въ мышленіи—таково „логическое" въ объективной интерпретаціи знанія. Понятіе и сужденіе—продуктъ мышленія, почему то притязающій на объективное значеніе, противостоящій случайности и капризамъ индивидуальнаго произвола—таково „логическое" и его значимость въ субъективирующей интерпретаціи. Значимость, какъ видъ дѣйствительности, какъ нѣчто „въ себѣ" и „для себя" и значимость, какъ свойство мышленія, какъ нѣчто „въ немъ" и „для него": развѣ это—ученія, которыя можно примирить и слить? Развѣ такая примирительная попытка не будетъ эклектизмомъ? Самое удивительное—то, что самъ Лотце, конечно, неумышленно, какъ бы санкціонируетъ такую оцѣнку. Чувствуя, что значимость мышленія загадочна и прямо заявляя объ этомъ, Лотце ищетъ способа укрѣпить эту значимость. Онъ хочетъ вырвать ее изъ объятій субъективизма, въ которыя самъ же ввергнулъ ее, приписавъ ее, какъ свойство,

субъективному всегда акту мышленія. И вотъ онъ съ этой цѣлью привлекаетъ моментъ нормативный. Если въ самомъ мышленіи его значимость не находитъ себѣ оправданія, если такого оправданія нечего искать въ предѣлахъ мышленія, то остается посмотрѣть, не найдемъ ли мы его за предѣлами мышленія. Такъ Лотце и поступаетъ. Онъ заявляетъ, что въ значимость знанія мы можемъ лишь вѣрить. А эта вѣра, въ свою очередь, оправдывается требованіемъ нравственнаго сознанія, которое говоритъ намъ, что міръ долженъ быть познаваемъ, а наше знаніе о немъ должно быть достовѣрно. Такимъ образомъ, чудесная значимость мышленія получаетъ объясненіе и оправданіе: мышленію принадлежитъ значимость, поскольку она должна принадлежать ему, согласно нравственному императиву. Очень часто Лотце выражалъ эту мысль въ болѣе общей формѣ, говоря, что то, что̀ есть, мы познаемъ изъ того, что̀ должно быть. И это убѣжденіе казалось ему настолько дорогимъ и прочно обоснованнымъ, что онъ съ трогательной искренностью свидѣтельствовалъ о своей приверженности къ нему при всякомъ подходящемъ случаѣ. Поскольку въ этомъ случаѣ знаніе берется не само по себѣ, а его значимость оказывается его свойствомъ не автономно, а гетерономно, по требованію нравственнаго сознанія, мы и можемъ обозначить это пониманіе значимости знанія, какъ нормативно-логическое, или—ближе — какъ морально-логическое. (Мк. III, 230, 242—44; SI 507—508, 536—37, 552, 569 и др.). Если объективно-логическое пониманіе знанія ставитъ Лотце въ ряду не только предшественниковъ, но также и основателей современнаго логическаго идеализма Гуссерля, то, напротивъ, нормативно-логическое истолкованіе знанія заставляетъ насъ видѣть въ Лотце также одного изъ важнѣйшихъ родоначальни-

ковъ современнаго телеологическаго идеализма, наиболѣе яркимъ представителемъ котораго, по крайней мѣрѣ, до сихъ поръ, является Г. Риккертъ. Мы говоримъ здѣсь не столько о фактически-существовавшемъ вліяніи Лотце на Риккерта, хотя и оно не подлежитъ сомнѣнію, сколько о принципіальномъ сродствѣ логическихъ представленій этихъ мыслителей. Оно совершенно неоспоримо, и чѣмъ дальше развивалъ Риккертъ свои взгляды, тѣмъ это становилось очевиднѣе. Въ 90-хъ годахъ Риккертъ, повидимому, чувствовалъ особенную потребность подчеркивать свою связь съ нормативнымъ мотивомъ въ гносеологіи Лотце. Позже, подъ вліяніемъ Гуссерля, который только поставилъ точку надъ і въ объективномъ идеализмѣ Лотце, Риккертъ сталъ особенно настаивать на автономно-объективномъ значеніи знанія, хотя не переставалъ разрушать эту автономность своими ссылками на прерогативную инстанцію „должнаго“. Чувствуя эту двойственность, онъ пытался построить теорію „двухъ путей“ въ теоріи знанія, въ каковой теоріи надѣялся примирить объективный идеализмъ съ идеализмомъ телеологическимъ, отдавая, впрочемъ, предпочтеніе все же послѣднему. Хотя въ гносеологіи Риккерта, такимъ образомъ, воспроизведенъ внутренній дуализмъ гносеологіи Лотце, тѣмъ не менѣе этотъ дуализмъ отмѣченъ у потомка, какъ и у предка, перевѣсомъ нормативнаго момента. Чтобы закончить съ проблемой значимости, намъ остается коротко разсмотрѣть такой вопросъ.—Почему мышленіе само по себѣ не обладаетъ въ глазахъ Лотце абсолютной значимостью, такъ что пришлось искать ему опоры во-внѣ? Когда Лотце раньше, при объективно-логическомъ истолкованіи знанія испытывалъ его значимость, послѣдняя оказалась достаточной. Если при нормативно-логическомъ истолкованіи онъ этого уже не находитъ, то ясно: онъ бралъ

не само знаніе, въ его „въ себѣ“ и „для себя“ бытіи, а что-то такое, силою чего автономность знанія должна была затушеваться, извратиться. Это „что-то“, подѣйствовавшее столь затемняющимъ образомъ, было метафизической предпосылкой, что знаніе есть взаимодѣйствіе. Но въ какомъ именно смыслѣ—въ томъ ли, въ какомъ, по терминологіи Лотце, взаимодѣйствіе есть окказіоналистическая гипотеза, или же въ томъ, въ какомъ оно есть метафизически-обоснованная истина? Когда мы выше обсуждали эти два пониманія взаимодѣйствія у Лотце, то замѣтили, что допуская явленіе аффицированія, Лотце не удерживается на условно-окказіоналистической интерпретаціи взаимодѣйствія, а принимаетъ и метафизическое, ровно настолько принимаетъ, чтобы имѣть право утверждать, что вещи въ себѣ существуютъ и на насъ вліяютъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и отказываться отъ сужденія о томъ, каковы онѣ. Ограничивъ, такимъ образомъ, знаніе только содержаніями представленій, Лотце, конечно, обязанъ былъ признать, что наше знаніе не обладаетъ значимостью по отношенію къ трансцендентнымъ вещамъ въ себѣ. Это, собственно, еще не означало бы, что знаніе, чуждое вещамъ въ себѣ, лишено значимости для тѣхъ, кто, подобно намъ, вынужденъ довольствоваться только своими представленіями. Напротивъ, именно потому, что эти представленія нигдѣ не сталкиваются съ вещами въ себѣ, они въ нашихъ глазахъ и сами вполнѣ могутъ играть роль вещей въ себѣ. Все это, какъ мы и видѣли, Лотце вполнѣ понимаетъ, и плодомъ этого пониманія является объективное истолкованіе значимости. Но, повидимому, такое пониманіе всегда боролось у Лотце съ другимъ: онъ никакъ не хочетъ отказаться отъ познанія вещей въ себѣ. Тѣмъ менѣе могъ онъ рѣшиться на такой отказъ, что вѣдь всѣ разсужденія о знаніи, какъ взаимо-

дѣйствія, предполагаютъ метафизическое понятіе взаимодѣйствія. А это значитъ, что метафизика возможна и что наше знаніе распространяется и на вещи въ себѣ. Но какъ оправдать это, если мышленіе есть субъективная функція? Ясно, что такое оправданіе мышленія можетъ дать только какой-либо постулатъ. Лотце и прибѣгаетъ именно къ постулату нравственной необходимости и обоснованности знанія. Въ этомъ постулатѣ и во всемъ нормативномъ истолкованіи значимости не было бы надобности, если бы Лотце строилъ теорію знанія безпредпосылочно, какъ это онъ и сдѣлалъ въ другой, параллельной, интерпретаціи теоріи знанія. Отсюда мы сдѣлаемъ такой выводъ: если логическій идеализмъ Лотце означаетъ независимость теоріи знанія отъ метафизики и признаніе необходимости аналитическаго способа построенія теоріи знаній, то его нормативный идеализмъ, напротивъ, знаменуетъ полную зависимость послѣдней отъ метафизики и, вмѣстѣ съ тѣмъ, торжество синтетическаго метода при построеніи гносеологіи. Такъ подтверждается наша мысль, что у Лотце, сообразно двоякому методу построенія, есть не одна, а двѣ почти самостоятельныхъ теоріи знанія, хотя онъ самъ этого не замѣчалъ.

3. О возможности знанія.

Рѣшивъ вопросъ о сущности знанія, мы теперь переходимъ къ слѣдующему, по условленному порядку, вопросу о возможности знанія. Реально, въ естественной систематической связи, этотъ вопросъ собственно неотдѣлимъ отъ перваго. Вотъ почему, излагая понятіе знанія у Лотце, мы тѣмъ самымъ коснулись въ общихъ чертахъ и даже отчасти рѣшили проблему возможности. При этомъ „рѣшеніе“ отвѣчало тѣмъ двумъ интерпре-

таціямъ знанія, или—вѣрнѣе—его значимости, которыя мы обозначили какъ объективно-логическую и нормативно-логическую. Мы видѣли, что знаніе возможно постольку, поскольку его значимости присуща абсолютная автономность, всецѣлая отрѣшенность отъ условій индивидуально-психическаго рода, отъ всяческаго произвола познающихъ индивидовъ, также какъ и отъ вещей въ себѣ, которыхъ существованіе, или несуществованіе ничего не мѣняетъ въ природѣ и содержаніи знанія. Здѣсь знаніе само документируетъ свою возможность. Такъ рѣшается, въ общемъ, проблема возможности въ свѣтѣ логическаго идеализма. Иной отвѣтъ—какъ мы показали—получается на этотъ вопросъ съ точки зрѣнія нормативизма. Знаніе здѣсь разсматривается какъ особая духовная, даже душевная функція, именно, какъ мышленіе, значимость, какъ свойство мышленія, и возможность достовѣрнаго знанія обосновывается въ конечномъ счетѣ на нравственномъ постулатѣ. Оба эти отвѣта какъ нельзя болѣе характерны для двойственной гносеологіи Лотце. Кто исходитъ изъ знанія и только изъ него, тотъ тѣмъ самымъ принимаетъ уже также и возможность знанія, ибо утвержденіе этой возможности звучитъ въ каждомъ познавательномъ содержаніи, обладающемъ значимостью. Поэтому, при аналитическомъ построеніи теоріи знанія даже и не возникаетъ вопроса, возможно-ли знаніе. Теорія знанія не можетъ судить и награждать или карать знаніе въ этомъ случаѣ: ей остается просто исходить изъ той оцѣнки, какую даетъ себѣ само знаніе, или—какъ выражаетъ это Лотце—изъ той оцѣнки, которой удостаиваетъ себя самъ „разумъ“, и это „исхожденіе“ уже содержитъ въ себѣ молчаливое признаніе возможности знанія. Напротивъ, теоріи знанія синтетическаго типа, исходящія не изъ знанія, а начинающія съ болѣе или менѣе обязывающаго

подведенія знанія подъ какую-либо болѣе общую категорію, тѣмъ самымъ порываютъ интимную связь съ той стороной знанія, прислушиваніе къ которой научаетъ гносеолога не ставить спеціальнаго вопроса о возможности знанія, а просто исходитъ изъ этой, свидѣтельствуемой содержаніемъ знанія, возможности. И разъ эта связь порвана, а вмѣстѣ съ тѣмъ крѣпки предпосылки внѣ-гносеологическаго свойства, съ которыхъ начинаетъ гносеологъ синтетическую теорію знанія, ему затѣмъ приходится какъ-нибудь удостовѣриться въ возможности знанія, исключивъ при этомъ всякаго рода скептическія точки зрѣнія. Ему остается прибѣгнуть къ новому постулату, какъ и поступаетъ Лотце Проблема возможности знанія еще не рѣшается установленіемъ или признаніемъ возможности вообще. Напротивъ, для аналитическихъ теорій эта проблема только теперь впервые возникаетъ, а для синтетическихъ—теперь должна быть еще углублена и детализована. Въ обоихъ случаяхъ, идетъ ли рѣчь о начальныхъ или продолжающихся фактахъ изслѣдованія проблемы возможности, вслѣдъ за установленіемъ возможности приходится поставить вопросъ: какъ возможно знаніе. Такъ, Кантъ, и не пытаясь доказывать возможность математики и математическаго естествознанія, просто предполагаетъ ее наличной и спрашиваетъ затѣмъ: какъ возможны, подъ какими именно условіями возможны математика и математическое естествознаніе. И на этотъ вопросъ аналитическія и синтетическія теоріи знанія отвѣчаютъ различно. Для аналитическихъ теорій знанія рѣчь здѣсь идетъ объ условіяхъ знанія, имманентныхъ, присущихъ внутренне знанію. Напротивъ, для синтетическихъ теорій знанія вопросъ объ условіяхъ разсматривается, какъ вопросъ объ условіяхъ, хоть и оправдывающихъ опять знаніе, но стоящихъ внѣ знанія. Для нихъ вопросъ

объ условіяхъ возможности неотдѣлимъ отъ вопроса о самой возможности. Что касается Лотце, то, изслѣдуя условія возможности знанія, онъ обыкновенно не держится въ рамкахъ, характерныхъ для только аналитическихъ, или только синтетическихъ гносеологій. Къ числу существенныхъ условій возможности знанія принадлежатъ слѣдующія три. Во-первыхъ, условіе дѣйствительности знанія. Знаніе вообще обладаетъ значимостью. Но эта значимость, какъ мы знаемъ, ничего не говоритъ о реальной дѣйствительности познавательныхъ содержаній. Къ чистой значимости должно еще нѣчто присоединиться, чтобы знаніе могло считаться знаніемъ о реальной дѣйствительности. Это дополнительное „нѣчто“ рисовалось Лотце въ двухъ формахъ, причемъ, повидимому, обѣ онѣ казались ему тожественными. Въ одномъ случаѣ это нѣчто есть пространственно-временная схема. Лишь въ томъ случаѣ въ правѣ мы считать содержаніе нашего знанія дѣйствительнымъ, реально обоснованнымъ, если оно дано въ условіяхъ пространства и времени. Если же это условіе не соблюдено, содержаніе знанія лишено реальнаго значенія. То же дополнительное „нѣчто“ въ другомъ случаѣ обнаруживается въ иной, болѣе метафизической, формѣ. Лишь тогда знаніе есть знаніе о реальности, если мы достигаемъ пониманія того, что вещь отлична отъ понятія, какъ конкретное—отъ абстрактнаго, какъ реальность—отъ логической фикціи, какъ нѣчто органическое—отъ чего-то искусственнаго, а также, что свойства вещи такимъ же образомъ отличаются отъ признаковъ понятія; наконецъ, того, что отношеніе реальное не есть абстрактное „между“ среди вещей, а выраженіе и сущность реально-актуальнаго взаимодѣйствія. Только при этихъ условіяхъ знаніе можетъ притязать на дѣйствительность. Первое, чисто-кантовское, рѣшеніе вопроса,

надо думать, казалось Лотце достаточнымъ для эмпирическаго знанія. Второе же онъ предложилъ, имѣя въ виду уже идущую гораздо дальше метафизическую потребность. Противорѣчія же здѣсь Лотце не находилъ, очевидно, потому, что условія пространственно-временной схемы въ его глазахъ, какъ метафизика, выражали только поверхностную пленку тѣхъ метафизическихъ условій, которыя онъ указалъ въ видѣ динамически понятыхъ вещей и взаимодѣйствій (SI 559, SII, кн. 2, гл. III, SI 565). Если мы теперь спросимъ себя, какой интерпретаціи знанія отвѣчаетъ указанное условіе возможности знанія, то не трудно будетъ убѣдиться, что оно гораздо больше соотвѣтствуетъ нормативному, чѣмъ объективно-логическому пониманію знанія. Въ самомъ дѣлѣ, если значимость знанія еще не обезпечиваетъ его дѣйствительной, реальной цѣнности, то это лишь потому, очевидно, что значимость сама по себѣ не только не есть реальность, но даже не можетъ и замѣнить реальности. По всѣмъ пунктамъ значимость стоитъ внѣ реальности и носитъ чисто-формальный характеръ. Реальное содержаніе ей можетъ дать только опытъ, поймемъ ли мы его въ духѣ Канта, какъ нѣчто обусловленное, помимо мышленія, также и пространственно-временными интуиціями, или же болѣе метафизически, какъ буквальное, прямое выраженіе метафизически-обоснованной реальности вещей въ себѣ и ихъ взаимодѣйствіи. Говоря объ условіи дѣйствительности знанія, Лотце, повидимому, воспроизводитъ кантовское пониманіе разсудка, какъ способности, дающей понятія, которыя пусты, пока ихъ не наполнитъ матеріалъ чувственнаго воззрѣнія или наглядныхъ представленій. Лотце, однако, придалъ этому ученію не-кантовскую постановку, въ силу чего оно служитъ иллюстраціей къ субъективистическому истолкованію значимости. А это

толкованіе, какъ показано, есть только одна изъ существенныхъ особенностей, или, пожалуй, причинъ, породившихъ нормативизмъ Лотце. Если бы Лотце проредактировалъ разсмотрѣнное нами условіе возможности знанія въ духѣ логическаго идеализма, ему пришлось бы выбросить указаніе на пространственно-временную схему, а тѣмъ болѣе — на метафизическую реальность: вѣдь, согласно объективно-логическому истолкованію, значимость знанія есть нѣчто идеальное, въ силу чего знаніе уже не нуждается ни въ какихъ дополнительныхъ и вспомогательныхъ схемахъ и реальностяхъ, а довлѣетъ себѣ. Итакъ, первое условіе возможности знанія дано скорѣе въ духѣ нормативнаго идеализма, и получено оно синтетически, подъ давленіемъ метафизической предпосылки о сущности вещей въ себѣ, или, въ другомъ видѣ, подъ давленіемъ психологистическаго истолкованія знанія, какъ мышленія—способности только формальной. Второе условіе возможности знанія касается уже з а к о н о м ѣ р н о с т и дѣйствительности. Знаніе о ней предполагаетъ, что она устроена закономѣрно (SI—56—7—9). Еще иначе и гораздо общѣе (въ „Микрокосмѣ“) Лотце выражалъ то же условіе, говоря, что однѣ и тѣ же истины должны лежать въ глубинѣ дѣйствительности и въ основѣ знанія (III, 209). Въ первой формулировкѣ это условіе чуждо какихъ-либо предпосылокъ и выражаетъ просто объективное требованіе и даже свойство знанія: подчинить свой предметъ той самой закономѣрности которой подчинено и само знаніе по своему содержанію. Во второй формулировкѣ предпосылка уже появляется. Она именно предполагаетъ міръ вещей въ себѣ, съ которыми долженъ стоять въ соотвѣтствіи субъективный міръ мышленія. И, несомнѣнно, къ этой формулировкѣ—гораздо больше, чѣмъ къ первой—относятся соображенія, которыми Лотце обставляетъ требованіе

закономѣрности дѣйствительности. Эта закономѣрность, говоритъ онъ, не есть что-либо самоочевидно-необходимое: мы можемъ мыслить дѣйствительность и лишенною закономѣрности. Не явствуетъ такая необходимость и косвенно, выводнымъ путемъ, изъ другой, уже непосредственно усматриваемой, необходимости. Но мы все же должны разсматривать дѣйствительность, какъ закономѣрное цѣлое, ибо нравственная вѣра въ смыслъ дѣйствительности и соотвѣтствія знанія съ нимъ оправдываетъ такое разсмотрѣніе (SI 568). Такимъ образомъ, это условіе, сперва ориентированное въ духѣ логическаго идеализма, звучитъ, сверхъ того, и въ духѣ нормативнаго идеализма. Такая же двойственность сквозитъ и въ третьемъ условіи возможности знанія, которое относится къ необходимости извѣстныхъ апріорныхъ истинъ. Хотя всеобщая закономѣрность дѣйствительности и есть предпосылка знанія, все же отдѣльныя, спеціально-реализованныя формы закономѣрности этимъ еще не даны, ихъ нужно искать, что̀ и составляетъ задачу и предметъ эмпирическаго знанія. Оно должно состоять изъ системы апостеріорныхъ синтетическихъ сужденій. Систематическая ихъ связность, внутренняя законность ихъ должна опираться на рядъ синтетическихъ самоочевидныхъ истинъ, именно, на совокупность нѣкоторыхъ синтетическихъ сужденій апріори. Только при этомъ условіи обезпечена устойчивость и достовѣрность эмпирическаго знанія. Апріорность указанныхъ истинъ состоитъ не въ ихъ врожденности, привычности или полезности для нашего разума. Онѣ выражаютъ только абсолютно-значимыя, обусловливающія всякую иную значимость и оправдывающія ея положенія. Таковъ, напр., принципъ причинности и др. подобныя начала. Въ такомъ видѣ это условіе звучитъ вполнѣ въ духѣ логическаго идеализма и, несомнѣнно,

получено аналитическимъ путемъ, подобнымъ тому, какимъ пользовался и Кантъ, впервые формулировавшій его. Но здѣсь, правда, очень глухо, говоритъ о себѣ и нормативизмъ, поскольку эти апріорныя истины, при всей ихъ значимости, очень часто у Лотце не имѣютъ абсолютнаго значенія, какъ не имѣетъ его и эмпирическое знаніе, въ основѣ котораго лежатъ эти истины: подобно тому, какъ эмпирическое знаніе не исключаетъ метафизики, которая идетъ гораздо дальше его въ глубь бытія, такъ—это само собой разумѣется, хотя прямо нашимъ философомъ не высказывается—и это апріорныя истины могутъ быть отмѣнены передъ лицомъ метафизической реальности. Впрочемъ, Лотце въ „Микрокосмѣ“ и прямо высказался почти въ этомъ смыслѣ, говоря, что наши законы и принципы, можетъ быть, отвѣчаютъ лишь небольшимъ частямъ или отрѣзкамъ дѣйствительности, такъ само, какъ квадрантъ, наложенный на какую-либо часть безконечной и простирающейся въ обѣ стороны отъ насъ кривой, совпавъ съ этой частью, окажется несоизмѣримымъ съ остальными (Si 571—578, 532, 583; Мкп 56—58). Намъ потому опять остается только вѣрить въ абсолютную всеобщность этихъ апріорныхъ истинъ.

С. Франкъ.

Прагматизмъ, какъ гносеологическое ученіе.

I.

Такъ называемый, „прагматизмъ“ по своему внутреннему существу есть не только новая философская теорія, но вмѣстѣ съ тѣмъ и новое практическое ученіе, новая проповѣдь, направленная на пересмотръ цѣлей и цѣнностей человѣческой жизни и культуры. Въ послѣднемъ отношеніи „прагматизмъ“ есть, слѣдовательно, „философія“ въ томъ специфическомъ смыслѣ, который придавалъ этому понятію Ницше: онъ означаетъ новое „законодательство цѣнностей“, новую практическую расцѣнку культурныхъ идеаловъ и, въ связи съ ней, новое волевое устремленіе. А именно, прагматизмъ возстаетъ противъ притязанія научной истины на самодовлѣющее, абсолютное значеніе и требуетъ замѣны суроваго и безстрастнаго отвлеченнаго знанія знаніемъ практическимъ, которое должно удовлетворять нуждамъ жизни и быть служебнымъ орудіемъ для жизненной оріентировки человѣка въ мірѣ, для цѣлей и запросовъ человѣческой дѣйственности. Въ этомъ смыслѣ „прагматизмъ“ есть выраженіе многообразнаго духовнаго движенія современности, которое можно было бы назвать „возстаніемъ противъ науки“. Если во второй половинѣ XIX вѣка культурно-философское міросозерцаніе стояло подъ гегемоніей положительной науки, такъ что наука казалась не только незыблемой на своей собственной почвѣ, но и стремилась отчасти истребить другія духовныя сферы (какъ, напр., религію), отчасти подчинить ихъ себѣ (какъ искусство), то за послѣднія десятилѣтія замѣчается реакція противъ этого всевластія науки,—реакція, которая здѣсь, какъ это бываетъ и въ другихъ случаяхъ, въ свою очередь, не знаетъ

границъ и начинаетъ даже сомнѣваться вообще въ правомѣрности науки, какъ самостоятельной и самодовлѣющей культурной цѣнности. Со времени нашумѣвшихъ словъ Брюнетьера о „банкротствѣ науки“ не прекращаются признаки, свидѣтельствующіе объ этомъ глубокомъ духовномъ поворотѣ. Мы переживаемъ эпоху возрожденія романтизма, когда искусство и особенно религія пытаются вытѣснить науку, завладѣть сознаніемъ и опредѣлить собою общее міросозерцаніе. Въ этой связи „прагматизмъ“ является чрезвычайно знаменательнымъ движеніемъ. Основной мотивъ его есть борьба противъ идеи научной истины, какъ самодовлѣющей и непререкаемой инстанціи человѣческаго міросозерцанія; онъ хочетъ уничтожить вѣру въ истину, замѣнивъ ее вѣрой въ практическія цѣли и потребности жизни, которымъ должны быть подчинены всѣ человѣческія знанія и представленія; онъ хочетъ возстановить права религіи „волю къ вѣрѣ“, путь которой былъ преграждѣнъ волей къ общеобязательной теоретической истинѣ. Преимущественно такой характеръ носитъ прагматизмъ у самаго блестящаго и популярнаго своего представителя—Вилльяма Джемса, а также у французскихъ католиковъ-прагматистовъ—Леруа, Блонделя и др., родоначальниковъ и руководителей т. наз. „модернистскаго“ движенія въ католицизмѣ.

Эту сторону прагматизма мы оставляемъ здѣсь совершенно внѣ разсмотрѣнія. Изложенію и оцѣнкѣ подлежитъ лишь прагматизмъ, какъ новая теорія знанія. Именно въ такой формѣ прагматизмъ былъ впервые высказанъ въ знаменитой теперь статьѣ Чарльза Пирса „Какъ сдѣлать ясными наши идеи?“ [1]). Внѣ всякой

[1]) «How to make our ideas clear», Popular Science Monthly, Январь 1878. По французски въ Revue philosophique, 1879, стр. 39—57. Ср. его же въ Revue philosophique, 1878, стр. 553—569: Comment se fixe la croyance. Обѣ статьи объединены общимъ заголовкомъ: La logique de la science.

связи съ проблемой религіозной вѣры развиваются ученія прагматизма и въ трудахъ Шиллера и Дьюи. Да и самъ Джемсъ признается, что основная теорія прагматизма можетъ разсматриваться внѣ связи съ его личными религіозно-философскими взглядами и не обязываетъ къ принятію послѣднихъ. Что же касается ученій французскихъ прагматистовъ, то при всей ихъ родственности англо-американскому прагматизму Джемса-Шиллера-Дьюи они все же далеко не совпадаютъ съ послѣднимъ и должны быть оставлены здѣсь въ сторонѣ. Еще въ большей мѣрѣ это примѣнимо къ философіи Бергсона, которая въ нѣкоторыхъ своихъ чертахъ приближается къ прагматизму, въ другихъ же, напротивъ, рѣзко съ нимъ расходится [1]).

Формулировка гносеологіи прагматизма въ трудахъ трехъ главныхъ его представителей—Джемса, Шиллера и Дьюи—имѣетъ у каждаго изъ нихъ своеобразные оттѣнки, не во всемъ согласимые между собой. Въ литературно наиболѣе увлекательной формѣ, но вмѣстѣ съ тѣмъ съ чисто научной точки зрѣнія наиболѣе неопредѣленно и многозначно гносеологія прагматизма излагается у Джемса; въ наиболѣе рѣзкой и крайней формѣ она развивается въ „гуманизмѣ“ Шиллера; логически наиболѣе отчетливую и скромную форму она имѣетъ въ трудахъ Дьюи и его школы. Мы не имѣемъ возможности останавливаться здѣсь по отдѣльности на взглядахъ каждаго изъ этихъ представителей прагматизма; въ особенности много мѣста потребовалъ бы самостоятельный разборъ сложной и тонкой логической системы Дьюи [2]). Несмотря на эти индивидуальные от-

[1]) Объ отношеніи между философіей Бергсона и прагматизмомъ см. предисловіе С. Гессена къ русскому переводу книги Бергсона «Время и свобода воли». М. 1911, изд. «Русск. Мысль».

[2]) О ней въ русск. литературѣ см. статью П. В. Мокіевскаго «Прагматизмъ въ философіи» (Русск. Богатство, 1910, № 5 и 6) и Я. А. Бермана. «Сущность прагматизма». М. 1911, гл. 2.

тѣнки и несогласія въ формулировкахъ, всѣ указанные мыслители раздѣляютъ нѣкоторыя основныя мысли, которыя образуютъ общую сущность гносеологіи прагматизма. Къ сожалѣнію, эти мысли еще не выкристаллизовались въ столь отчетливой и однозначной формѣ, чтобъ ихъ можно было изложить какъ логически законченную систему. Поэтому при изложеніи общаго содержанія гносеологіи прагматизма приходится ограничиться наброскомъ общихъ очертаній системы и ея основныхъ, руководящихъ философскихъ мотивовъ.

II.

Основной вопросъ, изъ котораго исходитъ и который пытается разрѣшить гносеологія прагматизма, есть вопросъ о сущности истины. Что есть истина? Номинальное опредѣленіе истины, въ которомъ сойдутся всѣ гносеологи, состоитъ въ томъ, что „истина“ есть согласіе идей, мнѣній, вѣрованій съ ихъ предметомъ, или соотвѣтствіе между мнѣніями и реальностью. Какъ бы мало ни говорило такое опредѣленіе, уже его одного достаточно, чтобы убѣдиться въ несостоятельности обычныхъ гносеологическихъ формулировокъ, приписывающихъ „истинѣ“ какую-то абсолютную, самодовлѣющую реальность внѣ человѣческихъ мнѣній. Обыкновенно говорятъ, что мнѣніе истинно, когда оно достигаетъ „истины“ и совпадаетъ съ ней“. Ни одна теорія знанія, употребляющая такую терминологію, не можетъ объяснить, гдѣ и какъ существуетъ такая абсолютная истина, къ которой стремятся и которой могутъ достигать или не достигать человѣческія мнѣнія, что̀ подъ ней должно разумѣться и какъ мы можемъ что-либо знать о ней. И это неудивительно: такъ какъ „истиной“ мы называемъ нѣчто, касающееся нашихъ мнѣній, ихъ достоинства и цѣнности въ отношеніи реальности, то понятіе истины сохраняетъ разумный смыслъ лишь какъ нѣкоторое свойство, признакъ, отмѣтка человѣче-

скихъ мнѣній и есть пустое слово внѣ отношенія къ послѣднимъ. Если имѣетъ смыслъ говорить объ отношеніи мнѣнія къ его предмету или къ реальности, то лишено всякаго смысла говорить объ отношеніи мнѣнія къ независимой отъ него и какъ бы предсуществующей „истинѣ“. Въ чемъ бы ни заключалось опредѣленіе истины и ея критерій, „истина“ есть только родовое имя для частныхъ случаевъ „истинности“ мнѣній, общее названіе для нѣкотораго идеала или цѣли, которыя ставитъ себѣ человѣческое мышленіе. Но идеалъ, цѣль, цѣнность никогда не существуютъ конкретно внѣ того стремленія, которымъ они руководятъ, и только въ результатѣ незаконнаго гипостазированія выносятся за его предѣлы и превращаются въ абсолютные и самодовлѣющіе фантомы.

Изъ этого единственно возможнаго и здраваго, по мнѣнію прагматизма, взгляда на истину, какъ на познавательную цѣнность, немыслимую внѣ оцѣниваемаго явленія, т. е. внѣ человѣческаго мышленія, вытекаетъ чрезвычайно важный методологическій выводъ. Логика, въ качествѣ теоріи истины, опирается на психологію и возможна—по терминологіи Шиллера—только, какъ п с и х о л о г и к а. Конечно, логика или гносеологія имѣетъ свои задачи, отличныя отъ психологіи. Психологія изучаетъ естественную закономѣрность психическихъ явленій, логика же говоритъ о томъ, каковы должны быть эти явленія, чтобы быть „истинными“. Гносеологія, въ отличіе отъ психологіи, есть н о р м а т и в н а я наука. Но это—различіе лишь въ задачахъ и точкахъ зрѣнія, а не въ предметѣ. Если мы не будемъ гипостазировать идеала, то единственный путь къ его установленію есть изслѣдованіе природы тѣхъ явленій, къ которымъ онъ относится и въ которыхъ осуществляется. Точнѣе говоря, при этомъ здравомъ отношеніи самъ идеалъ есть тоже явленіе—въ нашемъ случаѣ явленіе психической

жизни. „Истинность“ реально дана въ фактахъ „необходимости“ мнѣнія, его „достовѣрности“, „самоочевидности“ и т. п.—и всѣ эти признаки суть сами своеобразныя психическія явленія [1]). Гносеологія есть, такимъ образомъ, отрасль психологіи, изслѣдованіе человѣческаго мышленія. Тѣмъ самымъ логика опирается на изслѣдованіе природы человѣка и невозможна внѣ отношенія къ послѣдней. „Абсолютистская и гуманистическая теорія истины—говоритъ Шиллеръ—имѣютъ дѣло съ одними и тѣми же фактами; только точка зрѣнія ихъ различна. Вопросъ, въ концѣ-концовъ, сводится самъ собой къ тому, изслѣдуетъ ли логика человѣческое мышленіе или нѣтъ. Гуманистъ утверждаетъ именно это, тогда какъ абсолютистъ находится въ неудобномъ положеніи, ибо не осмѣливается всецѣло отрицать это. Отсюда—непослѣдовательность и неизбѣжное крушеніе его теоріи“ [2]).

Уяснивъ, такимъ образомъ, единственную осмысленную точку зрѣнія, съ которой можетъ обсуждаться проблема истины, гносеологія можетъ перейти къ разрѣшенію самой проблемы. Подъ истиной мы должны, какъ указано, разумѣть нѣкоторое достоинство или свойство нашихъ человѣческихъ мнѣній, которое мы обычно обозначаемъ, какъ „соотвѣтствіе съ реальностью“. Что значитъ здѣсь „соотвѣтствіе“? Наивная теорія, согласно которой наши идеи „копируютъ“ или „воспроизводятъ“ реальность, явно несостоятельна, по крайней мѣрѣ, какъ общая теорія истины. Пусть мое „представленіе“ о висящихъ въ комнатѣ стѣнныхъ часахъ истинно въ томъ случаѣ, если оно точно совпадаетъ съ чувственнымъ воспріятіемъ этихъ часовъ; но уже мое представленіе

[1]) Объ отношеніи между логикой и психологіей см. въ особенности Шиллеръ, Studies in Humanism, Essay III: the relations of Logik and psychology.

[2]) Studies in Humanism, p. 3.

о скрытомъ за цифербла́томъ часовомъ механизмѣ можетъ быть истиннымъ (что́ обнаружится въ моемъ умѣніи обращаться съ нимъ) и вмѣстѣ съ тѣмъ лишь очень смутно и неполно „воспроизводить" чувственно-наглядный образъ этого механизма въ цѣломъ. Такія же понятія, какъ „времяизмѣряющая функція часовъ", или понятія „прошедшаго", „могущества", „спонтанейности" и т. п. уже явно ничего не могутъ прямо копировать [1]). Но если такъ, то въ чемъ же заключается ихъ „истинность" или истинность сужденій, въ которыя они входятъ? Теоріи, выставленныя доселѣ взамѣнъ прежней теоріи копированія, по мнѣнію прагматизма, совершенно безсодержательны и крайне неопредѣленны. Истина—это то, что́ мы „обязаны" признавать, что́ „требуетъ" отъ насъ безусловнаго признанія, и т. п. Все это вполнѣ справедливо, но ничего не говоритъ о томъ, что́ значатъ такія требованія и обязательства и какъ ихъ распознать. Не удовлетворяясь такими расплывчатыми опредѣленіями, прагматизмъ требуетъ, чтобъ „истинность" всѣхъ отвлеченныхъ идей и сужденій была выведена изъ ихъ отношенія къ дѣйствительности, къ живому опыту, и чтобы было уяснено реальное содержаніе этого отношенія. Постановка этихъ задачъ уже предрѣшаетъ характеръ отвѣта на нихъ. Объяснить истину—значитъ свести ее къ чему то иному, что уже не есть истина,—иначе мы будемъ вертѣться въ ложномъ кругу. Этимъ исключается понятіе истины, какъ самодовлѣющей „теоретической" цѣнности, ибо подъ теоретической цѣнностью мы разумѣемъ цѣнность познавательную, т. е. цѣнность въ смыслѣ отношенія къ „истинѣ", что́ приводитъ къ тавтологіи. Иначе это можно показать слѣдующимъ образомъ: наше знаніе можетъ быть раздѣлено на знаніе-знакомство, знаніе въ смыслѣ живого обладанія содержаніемъ и знаніе

[1]) Джемсъ, Прагматизмъ, русск. пер. I изд. 1910, стр. 123, 130.

о б ъ этомъ содержаніи [1]). Въ первомъ смыслѣ знаніе просто е с т ь и вопросъ объ истинности его не можетъ ставиться; это есть опытъ, наличность въ сознаніи самого содержанія. Истиннымъ и ложнымъ можетъ быть только знаніе о б ъ этомъ содержаніи, знаніе-сужденіе. Это есть то, что можно называть „идеями“ о вещахъ, въ отличіе отъ самой реальности; но эти идеи, какъ нѣчто добавочное къ живому опыту, были бы лишены смысла и совершенно ненужны намъ, если бы то, что мы называемъ знаніемъ, ограничивалось простымъ усвоеніемъ его содержанія. Если, однако, цѣнность идей должна опредѣляться ихъ связью съ этимъ содержаніемъ, то понять эту связь можно только изъ уясненія значенія ихъ въ нашей психической жизни, роли ихъ въ нашемъ о т н о ш е н і и къ этому содержанію, т. е. къ дѣйствительности. А именно, истинны тѣ идеи, которыя ставятъ насъ въ нѣкоторое удобное, выгодное, полезное намъ отношеніе къ дѣйствительности, которыя помогаютъ намъ „оріентироваться“ въ дѣйствительности, расцѣнить, классифицировать, упорядочить опытъ. Идеи истинны, когда они „работаютъ“ на насъ, служатъ „орудіями“ нашего отношенія къ дѣйствительности. Но всякое отношеніе есть въ конечномъ итогѣ отношеніе практическое. Всякая цѣнность предполагаетъ оцѣнку, одобреніе и неодобреніе, выборъ; всякая цѣнность апеллируетъ къ волѣ, къ практикѣ. Мы ищемъ и признаемъ не „истину“ идей, въ смыслѣ ихъ абсолютной самодовлѣющей цѣнности; напротивъ, когда мы находимъ то, что мы одобряемъ, признаемъ, принимаемъ въ отношеніи идей къ дѣйствительности, т. е. то, что полезно и плодотворно для насъ въ этомъ отношеніи, то мы называемъ это „истиной“; познавательная цѣнность есть подвидъ общаго

[1]) Джемсъ, The meaning of Truth, 1901, стр. 11 и сл.

понятія цѣнности, частный случай (въ примѣненіи къ мышленію и „идеямъ“) руководящаго всей нашей практической жизнью различенія между добромъ и зломъ, хорошимъ и дурнымъ, полезнымъ и вреднымъ. Поэтому процессъ „провѣрки“ есть не внѣшній пріемъ для опредѣленія независимо отъ него существующей истины; напротивъ, въ немъ заключается самый смыслъ истины: истина, въ качествѣ цѣнности, осуществляется или творится въ этомъ процессѣ оцѣнки (veri—fication=провѣрка=созиданіе истины) [1]), ибо процессъ провѣрки есть процессъ уясненія надобности идеи для нашей жизни. Человѣческое познаніе есть, такимъ образомъ, не проникновеніе въ независимо отъ человѣка существующую объективную „природу вещей“, а живой процессъ оріентировки человѣка въ мірѣ, руководимый всѣми практическими нуждами конкретной человѣческой жизни. Всякое, даже самое отвлеченное и внѣшне далекое отъ практики знаніе имѣетъ цѣлью дать намъ какое-либо полезное для жизни указаніе, воздѣйствовать такъ или иначе на нашу волю и поведеніе. Подлинный смыслъ всякаго сужденія состоитъ именно въ такомъ практическомъ указаніи или руководствованіи; и истинность его опредѣляется его плодотворностью или практической годностью. „Истина“ есть не сверхчеловѣческій или внѣчеловѣческій идеалъ, а продуктъ чисто человѣческой нужды и потребности. Человѣкъ въ основѣ есть существо практическое, волевое; такъ называемое, „безкорыстное“, незаинтересованное, чисто теоретическое познаніе не только невозможно, но есть нѣчто внутренне противорѣчивое; познаніе не возникло бы и было бы лишено всякаго смысла, если бы оно не имѣло сплошь практическаго значенія, не служило бы нуждамъ жизни. Мы называемъ утвер-

[1]) Джемсъ, Прагматизмъ, стр. 123—12'.

жденіе истиннымъ не когда оно открываетъ или воспроизводитъ дѣйствительность (что невозможно), а когда оно „помогаетъ“ намъ, „работаетъ на насъ“ въ какомъ-либо отношеніи; всему нашему знанію присуща та условная, практическая цѣнность, которую мы приписываемъ, такъ называемымъ, „рабочимъ гипотезамъ“. Знаніе есть и всегда должно быть „орудіемъ“ практической оріентировки (поэтому въ формулировкѣ Дьюи „прагматизмъ“ называется также „инструментализмомъ“).

Эта гносеологическая теорія сама претендуетъ быть прежде всего практическимъ методомъ; она стремится дать людямъ удобное и легкое мѣрило для расцѣнки познанія; она хочетъ содѣйствовать прекращенію излишнихъ, ненужныхъ споровъ и разсужденій, уясненію и упрощенію философскихъ проблемъ. Въ отношеніи каждой теоріи, каждаго понятія она выставляетъ методологическое предписаніе: уясни себѣ, въ чемъ практическое значеніе этой теоріи или этого понятія, въ чемъ они помогаютъ тебѣ оріентироваться въ мірѣ и овладѣть имъ,—и ты узнаешь и ихъ подлинный смыслъ, и мѣру ихъ истинности; все же остальное, не имѣющее практическаго значенія, ни въ чемъ не мѣняющее нашего отношенія къ жизни, есть пустая отвлеченность, „словесность“, не заслуживающая никакого вниманія. Такъ изображаетъ значеніе прагматизма его первый основатель Пирсъ, а Джемсъ, который называетъ прагматизмъ „новымъ названіемъ для нѣкоторыхъ старыхъ методовъ философіи“, уясняетъ это значеніе на рядѣ философскихъ и историко-философскихъ примѣровъ. Такъ, прагматистомъ, по его мнѣнію, былъ Бёркли, когда онъ показалъ ненужность понятія „матеріи“ для познавательной оріентировки; прагматистомъ былъ Локкъ, когда онъ въ вопросѣ о природѣ души отмѣтилъ, что практически для насъ важно только конкретное тождество личнаго сознанія, а не отвлеченная „суб-

станціальность души"; точно такъ же споръ между матеріализмомъ и спиритуализмомъ есть въ сущности не онтологическій споръ объ абсолютномъ субстратѣ міра, а практически-моральный споръ объ основательности нашей надежды на побѣду нравственнаго міропорядка и т. п. Всюду, въ самыхъ сложныхъ, отвлеченныхъ и мнимо-непрактическихъ вопросахъ прагматизмъ требуетъ, чтобы вниманіе было фиксировано на конкретныхъ, жизненныхъ, практическихъ моментахъ дѣла, къ которымъ прямо или косвенно сводятся всѣ проблемы, имѣющія реальный смыслъ. Прагматизмъ надѣется такимъ путемъ освободить философію отъ пустыхъ словопреній, очистить удушливую атмосферу философскихъ отвлеченностей живой струей практическаго интереса и содѣйствовать взаимному пониманію и сближенію философскихъ міросозерцаній.

Это опредѣленіе „истинности", какъ полезности, практической пригодности, желательности идеи, само по себѣ недостаточно точно и вызываетъ рядъ недоумѣній. Какая именно цѣль имѣется въ виду при познавательной оцѣнкѣ идей? Здѣсь прагматическая теорія какъ бы колеблется между двумя крайностями—между допущеніемъ, что любая цѣль, удовлетвореніе любого желанія можетъ обосновывать „истинность" сужденій, и допущеніемъ, что эта цѣль безусловно предопредѣлена самобытнымъ внутреннимъ назначеніемъ познанія, какъ такового, въ отличіе отъ другихъ человѣческихъ стремленій и дѣятельностей. Первое допущеніе привело бы къ совершенному скептицизму и нигилизму, къ отрицанію всякаго различія между истиннымъ и пріятнымъ, выгоднымъ, желательнымъ. Въ такой грубо-парадоксальной формѣ прагматизмъ, повидимому, пользуется успѣхомъ въ Италіи, и одинъ изъ его представителей, Прецциолини, выразилъ его въ циничной фразѣ: „ученый есть лжецъ, полезный для общества; лжецъ

же есть ученый, полезный для отдѣльной личности“ [1]). Но по существу къ этой формѣ прагматизма приближается и Джемсъ въ нѣкоторыхъ своихъ утвержденіяхъ; такъ, объявивъ понятіе абсолютной истины несостоятельнымъ, онъ, „въ качествѣ прагматиста“, признаетъ эту идею относительно истинной, поскольку она даетъ намъ душевное удовлетвореніе [2]). Однако, самъ Джемсъ призналъ позднѣе, что такими утвержденіями онъ подалъ поводъ къ ложнымъ обвиненіямъ прагматизма въ разрушеніи истины, и по существу отказался отъ нихъ [3]). Рѣшительно отвергаютъ такое толкованіе прагматизма также Шиллеръ и въ особенности Дьюи. И въ самомъ дѣлѣ, оставляя совершенно въ сторонѣ моральную неблаговидность такихъ сужденій, ясно, что они противорѣчатъ самому замыслу прагматизма. Прагматизмъ, въ качествѣ гносеологіи, хочетъ не устранить или отвергнуть понятіе истины, а *объяснить* его; если онъ признаетъ въ „истинѣ“ подвидъ общей функціи практической оцѣнки, то онъ не можетъ ни отождествлять этотъ подвидъ съ какимъ-либо инымъ, *ему* противоположнымъ, ни отрицать вообще различіе между *видами* оцѣнки; напротивъ, онъ хочетъ выяснить специфическую цѣнность, лежащую въ основѣ „истины“, въ ея противоположности другимъ цѣнностямъ человѣческой жизни. Въ обратную крайность впалъ бы прагматизмъ, если бы его утвержденіе сводилось къ тому, что цѣнность идей сводится исключительно къ ихъ *теоретической* полезности, т. е. къ помощи, которую они оказываютъ намъ въ дѣлѣ познанія. Это означало бы отказъ отъ самостоятельной теоріи истины, отъ сведенія „истины“ къ чему то иному, къ дѣй-

[1]) Марсель Эберъ, Прагматизмъ, русск. пер. подъ ред. М. Лихарева, Спб. 1911, стр. 19.

[2]) Джемсъ, Прагматизмъ, стр. 165 и сл.

[3]) Meaning of Truth, предисловіе.

ственному и волюнтарному началу, въ чемъ и заключается смыслъ теоріи прагматизма. И въ этомъ отношеніи Джемсъ не воздержался отъ сужденій, по буквальному смыслу ведущихъ къ уничтоженію специфической теоріи прагматизма. Истинна, по его теоріи, идея, помогающая намъ оперировать, теоретически или практически, съ извѣстной реальностью, или идея, подводящая насъ къ дѣствительности; или относительная истинность идеи опредѣляется тѣмъ, что она лучше помогаетъ намъ воздѣйствовать на реальность, причемъ „лучше“ надо опять понимать „или въ теоретическомъ, или въ практическомъ смыслѣ“ [1]). Но вѣдь понятіе „теоретическаго оперированія“ тождественно понятію познанія; „теоретически лучшее“ равносильно „болѣе истинному“. И въ такомъ случаѣ ученіе прагматизма свелось бы либо къ безсмысленной тавтологіи, что „истинны тѣ идеи, которыя приводятъ насъ къ истинѣ“, либо же, въ лучшемъ случаѣ, къ скромному утвержденію, что въ составѣ нашихъ идей, наряду съ истиннымъ знаніемъ, имѣются и „рабочія гипотезы“, цѣнность которыхъ заключается въ ихъ полезности для пріобрѣтенія истиннаго знанія. Столь же мало можно понимать прагматизмъ, какъ ученіе о томъ, что обладаніе истиной полезно для человѣчества; такая соціологическая теорія, правда, предполагается ученіемъ прагматизма и входитъ въ его составъ, но совсѣмъ не исчерпываетъ его, ибо не содержитъ никакого ученія о сущности истины. Благопріятная оцѣнка вліянія знанія на человѣческую жизнь раздѣляется, за исключеніемъ немногихъ обскурантовъ, всѣми людьми, и совершенно не затрагиваетъ гносеологіи. Напротивъ, сущность прагматизма заключается въ утвержденіи, что практическая цѣнность идей есть основаніе и критерій ихъ истинности.

[1]) Прагматизмъ, стр. 130, 131 и въ др. мѣстахъ.

Если, однако, эта практическая цѣнность не можетъ быть ни любой цѣнностью, ни сама основываться на теоретической истинности, то требуется ея дальнѣйшее опредѣленіе. Очевидно, дѣло сводится къ тому, чтобы объяснить, съ точки зрѣнія прагматизма, характеръ объективности, общеобязательности, необходимости, который присущъ „истинѣ“ въ противоположность любому, просто полезному или желательному мнѣнію. Прагматизмъ, правда, отвергаетъ абсолютность этой черты истины: мнѣніе можетъ быть съ одной точки зрѣнія истиннымъ, съ другой—ложнымъ, въ одно время истиннымъ, въ другое—ложнымъ, для однихъ—истиннымъ, для другихъ—ложнымъ. Такъ какъ цѣнность идеи опредѣляется не ея внутреннимъ содержаніемъ, а ея отношеніемъ къ человѣческимъ цѣлямъ, то истина всегда имѣетъ относительный характеръ, и т. наз. „абсолютныя“ или „общеобязательныя“ истины суть только наиболѣе прочныя и распространенныя (въ силу своей полезности) мнѣнія [1]). Однако, это не значитъ, что всѣ мнѣнія равноцѣнны, и что различіе между истиной и заблужденіемъ лишено смысла. Если познавательная оцѣнка мнѣній опредѣляется степенью ихъ соотвѣтствія или полезности для цѣлей человѣческой жизни въ ея отношеніи къ дѣйствительности, то оцѣнка эта опирается на два объективныхъ момента, не допускающихъ совершеннаго разброда мнѣній и дающихъ основу для объективнаго критерія: на сущность человѣческой природы и на содержаніе непосредственно данной въ опытѣ дѣйствительности. На первомъ моментѣ особенно останавливается Шиллеръ, и значеніе его уже выражено въ терминѣ „гуманизмъ“, который онъ предпочитаетъ прагматизму. Основной грѣхъ всей прежней логики заключается, по его мнѣнію, „въ де-

[1]) Джемсъ и здѣсь противорѣчитъ самому себѣ признаніемъ особаго класса «вѣчныхъ истинъ»; о нихъ сейчасъ же ниже.

персонизаціи" („обезличенія") мысли, въ отвлеченіи познанія отъ цѣлостной реальности человѣческой жизни, и именно это есть источникъ неразрѣшимости для нея проблемы истины. Явленіе познанія *должно* разсматриваться въ общей связи телеологической активности человѣческой жизни. Оно есть частный случай отбора лучшаго, именно лучшаго средства для осуществленія цѣли. Въ этомъ смыслѣ безусловно справедливо положеніе Протагора „человѣкъ есть мѣра всѣхъ вещей", и борьбу прагматизма съ „абсолютизмомъ" Шиллеръ прямо разсматриваетъ, какъ возобновленіе спора между Протагоромъ и Платономъ, какъ историческое возданіе справедливости Протагору, вытѣсненному изъ сознанія человѣчества платонизмомъ [1]). Шиллеръ отказывается понимать, по образцу другихъ позитивистовъ (напр., Лааса и Гомперца) терминъ „человѣкъ" въ этой формулѣ т о л ь к о въ родовомъ смыслѣ. По его мнѣнію, эта формула имѣетъ глубокій и вѣрный смыслъ, только если она одновременно подразумѣваетъ и индивидуальнаго, и родового человѣка. „Истина" ч е л о в ѣ к а есть сложный и постепенный продуктъ взаимодѣйствія „истинъ" людей; и еслибы каждый отдѣльный человѣкъ не былъ „мѣрой всѣхъ вещей", то ею не могъ бы быть и человѣкъ вообще. Въ этомъ общемъ смыслѣ, конечно, всѣ мнѣнія истинны, какъ говорилъ Протагоръ, а именно, всѣ мнѣнія суть вѣрованія, убѣжденія, опредѣляемыя природой человѣка, и прагматизмъ, какъ уже было указано, отказывается признавать „истину", какъ нѣчто, принципіально противоположное субъективному

[1]) Studies in Humanism, Essay II: From Plato to Protagoras и Essay XIV: Protagoras the Humanist. Русскій прагматистъ Я. А. Берманъ справедливо указываетъ, что инициатива уясненія этой исторической преемственности принадлежитъ игнорируемому англійскими прагматистами L a a s'y, въ его книгѣ «Positivismus und Idealismus». Берманъ, Прагматизмъ, стр. 5.

мнѣнію. Но подобно тому, какъ отказъ отъ идеи абсолютнаго добра (въ утилитарной или вообще позитивистической этикѣ) не означаетъ отказа отъ этической расцѣнки человѣческихъ дѣйствій, такъ и отказъ отъ „Истины“ не равносиленъ, какъ то думается платонизму, полной анархіи и полному равноправію мнѣній. Идеи могутъ быть болѣе или менѣе истинными — смотря по тому, въ какой мѣрѣ онѣ объективно соотвѣтствуютъ условіямъ человѣческой жизни и природы; однѣ изъ нихъ могутъ удовлетворять временный и преходящій интересъ, другія—длительный и устойчивый, однѣ годятся только для немногихъ, другія—для всѣхъ. Логика, какъ нормативная наука, есть именно ученіе о такой утилитарной расцѣнкѣ человѣческихъ мнѣній, опредѣленіе ихъ относительнаго достоинства, мѣры справедливости претензій каждаго изъ нихъ на званіе „истины“. Въ этомъ смыслѣ общечеловѣческая истина имѣетъ явныя преимущества надъ истиной индивидуальной: она есть представленіе, укрѣпившееся среди человѣчества въ результатѣ борьбы и отбора между индивидуальными представленіями, идея, оказавшаяся болѣе полезной и пригодной для большинства. Всѣ т. наз. „абсолютныя“ истины носятъ именно такой характеръ. Всѣ „аксіомы“ суть только „постулаты“, опредѣляемые общими нуждами человѣческой природы [1]). Даже математическія истины („дважды два четыре“) истинны только для б о л ь ш е й части опыта, даже т. наз. „логическія аксіомы“ опредѣлены преобладающими человѣческими потребностями. (Напр., „законъ тождества“—потребностью удерживать старое и находить его въ новомъ). Такимъ образомъ, мы сохраняемъ мѣрило—если не абсолютной „истины“ въ ея противоположности абсолют-

[1]) Schiller, Axioms as Postulates, въ сборникѣ «Personal Idealism, by Henri Sturt». 1902.

ному же заблужденію, то относительныхъ степеней истинности человѣческихъ мнѣній; и прагматизмъ есть не отрицаніе познавательной расцѣнки мнѣній, а, напротивъ, ученіе, дающее твердую основу для этой расцѣнки черезъ изслѣдованіе объективныхъ требованій человѣческой природы.

Другой объективный моментъ для расцѣнки человѣческихъ мнѣній заключается въ ихъ отношеніи къ опыту, какъ выраженію въ сознаніи самой дѣйствительности. Прагматизмъ не есть ни солипсизмъ (уже потому, какъ указываетъ Шиллеръ, что убѣжденіе въ существованіи другихъ людей есть необходимое условіе человѣческой жизни), ни идеализмъ. Въ нашемъ знаніи есть элементъ безусловный и безотносительный—это чисто опытныя данныя, которыя всѣми съ очевидностью признаются за „дѣйствительность". Сомнѣваться въ послѣдней не имѣетъ никакого смысла; гносеологи тоже только люди и должны исходить изъ очевиднаго и общепризнаннаго; и самое честолюбивое наше желаніе въ отношеніи нашихъ мнѣній не можетъ итти дальше того, чтобы сдѣлать ихъ столь же „очевидными", сколь очевидны для насъ опытные элементы знанія, которые мы признаемъ дѣйствительностью. Относительный и утилитарно-телеологическій характеръ всѣхъ „истинъ" предполагаетъ все же ихъ пригодность въ виду данныхъ опытныхъ элементовъ, или полезность ихъ для тѣхъ цѣлей, которыя человѣкъ преслѣдуетъ въ данной средѣ и въ отношеніи ея. Поэтому опредѣленіе познавательной цѣнности идей предполагаетъ уясненіе ихъ отношенія къ тѣмъ реальнымъ даннымъ, которыя образуютъ прочную и неотмѣнимую основу всякаго знанія. Реальностью въ этомъ смыслѣ прагматизмъ признаетъ только конкретныя опытныя содержанія знанія, тогда какъ то, что обычно зовется „подлинной", „абсолютной" дѣйствительностью, т. е. иде-

алъ, къ которому стремится познаніе и который осуществляется въ немъ, прагматизмъ признаетъ лишь фикціей; вся цѣнность такихъ идеальныхъ построеній и картинъ заключается только въ ихъ полезности для нашего практическаго оріентированія въ опытныхъ содержаніяхъ. „За предѣлами опыта нѣтъ ничего", цитируетъ Джемсъ выраженіе одного эмпириста. „Всѣ дороги ведутъ въ Римъ—говоритъ онъ же—и въ концѣ-концовъ всѣ истинные процессы должны приводить гдѣ-нибудь къ нѣкоторымъ непосредственнымъ провѣркамъ путемъ чувственнаго опыта, воспроизведеннаго кѣмъ-нибудь въ его представленіяхъ" [1]). Но если чувственный опытъ есть послѣдняя и единственная инстанція для провѣрки нашего знанія, то прагматизмъ, съ другой стороны, подчеркиваетъ, что опытъ есть скорѣе матеріалъ и основа для знанія, чѣмъ самый смыслъ знанія. Опытъ мы имѣемъ; то же, что мы называемъ знаніемъ, есть совокупность идей объ опытѣ, разсуж-

[1]) Прагматизмъ, стр. 132. Если, однако, тотъ же Джемсъ признаетъ содержаніемъ дѣйствительности не только опытныя данныя, но и «вѣчныя истины», т. е. логически необходимыя связи между понятіями (ibid., стр. 128 и сл., стр. 149 и сл.) и полагаетъ, что и въ этой сферѣ «убѣжденія носятъ абсолютный, безусловный характеръ», то онъ противорѣчитъ не только своему собственному, приведенному въ текстѣ сужденію, какъ и сужденію Шиллера о природѣ математическихъ и логическихъ истинъ, но и самому существу прагматизма, который всѣмъ отвлеченнымъ идеямъ и образуемымъ изъ нихъ сужденіямъ приписываетъ лишь служебный характеръ. Изъ того, что къ этимъ двумъ содержаніямъ «дѣйствительности» Джемсъ далѣе присоединяетъ, въ качествѣ третьяго элемента, всѣ старыя и распространенныя мнѣнія (каково бы ни было ихъ содержаніе), въ относительности которыхъ онъ самъ убѣжденъ, ясно, что онъ смѣшиваетъ здѣсь два разнородныхъ понятія «дѣйствительности» (дѣйствительность, какъ непосредственное опытное содержаніе, и дѣйствительность, какъ обозначеніе идеала знанія, или какъ предметъ вѣры), въ строжайшемъ различеніи которыхъ заключается смыслъ прагматизма.

денія о немъ, цѣнность которыхъ, какъ мы уже видѣли, никогда не можетъ заключаться въ буквальномъ совпаденіи съ нимъ. Въ зависимости отъ того, что намъ важно въ этомъ опытномъ содержаніи или что намъ нужно дѣлать съ нимъ, идеи, нужныя для этихъ нашихъ цѣлей, могутъ быть различными; и хотя опытное содержаніе ставитъ нѣкоторыя преграды для выбора между идеями, такъ что полезность идеи до нѣкоторой степени предопредѣлена соотношеніемъ между ихъ смысломъ и опытными данными, однако, у насъ все же остается большой просторъ для выбора между идеями. „Дѣйствительностью“ или „міромъ“ мы называемъ совокупность такихъ „истинныхъ“, т.-е. пригодныхъ для обработки опыта, идей. Если бы связь между идеями и опытными данными была для всѣхъ и всегда однозначной и опредѣленной, то дѣйствительность мы должны были бы мыслить, какъ нѣчто неизмѣнное, одинаковое для всѣхъ и вполнѣ законченное, какъ то и полагаютъ „раціоналисты“ и „абсолютисты“. Съ точки зрѣнія же прагматическаго ученія о знаніи, дѣйствительность есть нѣчто текучее и подвижное.

Не существуетъ никакой абсолютной, окаменѣлой, независимой отъ цѣлей познанія и человѣческихъ нуждъ дѣйствительности; „дѣйствительностью“ мы зовемъ ту совокупность представленій и понятій, которая выражаетъ относительно устойчивую, привычную часть нашей опытной оріентировки. Міръ вещей, силъ, законовъ природы, который изучаетъ наука, не имѣетъ никакого абсолютнаго познавательнаго превосходства, наприм., надъ міромъ дикаря, населеннымъ духами и фетишами, или надъ міромъ религіозной вѣры и т. п. Все это—условныя, измѣнчивыя обобщенія и обработки текучихъ данныхъ опыта,—обработки, изъ которыхъ каждая вызвана нѣкоторой практической потребностью и, слѣдовательно, каждая имѣетъ свою цѣнность; вы-

боръ происходитъ здѣсь не между „подлинной дѣйствительностью“ и вымысломъ, а лишь между равнозначными по существу орудіями жизни, изъ которыхъ одно можетъ оказаться пригоднѣе или удобнѣе другого. За предѣлами измѣнчивыхъ, текучихъ опытныхъ данныхъ не существуетъ никакой идеальной дѣйствительности, къ которой бы приближались въ большей или меньшей степени наши фактическія представленія или понятія о дѣйствительности; наоборотъ, эти представленія и суть то, что мы зовемъ дѣйствительностью. Мы живемъ въ мірѣ, созданномъ и неустанно создаваемомъ нами самими. Отсюда слѣдуетъ, что міръ пластиченъ (выраженіе Шиллера), гибокъ, до извѣстной степени подчиненъ нашимъ желаніямъ и потребностямъ. Каковы предѣлы этой пластичности—этого мы напередъ не знаемъ; но чтобы узнать это, чтобы натолкнуться на подлинныя границы измѣняемости міра, мы должны дерзать измѣнять его, т.-е. должны вѣрить въ его всеобщую пластичность. Такимъ образомъ, познаніе и въ томъ отношеніи тождественно съ волей, что оно есть творчество: познавая, мы не „воспроизводимъ“, не „копируемъ“, а творимъ міръ. Отсюда также слѣдуетъ, что не существуетъ единаго міра, а скорѣе множество міровъ, соотвѣтственно множеству человѣческихъ интересовъ, запросовъ и устремленій. Сліяніе этого множества міровъ въ единый, общій для всѣхъ міръ есть, въ свою очередь, не реальный, внѣ человѣка находящійся фактъ, а лишь выраженіе потребности въ практической согласованности индивидуальной и соціальной жизни; его можно ждать, къ нему можно стремиться, но его нельзя считать завершившимся фактомъ и исходной точкой познанія.

Легко замѣтить, что эти разсужденія Джемса и Шиллера оставляютъ безъ точнаго разъясненія основной вопросъ прагматической теоріи знанія—вопросъ о

томъ отношеніи, которое должно установиться между (несовпадающими по содержанію) идеями и опытными данными, для того, чтобы идеи оказались „полезными" для нашихъ цѣлей и были бы притомъ истинными. Попытку систематическаго отвѣта на этотъ вопросъ даетъ только чикагскій профессоръ Джонъ Дьюи и его школа [1]). Согласно Дьюи, знаніе (въ смыслѣ сужденія или „рефлектированнаго" знанія) возникаетъ всегда лишь въ результатѣ нѣкотораго разногласія или конфликта въ составѣ нашего опыта, причемъ условіемъ этого конфликта является наличность нѣкотораго практическаго интереса у познающаго, требующаго сочетанія или сліянія того, что по своему непосредственному опытному содержанію непосредственно несогласимо. Это разногласіе между даннымъ и желательнымъ, наличнымъ и отсутствующимъ есть основа отношенія между бытіемъ и мышленіемъ. Сужденіе отдѣляетъ данное (матеріалъ) отъ того идейнаго содержанія, которое должно примирить непосредственно несогласимое, и вмѣстѣ съ тѣмъ соединяетъ или отожествляетъ то и другое. Субъектъ и предикатъ сужденія, или „бытіе" и „идея" по существу совсѣмъ не разнородны и не имѣютъ никакого абсолютнаго значенія. „Реальность", которую мы имѣемъ въ виду въ сужденіи, есть не абсолютная и всеобъемлющая реальность, а тѣ черты въ опытѣ, которыми мы интересуемся, какъ предметомъ нашихъ затрудненій. „Предикатъ" или „идея" означаетъ, напротивъ, ту комбинацію содержаній, которая помогаетъ намъ преодолѣть несогласованность и выйти изъ затрудненія. Такимъ образомъ, самое раз-

[1]) Iohn Dewey. Studies in logical theory. Chicago 1903. The experimental theory of khowledge, Mind 1906. Reality and the criterion for truth of ideas, Mind 1907. The Control of Ideas by Facts (Journ. of Philosophy, 1907) What pragmatism means by practical (ibid. 1908). Objects, Data and Existence (ibid. 1909). How we think. London 1910.

личіе между „идеями“ и „фактомъ“ имѣетъ только „инструментальное“ значеніе и зависитъ отъ точекъ зрѣнія или интересовъ, съ которыми мы приступаемъ къ опытному матеріалу. И то, что мы называемъ согласіемъ или совпаденіемъ идей съ „фактами“, есть не что иное, какъ соотвѣтствіе представленій, какъ средствъ, осуществленію тѣхъ представленій, которыя являются нашей цѣлью. Каждая идея имѣетъ смыслъ, какъ мотивъ, т. е. какъ побудитель или разрядитель опредѣленныхъ дѣйствій. Если эти дѣйствія дѣйствительно приводятъ къ той цѣли, которую они ставятъ себѣ въ отношеніи даннаго комплекса содержаній, называемаго нами реальностью, то возбудившая ихъ идея должна быть признана истинной. Поэтому истинна не всякая идея, дающая *любое* удовлетвореніе или въ какомъ-либо отношеніи полезная, а истинна только идея, возбуждающая дѣйствія, приводящія къ той цѣли, ради которой выставлена эта идея и которая образуетъ ея конкретный смыслъ. Такъ, для заблудившагося путника истинна та идея, которая приведетъ его домой. По аналогіи съ этимъ примѣромъ, можно сказать, что назначеніе всѣхъ идей такое же, какъ назначеніе географической карты или плана: не будучи воспроизведеніемъ реальности, онѣ даютъ намъ такія символическія представленія, какія намъ нужны для практической ориентировки въ соотвѣтствующихъ сторонахъ или явленіяхъ среды [1]).

III.

Это суммарное изложеніе общаго содержанія ученія прагматизма должно быть дополнено уясненіемъ основныхъ логическихъ мотивовъ этого ученія.

1) Прагматизмъ есть прежде всего законное дитя англійскаго *сенсуалистическаго эмпиризма*; онъ обра-

[1]) Подробности см. въ русской литературѣ въ указанныхъ выше работахъ П. В. Мокіевскаго и Я. А. Бермана.

зуетъ правомѣрный, логически непзбѣжный этапъ въ развитіи эмпиризма, повидимому, послѣдній пунктъ, до котораго эта точка зрѣнія можетъ и должна дойти; онъ тѣсно примыкаетъ къ нѣкоторымъ руководящимъ идеямъ Бэкона, Бёркли и Юма и, съ другой стороны, находится въ близкомъ и несомнѣнномъ родствѣ съ современнымъ нѣмецкимъ выраженіемъ этого направленія—съ эмпріокритицизмомъ. Въ этомъ отношеніи прагматизмъ можно прямо опредѣлить, какъ сочетаніе Бэконовскаго ученія о задачѣ знанія съ номинализмомъ Бёркли и вытекающимъ отсюда скептицизмомъ Юма. Задача знанія—служеніе жизни; наука должна перестать быть безплодной, „подобно монахинѣ, посвященной Богу", а стать орудіемъ счастья и могущества человѣка; этотъ утилитарный мотивъ философіи Бэкона образуетъ основную движущую силу современнаго прагматизма. Сочетая этотъ взглядъ на задачу знанія съ номиналистическими и скептическими выводами, къ которымъ привело развитіе эмпиризма, мы получаемъ схему гносеологіи прагматизма. Бёркли отвергъ понятіе абсолютной дѣйствительности, какъ фантомъ философскаго умозрѣнія, указавъ, что единственная практически нужная „дѣйствительность" содержится въ самомъ представленіи, и вмѣстѣ съ тѣмъ призналъ отвлеченное понятіе суъективнымъ созданіемъ, имѣющимъ исключительно прикладное, техническое назначеніе—служить орудіемъ обозрѣнія фактовъ и оріентировки въ нихъ. Юмъ пришелъ къ общему выводу, что, хотя опытъ есть единственный законный источникъ знанія, онъ даетъ лишь хаотическій, безпорядочный матеріалъ, такъ что всякое общее утвержденіе о фактахъ, въ сущности, произвольно, опирается не на философскія основанія, а на психическія свойства людей, и оправдывается лишь своей практической надобностью для жизни. Юмъ уже сознаетъ, что идеалъ общеобязательнаго знанія,

основаннаго только на данныхъ опыта, неосуществимъ; вмѣсто этого недостижимаго идеала мы должны поневолѣ помириться на его суррогатѣ—психологической необходимости. Здѣсь остается сдѣлать еще два шага: съ одной стороны, замѣнить упрощенную интеллектуалистическую психологію Юма болѣе сложными и богатыми психологическими соображеніями, благодаря которымъ однородная и простая „психологическая необходимость“ извѣстныхъ категорій, научныхъ сужденій и т. д. исчезаетъ, смѣняясь множествомъ различныхъ, равно необходимыхъ и равно субъективныхъ „обработокъ“ опыта и картинъ міра. Этотъ шагъ совершилъ отчасти уже Авенаріусъ. Второй, и самый принципіальный шагъ дѣлаетъ прагматизмъ; если опытъ, съ одной стороны, есть единственный общеобязательный элементъ знанія, а съ другой стороны, не даетъ собственно никакого знанія, а только сырой матеріалъ для него, то, слѣдовательно, знаніе вообще имѣетъ иныя задачи и иные критеріи, чѣмъ теоретическая обоснованность. Если теорія знанія разошлась съ реальной природой знанія, то въ этомъ виновато не знаніе, а сама его теорія, которая вмѣсто того, чтобы описывать его реальныя свойства, ставитъ ему невыполнимыя требованія. Эмпиризмъ правъ, признавая опытъ единственнымъ матеріаломъ и реальнымъ содержаніемъ знанія; но онъ неправъ, требуя построенія изъ этого матеріала общеобязательнаго и обоснованнаго знанія или принуждая знаніе ограничиваться простымъ констатированіемъ данныхъ опыта. Эмпиризмъ можетъ лишь требовать, чтобы никакія понятія, сужденія, теоріи, разъ они не содержатся въ самомъ опытѣ, не претендовали на абсолютное значеніе, не выдавали себя за отображеніе „дѣйствительности“; и такъ какъ въ опытѣ не содержится никакого знанія, то это требованіе примѣнимо вообще ко всему человѣческому знанію. Но изъ этого не слѣдуетъ, что ни-

какого подлиннаго знанія и нѣтъ; наоборотъ, логическій абсолютизмъ несовмѣстимъ съ эмпиризмомъ; если никакое знаніе не вытекаетъ изъ опыта, то никакое знаніе, въ сущности, не можетъ ему и противорѣчить; здѣсь, слѣдовательно, нѣтъ вообще критерія для опредѣленія цѣнности знанія. Безъ произвольныхъ, съ точки зрѣнія „чистаго опыта", допущеній обойтись невозможно; въ этомъ смыслѣ правъ апріоризмъ, который, однако, дѣлаетъ изъ „категорій", „основоположеній" и т. п. какихъ-то теоретическихъ идоловъ съ абсолютнымъ и непререкаемымъ авторитетомъ, тогда какъ они суть лишь служебныя орудія человѣческой жизни и практики. Итакъ, послѣдовательно проведенный эмпиризмъ требуетъ признанія, что все человѣческое знаніе, съ точки зрѣнія абсолютной логики, произвольно, но что это не умаляетъ его цѣнности, ибо оно по существу имѣетъ не теоретическое, а практическое назначеніе. Отвергнувъ понятія „дѣйствительности" или „истины" (въ смыслѣ соотвѣтствія съ дѣйствительностью), мы получаемъ новую эмпирическую теорію знанія, по которой знаніе есть свободное, творческое комбинированіе и обработка данныхъ опыта въ интересахъ самосохраненія и вообще осуществленія практическихъ цѣлей. Единственное, что человѣку, дѣйствительно, „дано", въ чемъ предѣлъ его творческой силы, это то, что зовется „фактами" и что есть текучее, хаотическое многообразіе ощущеній, неосмысленное и неустойчивое конкретное содержаніе сознанія: все остальное — представленіе о „единомъ" мірѣ, о „вещахъ", ихъ свойствахъ и дѣйствіяхъ, о закономѣрности природы, всякаго рода отвлеченныя понятія и общія сужденія не имѣютъ никакого абсолютнаго значенія, не суть ни логически, ни даже психологически необходимыя и для всѣхъ обязательныя истины; все это—только „рабочія гипотезы", цѣнность которыхъ зависитъ отъ того, „служатъ" ли онѣ намъ,

помогаютъ ли разобраться въ матеріалѣ жизни, ориентироваться въ окружающей средѣ, и вообще нужны ли онѣ намъ для какихъ-либо практическихъ цѣлей.

2) Въ этомъ ходѣ мыслей особенно существенно то, что прагматизмъ дѣлаетъ логическій безупречный и необходимый выводъ изъ номинализма. Выводъ этотъ, коротко говоря, состоитъ въ томъ, что всѣ понятія, а слѣдовательно, и всѣ сужденія (въ которыхъ, вѣдь, по крайней мѣрѣ, предикатъ есть общее понятіе) могутъ имѣть не реальное, а только условное или символическое значеніе. Въ отношеніи нѣкоторой части научныхъ понятій и сужденій, наприм., отвлеченныхъ гипотетическихъ конструкцій физики, это пониманіе выставлено уже давно и пользуется большой популярностью; физическія теоріи разсматриваются здѣсь, какъ вспомогательныя символическія картины, лишенныя объективнаго значенія и имѣющія цѣлью упрощенное описаніе явленій. Прагматизмъ распространяетъ это пониманіе на всю сферу человѣческаго знанія. Шиллеръ, напр., какъ мы видѣли, признаетъ даже математическія истины и логическія аксіомы только техническими пріемами, выработанными въ интересахъ нѣкотораго практическаго отношенія къ фактамъ; Джемсъ утверждаетъ, что когда мы, посмотрѣвъ на предметъ, висящій на стѣнѣ, говоримъ: „это—часы“, мы конструируемъ понятіе, которое, въ сущности, лишено абсолютнаго или объективнаго значенія, а есть лишь способъ практической ориентировки: весь смыслъ этого сужденія въ томъ, что мы регулируемъ наше поведеніе въ связи съ движеніемъ стрѣлки по циферблату. Сколь бы парадоксальнымъ, на первый взглядъ, ни казалось такое расширеніе понятія „рабочей гипотезы“ или „регулятивной идеи“, отрицаніе объективнаго значенія даже за самыми достовѣрными формальными сужденіями математики и логики, съ одной стороны, и за имманентными,

опытными сужденіями о фактахъ,—съ другой, оно логически вытекаетъ изъ послѣдовательнаго номинализма. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь ни единое понятіе и сужденіе, къ какой бы области знанія оно ни относилось, не содержится въ самомъ чувственномъ опытѣ, „не дано“ въ немъ, а есть всегда продуктъ произвольной (съ точки зрѣнія чистаго опыта) обработки опытныхъ данныхъ. И если, такимъ образомъ, понятіе можетъ претендовать лишь на символическое или номинальное значеніе, то все человѣческое мышленіе становится, такъ сказать, по ту сторону объективной теоретической истины. Если понятію не соотвѣтствуетъ никакая объективная реальность, если оно есть лишь названіе для нѣкоторой группы индивидуальныхъ фактовъ, символическій значекъ для упрощеннаго и удобнаго описанія явленій, то все наше познаніе неизбѣжно должно руководиться сверхъ-логическими или внѣтеоретическими критеріями. Какое иное основаніе мы имѣемъ тогда дѣлить факты на тѣ или иныя группы, составлять и утверждать понятія, какъ не наше практическое отношеніе къ дѣйствительности? Образованіе отвлеченныхъ признаковъ и предицированіе ихъ въ сужденіи было бы безсмысленнымъ и невозможнымъ дѣломъ съ точки зрѣнія послѣдовательнаго номинализма, если бы оно не выражало просто практической важности или надобности того или иного субъективнаго отношенія къ фактамъ. Къ этой практической важности нашего отношенія къ вещамъ и сводится смыслъ всѣхъ нашихъ сужденій. Формулируя строго логическое ученіе прагматизма, можно сказать: предикатъ всякаго сужденія высказываетъ не объективное, независимое отъ насъ внутреннее свойство самаго явленія, а лишь наше субъективное отношеніе къ нему.

Такимъ образомъ, прагматизмъ дѣлаетъ формально совершенно безупречный выводъ изъ посылки номина-

лизма: онъ обнаруживаетъ, что самодовлѣющее теоретическое значеніе научнаго, да и всякаго вообще знанія несовмѣстимо съ признаніемъ условности и субъективности понятій. При чтеніи литературы прагматизма прежде всего бросается въ глаза, такъ сказать, воинствующій номинализмъ этого направленія. „Надо, наконецъ, понять, что абстракціи суть именно только абстракціи, и сдѣлать надлежащіе выводы отсюда"—таковъ боевой кличъ прагматизма. Разумѣется, и въ этомъ вопросѣ сужденія отдѣльныхъ прагматистовъ далеко несовпадаютъ. Джемсъ, напр., выражается гораздо осторожнѣе, чѣмъ Шиллеръ, и нѣкоторыя его сужденія содержатъ довольно мѣткое, пріемлемое и не для однихъ прагматистовъ, уясненіе значенія отвлеченныхъ понятій. Для насъ существенно, однако, только то, что прагматизмъ по существу есть выводъ изъ прямолинейнаго и крайняго номинализма. Отрицаніе объективнаго значенія отвлеченныхъ понятій и сужденій логически приводитъ къ отрицанію теоретическаго смысла и теоретической цѣнности всякаго знанія — таковъ основной выводъ прагматизма, формальная правильность котораго, повторяемъ, представляется безспорной.

3) Въ этой связи, однако, обнаруживается уже третій основной мотивъ прагматизма. Номинализмъ тѣснѣйшимъ образомъ связанъ съ психологизмомъ. Прагматизмъ вѣдь не отрицаетъ вообще цѣнности отвлеченныхъ понятій; напротивъ, онъ возстаетъ противъ стремленія стараго эмпиризма устранить или признать негоднымъ все, что выходитъ за предѣлы простого констатированія фактовъ; онъ хорошо понимаетъ неосуществимость идеала „чистаго опыта", понимаетъ невозможность обойтись безъ идеальнаго и мыслимаго, безъ абстракцій. Онъ только отрицаетъ объективное, сверхъпсихическое или внѣпсихическое значеніе абстракціи. Отвлеченное мышленіе, а слѣдовательно, и знаніе есть

для него нѣкоторая психическая функція, которая не можетъ, подобно своему матеріалу—конкретному опытному данному—претендовать на абсолютное значеніе. Если абстракція не совпадаетъ съ „опытомъ", съ конкретнымъ эмпирическимъ даннымъ, если она по существу „выходитъ за предѣлы" чувственно-опытной реальности—что, конечно, понятно само собою,—то, съ точки зрѣнія прагматизма, для нея вообще не остается мѣста въ сферѣ объективнаго. Познаніе есть психическая дѣятельность; та часть его, которую мы называемъ „опытомъ", дана, такъ сказать, непреложно, и ея наличность въ сознаніи и есть ея истинность; все остальное есть въ извѣстномъ смыслѣ свободное творчество человѣка, къ которому столь же нелѣпо примѣнять строгій, теоретическій критерій истины, какъ, напр., къ художественному творчеству; и если его можно расцѣнивать, то только иными, практическими или жизненными критеріями. Если все идеальное тождественно съ „субъективнымъ" или "психическимъ", если, поэтому, все наше познаніе есть по существу субъективный психическій процессъ, то оно и должно разсматриваться и расцѣниваться исключительно психологически; и эта психологическая точка зрѣнія неизбѣжно ведетъ къ концепціи прагматизма.

Прагматизмъ и здѣсь дѣлаетъ формально правильный выводъ изъ весьма распространенныхъ посылокъ. Онъ впервые показываетъ, къ чему, собственно, обязываетъ „психологизмъ". Психологизмъ есть прежде всего „антропологизмъ" (пользуясь обозначеніемъ его критика Гуссерля) или, согласно терминологіи Шиллера, „гуманизмъ" [1]). Если познаніе не только съ фактиче-

[1]) По справедливому указанію Виндельбанда, англійскій терминъ «humanism», собственно, совершенно неточно передается словомъ «гуманизмъ», въ которомъ обычно мыслится указаніе, главн. обра-

ской стороны, какъ реальный процессъ, но и со стороны своего идеальнаго смысла, своей цѣнности и назначенія, есть явленіе психическое, то тѣмъ самымъ всякая истина и всякій смыслъ опредѣлены человѣческой организаціей и имѣютъ значеніе и обязательность только для человѣка. Однако, этимъ въ корнѣ разрушается предносящійся всегда философіи идеалъ истины, какъ абсолютной инстанціи или цѣнности. Признаніе всего познанія, вмѣстѣ съ логическими законами и мѣрилами, продуктомъ „человѣческаго сознанія“ не только утверждаетъ недостижимость для человѣческаго познанія абсолютной истины, такъ какъ уничтожается увѣренность, что „истина для насъ“ есть вмѣстѣ съ тѣмъ подлинная или абсолютная истина, но—что еще важнѣе—обнаруживаетъ противорѣчивость самой идеи абсолютной истины. Вѣдь идея эта, какъ и все остальное, есть чисто человѣческое созданіе; если она имѣетъ смыслъ, то тоже только относительный, человѣческій смыслъ; она, очевидно, для чего-то нужна именно человѣку, означаетъ какую-то его субъективную мечту и, слѣдовательно, за предѣлами человѣческой души лишена всякаго значенія, тогда какъ она претендуетъ именно на такое сверхчеловѣческое значеніе. Психологически эта идея объясняется прагматистами болѣе или менѣе удачно изъ потребности въ устойчивости, прочности, крѣпости нашего знанія; Джемсъ сравниваетъ настроеніе человѣка, неспособнаго отказаться отъ идеала абсолютной истины или реальности, съ настроеніемъ человѣка, который не можетъ представить себѣ міръ не стоящимъ на какой-нибудь подпоркѣ. Во всякомъ случаѣ, если разсматривать человѣческое познаніе психо-

зомъ, на духовныя и общечеловѣческія цѣнности. «Humanism» есть, точнѣе, «гоминизмъ», — терминъ, производный отъ біологическаго понятія homo sapiens.

логически, то „истина“ есть всегда что-то „нужное“ или „цѣнное“ для человѣка, и за предѣлами этой практической надобности не имѣетъ никакого смысла.

Обычно психологизмъ старается избѣгнуть скепсиса и сохранить идеалъ объективнаго и общеобязательнаго знанія двумя допущеніями. Съ одной стороны, онъ предполагаетъ, что психическая дѣятельность познанія можетъ протекать и изучаться изолированно, внѣ вліянія воли и чувства, что можно опредѣлить психологическіе законы познанія и мышленія, устраняя вмѣшательство другихъ психическихъ функцій, при чемъ эти законы и приводятъ къ результатамъ, которые называются „истиной“ или „объективной цѣлью“ познанія. Съ другой стороны, онъ исходитъ изъ убѣжденія, что эти законы интеллектуальной жизни въ основѣ одинаковы у всѣхъ „нормальныхъ“ людей, такъ что психологія познанія остается тождественной въ отношеніи всего зоологическаго вида homo sapiens. Исходя изъ этихъ допущеній, представляется возможнымъ на почвѣ психологіи построить логику и теорію познанія, указать условія относительной, но тѣмъ не менѣе „общечеловѣческой“ истинности познанія. „Истина“ есть съ этой точки зрѣнія то, къ чему вынуждено приходить человѣческое сознаніе на основаніи общечеловѣческихъ законовъ мышленія, когда „нормальный“ процессъ мышленія не прерывается вмѣшательствомъ постороннихъ психическихъ силъ (напримѣръ, чувствованій и хотѣній). Именно противъ этихъ допущеній энергично и весьма убѣдительно возстаетъ прагматизмъ. Прежде всего прагматизмъ показываетъ, что не существуетъ въ человѣческомъ сознаніи мышленія и познаванія, изолированнаго отъ практики, отъ потребностей, инстинктовъ, чувствованій и хотѣній. Въ этомъ допущеніи онъ видитъ основной грѣхъ интеллектуализма, противъ котораго онъ апеллируетъ къ современной волюнтаристической пси-

хологіи. Не мышленіе, а волевое устремленіе, хотѣніе есть центральная и первичная сила человѣческаго сознанія; интеллектъ есть лишь отпрыскъ, всецѣло питаемый этимъ корнемъ. Эволюціонная и біологическая психологія показала, что познаніе есть лишь орудіе самосохраненія и приспособленія организма къ средѣ; отвлекаясь отъ этого истиннаго назначенія познанія, мы получаемъ совершенно фальшивую теорію. Познаніе не имѣетъ никакихъ самостоятельныхъ законовъ, въ силу которыхъ оно двигалось бы по пути, не предуказанному практическими потребностями человѣка; всѣ, такъ называемые, „законы мышленія“ суть не что иное, какъ привычки, выработанныя въ интересахъ достиженія извѣстныхъ полезныхъ, благотворныхъ или вообще нужныхъ для дѣйственности представленій. Поэтому всѣ эти законы относительны, они обусловлены направленіемъ воли, съ одной стороны, и средой, обстоятельствами жизни—съ другой. Къ приспособленію, къ овладѣнію природой, къ цѣлямъ человѣческой жизни ведутъ многіе пути, и столь же многообразны, слѣдовательно, тѣ представленія, которы могутъ претендовать на значеніе „истинъ“ (въ условномъ, человѣческомъ смыслѣ). Такимъ образомъ, „гуманизмъ“, послѣдовательно развивая психологическую теорію знанія, ведетъ къ отрицанію самой возможности теоретическаго критерія знанія.

Къ тому же результату приводитъ провѣрка второго допущенія психологической теоріи. Существуютъ ли представленія, сужденія, законы мышленія, дѣйствующіе всегда и всюду, у всѣхъ экземпляровъ вида homo sapiens, и способные поэтому служить однозначнымъ мѣриломъ общеобязательной цѣнности знанія? Прагматизмъ рѣшительно отрицаетъ это. Шиллеръ, какъ уже было указано, убѣдительно разъясняетъ, что внѣ допущенія „индивидуально-человѣческихъ“ истинъ теряетъ смыслъ и критерій истины, какъ „общечеловѣческаго“

представленія. „Общечеловѣческая“ истина имѣетъ, правда, преимущества надъ истиной индивидуальной. По принципіально, съ гносеологической точки зрѣнія, она не отличается отъ индивидуальнаго мнѣнія. Между „истиной“, въ которую вѣрятъ милліоны людей, и „истиной“ даннаго отдѣльнаго человѣка нѣтъ принципіальной разницы; и если мы рѣшились назвать истиной то, что психологически необходимо для всѣхъ, мы обязаны считать истиной и то, что необходимо для нѣкоторыхъ или одного. Съ другой стороны, Джемсъ показываетъ относительность того, что зовется „общеобязательной истиной“; по его мнѣнію, напримѣръ, категоріи причинности и субстанціальности суть такія же общераспространенныя вѣрованія нашей эпохи, какими въ свое время были вѣрованія въ привидѣнія или фетишей. Смыслъ этихъ сужденій прагматизма состоитъ, собственно, въ утвержденіи, что съ психологической точки зрѣнія не можетъ быть рѣчи о какой-либо принципіальной общеобязательности, какъ критеріи истины. Ссылка на психологическую необходимость „нормальнаго“ человѣка, какъ на мѣрило истинности, лишена смысла: гдѣ же мѣрило самой „нормальности“? Либо мы называемъ нормальнымъ человѣка, обладающаго общераспространенными психическими свойствами, и тогда мы вертимся въ кругу, либо же „нормальность“ означаетъ какую-либо объективную, сверхчеловѣческую и сверхпсихическую оцѣнку психическихъ состояній и идей—и тогда мы не имѣемъ на нее никакого права. Признать истину „представленіемъ рода“, мнѣніемъ „человѣка вообще“, или „сознанія вообще“ и т. п. значитъ уже уничтожить объективное понятіе истины; но, проводя послѣдовательно эту точку зрѣнія, мы неизбѣжно должны сказать, что разъ есть „истина для человѣка“, должна существовать и „истина для даннаго человѣка“. Мы въ лучшемъ случаѣ получимъ здѣсь іерархію истинъ, количественное раз-

личіе между степенями истинности, относительную расцѣнку „истинъ“ по степени ихъ пригодности, но никогда не получимъ единой истины, обязательной для всѣхъ и принципіально отличной отъ „мнѣнія“ (мысль, особенно защищаемая Шиллеромъ). Психологически остается навсегда безспорнымъ и въ данномъ вопросѣ рѣшающимъ общее наблюденіе: „сколько головъ, столько умовъ“. И если истина опредѣляется человѣческимъ „умомъ“, то прагматизмъ правъ, дополняя это изреченіе словами: „и сколько умовъ, столько истинъ“.

Такимъ образомъ, психологически познаніе есть всегда живой, индивидуальный, опредѣляемый всѣми мотивами и свойствами личности процессъ, и психологическая логика и гносеологія, оставаясь послѣдовательной, не можетъ подставлять вмѣсто этого своего реальнаго объекта фикцію мышленія, управляемаго только общечеловѣческими и логическими законами. Основной упрекъ, который прагматизмъ дѣлаетъ господствующей теоріи познанія, состоитъ въ томъ, что она имѣетъ дѣло не съ живымъ индивидуальнымъ и человѣческимъ процессомъ познанія, а съ измышленнымъ безличнымъ и внѣчеловѣческимъ, т.-е. какъ бы выхолощеннымъ познаніемъ.

4) Прагматизмъ есть распространеніе на нормы и идеалъ знанія *субъективно-релятивистическаго пониманія идеала вообще*. На приведенные выше выводы прагматизма изъ психологической постановки проблемы знанія гносеологія, казалось бы, можетъ отвѣтить, что она намѣренно ограничиваетъ свою задачу изученіемъ идеальнаго, совершеннаго познанія, изслѣдованіемъ единой идеальной истины, а не фактическаго многообразія мнѣній и ихъ конкретнаго, эмоціонально-волевого источника. Прагматизмъ, однако, не считаетъ убѣдительнымъ такой отвѣтъ. Напротивъ, именно въ новой постановкѣ и рѣшеніи этой проблемы „идеала

знанія“ и лежитъ центръ тяжести его ученія, и именно здѣсь онъ наиболѣе рѣшительно и послѣдовательно проводитъ до конца основную идею психологической гносеологіи. Прагматизмъ отнюдь не отрицаетъ нормативнаго характера логики и гносеологіи, въ отличіе отъ психологіи познанія; онъ только придаетъ понятію нормы тотъ единственный смыслъ, который оно можетъ имѣть съ психологической точки зрѣнія. Основная идея всего прагматизма есть мысль, что идеалъ познанія, подобно всякому другому идеалу, не есть что-либо объективно и самобытно сущее, а есть лишь мечта, субъективная цѣль, замыселъ человѣческаго познанія, словомъ, существуетъ лишь субъективно, какъ эмоціонально-волевой феноменъ отношенія личности къ своему знанію. Въ толкованіи идеала познанія прагматизмъ впервые проводитъ ту точку зрѣнія, съ которой издавна всякій утилитаризмъ и субъективизмъ толковалъ смыслъ нравственнаго идеала и нравственныхъ цѣнностей. Пользуясь терминами античной философіи, ученіе прагматизма можно было бы выразить, какъ утвержденіе, что идеалы познанія существуютъ не physei, a thesei, не „по природѣ“, а условно-субъективно. Прагматизмъ есть, такъ сказать, послѣднее слово субъективизма, крайняя точка, до которой можетъ дойти борьба противъ гипостазированія и объективированія идеала. Онъ распространяетъ на „истину“, на идеалъ познанія то отрицаніе платонистическаго реализма, которое въ области морали проповѣдуетъ Эпикуръ, Гоббсъ, Спиноза, Бентамъ, Штирнеръ. Въ познаніи, какъ и въ нравственности, не конкретная оцѣнка опирается на логически предшествующую ей и внѣ ея объективно существующую цѣнность, а, наоборотъ, такъ называемая, объективная цѣнность дана только, какъ идеальный моментъ конкретныхъ оцѣнокъ. Подобно тому, какъ Добро, въ качествѣ реальной метафизической сущности, есть фикція,

излишнее гипостазированіе конкретной расцѣнки вещей, поступковъ, настроеній, субъективной реакціи одобренія и неодобренія, такъ и „истина“ не должна быть удвояема и, въ качествѣ „Истины“, т.-е. въ качествѣ самобытной и объективной сущности, противопоставляема конкретной, субъективной познавательной оцѣнкѣ сужденій и представленій. Истина, идеалъ познанія есть только наше отношеніе къ нашимъ мнѣніямъ, субъективная эмоціональная окраска, которая присуща извѣстной части нашей интеллектуальной жизни. Вмѣстѣ съ объективностью истины отпадаетъ, какъ уже было указано, и понятіе объективной дѣйствительности. Съ этой точки зрѣнія дѣйствительность есть не что иное, какъ обозначеніе цѣли познанія, т.-е. она имѣетъ смыслъ лишь руководящей идеи, которая намѣчаетъ желательный, цѣнный, нужный путь познанія. Словомъ, какъ бы ни обозначать критерій или идеалъ познанія, онъ неизбѣжно есть не что иное, какъ человѣческая оцѣнка человѣческаго мнѣнія, т.-е. отношеніе нашей „души“, нашего общаго психическаго состоянія къ отдѣльному представленію или сужденію. Такимъ образомъ, идеалъ познанія не можетъ противопоставляться реальному ходу познанія, ибо онъ есть лишь часть или моментъ послѣдняго; гносеологія и логика суть, слѣдовательно, не что иное, какъ психологія вѣры, изученіе психическаго процесса одобренія или неодобренія мнѣній, а такое ученіе, конечно, становится не только схематичнымъ, но и прямо ложнымъ и безплоднымъ, если оно игнорируетъ личные, практическіе, эмоціонально-волевые моменты человѣческаго сознанія.

5) Изъ примѣненія психической и субъективистической точки зрѣнія къ самому идеалу или объекту знанія вытекаетъ тенденція прагматизма объяснить знаніе черезъ подчиненіе объекта знанія познающему

субъекту. Въ этомъ отношеніи прагматизмъ есть своеобразное выраженіе основного мотива кантіанскоій гносеологіи. Теорія прагматизма по существу тождественна съ мыслью Канта, что идеалъ научнаго знанія есть не проникновеніе въ абсолютную дѣйствительность, а лишь упорядоченіе опытныхъ данныхъ въ согласіи съ субъективными свойствами и запросами человѣческаго духа. Отсюда общая прагматизму съ кантіанствомъ мысль, что предметъ познанія не существуетъ внѣ самого познанія, что онъ не „данъ", а „заданъ" человѣческой мысли, и что познаніе есть не уясненіе, а творческое созиданіе реальности. Это раствореніе идеала познанія въ дѣятельности познанія съ необходимостью ведетъ къ подчиненію идеала познанія общей человѣческой активности, практическому началу человѣческой жизни, какъ таковому. Здѣсь прагматизмъ идетъ по тому же пути, на которомъ лежитъ утвержденіе Фихте, что „сознаніе дѣйствительнаго міра вытекаетъ изъ потребности дѣйствованія, а не наоборотъ" [1]), или нормативизмъ Виндельбанда-Риккерта, признающій высшей гносеологической категоріей практическое понятіе „цѣнности" или „долженствованія". Отсюда также и другая, общая прагматизму съ кантіанствомъ, мысль, что эта творческая дѣятельность необходимо многообразна, такъ что специфическая точка зрѣнія и интересъ всякаго познанія опредѣляютъ для него своеобразное строеніе его предмета: истина есть не только „истина для человѣка", но и „истина для данной науки" или „для даннаго духовнаго интереса" [2]). Своеобразіе прагматизма—

[1]) Назначеніе человѣка, русск. пер. стр. 84.

[2]) Генетическая связь прагматизма съ кантіанствомъ можетъ быть усмотрѣна, во-первыхъ, въ томъ, что основатель прагматизма, Пирсъ, считаетъ себя ученикомъ Канта и даже заимствовалъ отъ Канта самое обозначеніе своего ученія, и, во-вторыхъ, въ томъ, что прагматизмъ, какъ указываетъ Джемсъ, есть развитіе теоріи есте-

лишь въ томъ, что этотъ апріоризмъ и субъективизмъ онъ беретъ въ строго психологическомъ и натуралистическомъ смыслѣ. Субъектъ, духовное творчество котораго опредѣляетъ предметъ познанія, есть не „гносеологическій субъектъ", не „сознаніе вообще", не „научное сознаніе" и т. п., а реальный человѣкъ въ его реальномъ практическомъ отношеніи къ средѣ.

IV.

При оцѣнкѣ прагматизма слѣдуетъ прежде всего различать задачу, которую онъ ставитъ, отъ ея разрѣшенія.

Въ оцѣнкѣ задачи прагматизма слѣдуетъ признать его большой заслугой то, что онъ выдвигаетъ на первый планъ проблему истины, которая въ другихъ гносеологическихъ построеніяхъ часто остается въ сторонѣ или ставится въ зависимость отъ иныхъ проблемъ. Прагматизмъ убѣдительно показываетъ, что либо абсолютная истина есть нѣчто первичное, самоочевидное, ни къ чему иному не сводимое и, наоборотъ, опредѣляющее всѣ остальныя гносеологическія понятія, либо же ея совсѣмъ нѣтъ, а есть только субъективныя мнѣнія, различныя лишь по степени своей практической пригодности для человѣческой жизни. Постановка этой дилеммы имѣетъ большую цѣнность въ виду наличности многихъ половинчатыхъ, до конца непродуманныхъ гносеологическихъ построеній, которыя пытаются вывести основные признаки истины—вѣчность, безотносительность, общеобязательность—изъ какихъ либо иныхъ, субъективныхъ и относительныхъ началъ. Въ этомъ отношеніи въ высшей степени цѣнна та неуклонная логическая послѣдовательность, съ которой прагматизмъ дѣлаетъ послѣдніе, крайніе выводы изъ весьма распространенныхъ въ современной гносеологіи тен-

ствознанія Маха и его школы, Махъ же, по собственному признанію, пришелъ къ своему ученію подъ впечатлѣніемъ гносеологіи Канта.

денцій номиналистическаго эмпиризма, релятивизма, антропологическаго психологизма и субъективизма. Усиліями и агитаціей прагматизма сравнительно мелкіе, школьные споры въ гносеологіи вытѣсняются основнымъ разногласіемъ между „абсолютизмомъ“ и „релятивизмомъ“, и, такимъ образомъ, въ ходячихъ формулировкахъ обнажаются ихъ послѣдніе, глубочайшіе логическіе корни.

Совсѣмъ иной должна быть оцѣнка рѣшенія этой задачи въ прагматизмѣ. Здѣсь можно признать цѣннымъ только общее стремленіе прагматизма свести отвлеченное знаніе и понятіе теоретической истины къ чему то болѣе глубокому и первичному, что́ можно было бы назвать живымъ или цѣльнымъ знаніемъ, знаніемъ-жизнью, въ противоположность знанію-теоріи [1]). Но форма, въ которой осуществлено это стремленіе въ прагматизмѣ, должна быть признана безусловно несостоятельной. Прагматизмъ, будучи крайнимъ и наиболѣе послѣдовательнымъ осуществленіемъ тенденцій, которыя въ конечномъ итогѣ всѣ сводятся къ номинализму и психологизму, съ особенной яркостью обнаруживаетъ противорѣчивость, присущую этимъ гносеологическимъ направленіямъ. Номинализмъ внутренне противорѣчивъ: ибо если ни одно понятіе не имѣетъ самодовлѣющаго смысла, и ни одно сужденіе не имѣетъ самоочевидной истины, то всѣ теоріи и су-

[1]) Въ этомъ пунктѣ прагматизмъ соприкасается съ замысломъ философіи Бергсона. Въ связи съ этимъ надлежитъ, однако, указать, что «интуитивизмъ» Бергсона есть нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ простой номинализмъ. Бергсонъ противопоставляетъ отвлеченному знанію не конкретную чувственную реальность, а текучее содержаніе цѣлостнаго сознанія, и отвлеченному понятію ставитъ въ вину не его «идеальность», а его упрощенность, грубость, недостаточность. Оставляя въ сторонѣ фактическое строеніе системы Бергсона, можно сказать, что по своимъ выводамъ этотъ «интуитивизмъ» и номиналистическій эмпиризмъ должны чрезвычайно рѣзко расходиться.

жденія становятся логически произвольными, въ томъ числѣ и сама теорія прагматизма. Ибо, если смыслъ понятія сводится къ указанію опредѣленнаго дѣйствія, а истинность сужденія измѣряется осуществимостью этого дѣйствія, то вѣдь и понятіе „дѣйствія", и понятіе „осуществимости", и вообще всѣ термины, которыми долженъ оперировать прагматизмъ, суть тоже только условные символы, пріобрѣтающіе цѣнность въ связи опять съ чѣмъ-то инымъ, что тоже есть символъ, и т. д. до безконечности. Мы стоимъ здѣсь либо передъ неизбѣжнымъ регрессомъ до безконечности, лишающимъ всѣ утвержденія всякаго объективнаго смысла, либо передъ необходимостью признать нѣкоторыя понятія имѣющими самодовлѣющее внутреннее значеніе и образованныя изъ нихъ сужденія—самоочевидными истинами. И фактически прагматизмъ именно въ это и вѣритъ: какъ бы своеобразна ни была его гносеологія, она есть все же теорія знанія, т. е. изслѣдованіе явленій знанія, результаты котораго выставляются, какъ внутренне очевидные и вытекающіе изъ смысла анализируемыхъ понятій. А въ такомъ случаѣ прагматизмъ противорѣчитъ самъ себѣ, ибо является теоріей, доказывающей невозможность теоріи, истиной о несуществованіи истины. Послѣдовательный прагматизмъ долженъ былъ бы и себя самого оцѣнивать только „прагматически", т. е. ограничиться доказательствомъ, что вѣра въ утилитарно-условный смыслъ сужденій полезнѣе вѣры въ ихъ безусловное внутреннее значеніе. Тогда прагматизмъ либо вообще былъ бы не гносеологіей, а просто историческимъ и психологическимъ изслѣдованіемъ функціи знанія въ человѣческой жизни, и его гносеологическія претензіи были бы тѣмъ самымъ отвергнуты, либо же, поскольку такое изслѣдованіе онъ отождествлялъ съ уясненіемъ смысла знанія, впадалъ бы въ указанный regressus ad infinitum: ибо доказатель-

ство полезности прагматической теоріи могло бы вестись опять только въ формѣ доказательства полезности вѣры въ полезность прагматизма, и т. д. до безконечности. Нетрудно также замѣтить, что когда прагматизмъ отъ общихъ и неясныхъ соображеній переходитъ къ болѣе детальному анализу содержанія и цѣнности знанія, онъ неизбѣжно учитываетъ объективную, т. е. безотносительную его цѣнность. Такъ, если Дьюи уподобляетъ понятія географической картѣ или плану, которыя, не копируя или повторяя реальность, помогаютъ намъ оріентироваться въ ней, то, вѣдь, очевидно, что такая помощь возможна лишь въ томъ случаѣ, если тѣ или иныя стороны реальности дѣйствительно содержатся въ этихъ символическихъ орудіяхъ: такъ, планъ города, при всемъ своемъ отличіи отъ нашего воспріятія самого города, долженъ точно воспроизводить, напр., соотношенія между направленіями, разстояніями и т. п., и лишь при этомъ условіи можетъ годиться намъ, какъ орудіе. На этомъ примѣрѣ ясно видно, что если отъ нашего практическаго интереса и субъективнаго отношенія къ опыту зависитъ, на какую сторону его мы обращаемъ вниманіе, что именно выдѣляемъ въ немъ, въ качествѣ „идеи“, то связь этой стороны съ другими сторонами реальности, и, слѣдовательно, истинность высказываемаго сужденія, даже поскольку она обнаруживается въ осуществимости намѣченнаго въ немъ дѣйствія, зависитъ отъ объективнаго содержанія знанія и не имѣетъ въ себѣ ничего субъективнаго. Въ такомъ видѣ, т. е. освобожденный отъ притязанія на гносеологическое значеніе, прагматизмъ окажется правильной и весьма цѣнной психологіей вниманія, и только въ этомъ скромномъ видѣ онъ имѣетъ внутреннюю правомѣрность.

Но и психологизмъ внутренне противорѣчивъ. Поскольку прагматизмъ предполагаетъ самоочевидную

истинность тѣхъ реальныхъ условій, отъ которыхъ, по его теоріи, зависятъ смыслъ и критеріи истинности всѣхъ сужденій, именно, психологической природы человѣка и ея отношенія къ внѣшней средѣ, онъ, подобно всѣмъ другимъ натуралистическимъ теоріямъ знанія, дѣлаетъ противорѣчивую попытку вывести первичное изъ производнаго. Ибо признаніе реальности человѣческой природы и среды предполагаетъ признаніе абсолютнаго значенія знанія; иначе, т.-е. если бы это признаніе было тоже только относительнымъ, мы пришли бы къ противорѣчію: истинность сужденія о бытіи человѣка и среды основывается на полезности этого мнѣнія для человѣка, а полезность предполагаетъ это бытіе, т. е. истинность этого сужденія. Допуская же абсолютную истинность указанной реальной основы знанія, мы не только исходимъ изъ вѣры въ абсолютную истинность вообще, но вмѣстѣ съ тѣмъ признаемъ и истинность всѣхъ логическихъ признаковъ и категорій, входящихъ въ сложное понятіе „человѣческой жизни вообще“. Коротко говоря: психологія не можетъ служить основой логики и теоріи знанія потому, что сама уже предполагаетъ, въ примѣненіе къ конкретному матеріалу, истины логики и теоріи знанія.

Этихъ элементарныхъ логическихъ соображеній вполнѣ достаточно для опроверженія прагматизма. Всякая попытка провѣрить прагматизмъ анализомъ входящихъ въ него понятій неизбѣжно приводитъ къ обнаруженію его противорѣчивости, въ силу уясненія невозможности для мысли отрицать абсолютныя права мысли. А это значитъ, что исходной точкой всякаго разсужденія, всякой философской концепціи, всякаго міровоззрѣнія должно служить признаніе абсолютной истины и абсолютнаго смысла, какъ цѣли и мѣрила познанія. Сомнѣніе и отрицаніе возможны относительно всего, кромѣ того, во имя чего они именно и возможны,

и на почвѣ чего они имѣютъ смыслъ, т.-е. кромѣ самого абсолютнаго идеала истины. Но уяснить самоочевидность, абсолютно - недосягаемую верховность истины—значитъ, отказаться отъ философскаго релятивизма и снова вернуть философію къ объективизму; такое уясненіе требуетъ радикальнаго пересмотра многихъ распространенныхъ гносеологическихъ мотивовъ. Поэтому прагматизмъ, не имѣя никакого положительнаго значенія, въ качествѣ опредѣленнаго рѣшенія проблемы истины, имѣетъ цѣнность, какъ невольное reductio ad absurdum философскаго субъективизма и релятивизма. Его разрушительная дѣятельность расчищаетъ почву для построенія или, вѣрнѣе, возрожденія того объективнаго философскаго знанія, стремленіе къ которому человѣческой мысли никогда не можетъ прекратиться, ибо вытекаетъ изъ самой природы мысли, какъ таковой.

ОГЛАВЛЕНІЕ:

стр.

Г. Риккертъ. Два пути теоріи познанія 1

Т. Райновъ. Гносеологія Лотце 80

С. Франкъ. Прагматизмъ, какъ гносеологическое ученіе 115

XL

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА 1913 годъ

на ежедневную общественно-политическую, литературную и коммерческую газету

„ОДЕССКІЙ ЛИСТОКЪ“

Годъ изданія 40-й

2 раза ***БЕЗПЛАТНЫЯ ИЛЛЮСТРИРОВАННЫЯ ПРИЛОЖЕНІЯ*** *въ недѣлю*

Рисунки дамскихъ модъ. ——— *Шахматы и шарады.*

Въ газетѣ принимаютъ постоянное участіе столичные и мѣстные журналисты и писатели.

Въ 1913 году „Одесскій Листокъ“ будетъ выходить при прежнемъ составѣ сотрудниковъ, значительно усиленномъ за послѣднее время. Составъ сотрудниковъ безпрестанно дополняется новыми силами

Подробный справочный отдѣлъ—въ немъ, между прочимъ, помѣщаются списки прибывшихъ въ кассу по уплатѣ наложенныхъ платежей Ю.-З. Ж. Д. извѣщеній на отправленные грузы.

Завѣдуетъ редакціей И. В. АЛЕКСАНДРОВСКІЙ.

Секретаремъ редакціи свыше 30 лѣтъ состоитъ В. Я. ЛУЧИНСКІЙ.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА ГАЗЕТЫ:

Въ Одессѣ: съ доставкой на домъ.		На города: съ пересылкой по почтѣ.	
На годъ	10 р. — к.	На годъ	12 р. — к.
На полг.	6 р. — к.	На полг.	7 р. — к.
На 3 мѣс.	3 р. 50 к.	На 3 мѣс.	3 р. 80 к.
На 1 мѣс.	1 р. 20 к.	На 1 мѣс.	1 р. 30 к.

Допускается разсрочка годовой подписной платы.

Въ Одессѣ въ 2 срока:
1 янв. 5 р. и до 1 іюня 5 р.
Въ Одессѣ въ 3 срока:
1 янв. 4 р. къ 1 апр. 3 р. и къ 1 авг. 3 р.

Для иногородн. въ 2 срока:
1 янв. 6 р. и до 1 іюня 6 р.
Для иногородн. въ 3 срока:
1 янв. 4 р., къ 1 апр. 4 р. и къ 1 авг. 4 р.

ЗА-ГРАНИЦУ къ иногородней цѣнѣ приплачив. 1 р. за каждый мѣс. За перемѣну иногородн. адреса взимается 20 к. Квитанція на подписку оплачив. гербовымъ сбор. въ 5 к. за сч. подписч. **Въ розничной продажѣ № газеты 5 к.**

ПЛАТА ЗА ОБЪЯВЛЕНІЯ:

Впереди текста, по 40 к. за строку нонпарели въ одинъ столбецъ, а позади текста по 20 к. за печатн. строку нонпарели въ одинъ столбецъ за каждый разъ, на 2 и 3 стр. вверху текста 60 к. за строку. Объявленія лицъ, ищущихъ мѣста или занятій, печатаются позади текста съ платою ниже таксы. Въ иллюстрированномъ приложеніи 40 к. за строку на 4 стран.

КОНТОРА ГАЗЕТЫ открыта съ 9-ти час. утра до 7 час. вечера въ Одессѣ. Ланжероновская ул., рядомъ съ Городскимъ театромъ, въ домѣ редактора-издательницы С. М. Навроцкой.

ТЕЛЕФОНЪ: редакціи—№ 56, конторы—№ 28, типографіи—№ 120.

Редакторъ-издательница С. М. НАВРОЦКАЯ.

ОТКРЫТА ПОДПИСКА НА **1913** г.

НА БОЛЬШУЮ ЕЖЕДНЕВНУЮ ПОЛИТИЧЕСКУЮ

БЕЗПАРТІЙНУЮ ГАЗЕТУ.

ДЕНЬ

Въ газетѣ принимаютъ участіе: К. В. Агѣевъ, Е. А. Адамовъ, Влад, Азовъ, А. В. Амфитеатровъ, Аркадій Аверченко, С. Я. Арефинъ, Н. П. Ашешовъ, І. М. Бикерманъ, Б. П. Брюлловъ, В. Ѳ. Боцяновскій, Арк. Буховъ, Н. Я. Быховскій, А. Л. Волынскій, В. Н. Воробьевъ, Л. Н. Войтоловскій, Зин. Венгерова, Е. А. Вулихъ, Б. Ф. Гейеръ, В. Л. Жаботинскій, С. О. Загорскій, А. С. Залшупинъ Д. Заславскій (Homunculus), О. Дымовъ, Homo Novus, О. Я. Кобецкій, В. П. Коломійцовъ, Э. Ю. Коппъ, В. Д. Кузьминъ-Караваевъ, І. Р. Кугель, И. О. Левинъ, Б. П. Лопатинъ (Шуйскій), А. В. Луначарскій, С. Мстиславскій, В. А. Мукосѣевъ, С. Надеждинъ, М. В. Новорусскій, О. Л. Д'Оръ, С. Т. Патрашкинъ, Пьеръ Пьерро, Г. Я. Полонскій, П. Потемкинъ, А. А. Радаковъ, Г. О. Розенцвейгъ, В. Рудинъ, Н. П. Хессинъ, А. М. Хирьяковъ, И. Е. Щеголевъ и друг.

Широкая постановка информаціи, собственныя телеграммы, многочисленные рисунки, шаржи и каррикатуры.

ПОДПИСНАЯ ЦѢНА съ доставкой на 12 м.—**10** р., на 11 м.—**9** р. **25** к., на 10 м.—**8** р. **50** к., на 9 м.—**7** р. **50** к., на 8 м.—**6** р. **90** к., на 7 м.—**6** р. **10** к., на 6 м.—**5** р. **30** к., на 5 м.—**4** р., **50** к., на 4 м.—**3** р. **65** к., на 3 м.—**2** р. **80** к., на 2 м.—**1** р. **90** к., на 1 м.—**1** р.

При подпискѣ съ 1 января на годъ допускается разсрочка: при подпискѣ—**4** р., въ апрѣлѣ—**3** р., въ августѣ—**3** р. При подпискѣ же на срокъ менѣе года разсрочка не допускается.

Для сельскихъ священниковъ и учителей, для учащихся въ высшихъ учебныхъ заведеніяхъ, фельдшеровъ, крестьянъ, рабочихъ и приказчиковъ **при непосредственномъ обращеніи въ главную контору:** на 12 м.—**8** р.; 9 м.—**6** р. **20** к.; 6 м.—**4** р. **25** к.; 3 м.—**2** р. **20** к.; 1 м.—**75** к.

При годовой подпискѣ разсрочка: при подпискѣ **3** р., въ апрѣлѣ **3** р. и въ августѣ **2** р.

Подписка принимается во всѣхъ почтовыхъ учрежденіяхъ Россіи.

ЦѢНА ОТДѢЛЬНАГО №—5 КОП.

Газета «ДЕНЬ» продается во всѣхъ кіоскахъ жел. дорогъ и у газетчиковъ во всѣхъ городахъ Россіи.

Адресъ Главной Конторы: С.-ПЕТЕРБУРГЪ, НЕВСКІЙ, 69.

Тел. 205-68 и 464-45.

Издательство „ОБРАЗОВАНІЕ“, СПБ., Николаевская, 9. — Телефонъ № 75-51.

Новыя идеи въ философіи.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Н. О. Лосскаго и Э. Л. Радлова.

Сборникъ № 1. Философія и ея проблемы.—А. Бергсонъ. Философская интуиція.—Э. Бутру. Объ отношеніи философіи къ наукѣ.—Г. Гомперцъ. Задачи ученія о міровоззрѣніи.—Э. Махъ. Философ. и естеств.-научное мышленіе.—В. Дильтей. Типы міровоззр. и обнаруженіе ихъ въ метафизич. системахъ. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Борьба за физическое міровоззрѣніе. — А. Рей. Общій духъ современн. физики и цѣнность физич. науки. — Г. Мило. Раціональная наука. — Э. Махъ. Основныя идеи моей естеств.-научной теоріи познанія и отношеніе къ ней моихъ современниковъ.—М. Планкъ. Теорія физ. познанія Маха.—Г. Гельмъ. Границы прим. мех. моделей въ физикѣ.—П. Дюгемъ. Физика качества.—Къ литературѣ вопроса. Ц. 80 к.

Сборникъ № 3. Теорія познанія I.—Н. О. Лосскій. Имманентная философія В. Шуше.—Д. В. Викторовъ. Психол. и философ. воззрѣнія Рихарда Авенаріуса.—Б. Яковенко. Теоретическая философія Э. Гуссерля. Ц. 80 к.

Сборникъ № 4. Что такое психологія?—К. Штумпфъ. Явленія и психическія функціи.—В. Шуппе. Понятіе психологіи и ея границы.—В. Джемсъ. Существуетъ ли сознаніе?—Т. Липпсъ. Пути психологіи. Ц. 80 к.

Сборникъ № 5. Теорія познанія II.—В. Е. Сеземанъ. Теоретическая философія Марбургской школы.—Э. Л. Радловъ. Мистицизмъ въ современной философіи.—Л. Нельсонъ. Невозможность теоріи познанія.—П. Наторпъ. Кантъ и Марбургская школа.—Р. Эйслеръ. Сознаніе и бытіе. Ц. 80 к.

Сборникъ № 6. Существуетъ ли внѣшній міръ?—М. Фришейзенъ-Кёлеръ. Ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ и его противники.—І. Ремке. Наша увѣренность въ существованіи внѣшняго міра.—В. Шуппе. Солипсизмъ. Ц. 80 к.

Сборникъ № 7. Теорія познанія III.—Г. Риккертъ. Два пути теоріи познанія.—Т. Райновъ. Гносеологія Лотце.—С. Л. Франкъ. Прагматизмъ, какъ гносеологическое ученіе. Ц. 80 к.

Сборникъ № 8. Душа и тѣло.—Г. Риккертъ. Психофизическая причинность и психофизическій параллелизмъ.—Э. Бехеръ. Законъ сохраненія энергіи и допущеніе взаимодѣйствія между душой и тѣломъ.—К. Штумпфъ. Душа и тѣло.—Ж. Лёбъ. Значеніе тропизмовъ для психологіи. (Печат.)

Новыя идеи въ экономикѣ.

Непериодическое изданіе, выход. подъ редакц. проф. М. И. Тугана-Барановскаго.

Сборникъ № 1. Проблема распредѣленія общественнаго дохода. (Печ.).

Готовятся къ печати слѣдующіе сборники, посвященные вопросамъ теоріи цѣнности, методологическимъ вопросамъ политической экономіи и др.

Новыя идеи въ соціологіи.

Непериодическое изд., выходящее подъ ред. проф. М. М. Ковалевскаго и Е. В. Де-Роберти.

Сборникъ № 1. Что такое соціологія?—М. М. Ковалевскій. Соціологія на Западѣ и въ Россіи.—Е. В. Де-Роберти. Современное состояніе соціологіи.—П. Сорокинъ. Граница и предметъ соціологіи. (Печат.).

Новыя идеи въ педагогикѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Г. Г. Зоргенфрея.

Сборникъ № 1. Самоуправленіе въ школахъ. Ц. 80 к.

Сборникъ № 2. Трудовая школа. Ц. 80 к.

Географія въ школѣ.

Непериодическое изданіе, выходящее подъ редакціей Я. И. Руднева.

Сборникъ № 1. Вопросы преподаванія и методики географіи въ средней и народной школѣ. Ц. 80 к.

ИЗДАТЕЛЬСТВО



Книгоиздательство „ОБРАЗОВАНІЕ“,
СПБ., Николаевская, 9. Телефонъ 75-51.