

ПАУЛЬ НАТОРП
ИЗБРАННЫЕ
РАБОТЫ



ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО

Пауль Наторп

Избранные работы

«Территория будущего»

Наторп П.

Избранные работы / П. Наторп — «Территория будущего»,

Настоящее издание составлено из дореволюционных переводов Пауля Наторпа. В него тем не менее не вошли (в силу ограниченного объема издания) ряд других существующих русских переводов. Важнейшим из них является уже упоминавшаяся «Социальная педагогика». На русский язык была переведена также книга о Песталоцци и работа по логическому обоснованию математики и математического естествознания. Лучшим введением в круг идей марбургских неокантианцев на русском языке до сих пор остается, на наш взгляд, соответствующий раздел в цитированной книге грузинского философа Константина Спиридоновича Бакрадзе. Из немецких источников можно рекомендовать обобщающую работу о неокантианстве Ганса Людвиг Олига, а среди значительных исторических исследований – книгу Клауса Христиана Кёнке о возникновении неокантианства.

Содержание

Философия и педагогика Пауля Наторпа	5
Философия и психология	16
Конец ознакомительного фрагмента.	31

Пауль Наторп

Избранные работы

Философия и педагогика Пауля Наторпа

Пауль Наторп (1854–1924) является одним из столпов марбургской школы неокантианства – цитадели «чистой философии» в Германии конца XIX – начала XX вв. Современному читателю, если он не историк философии, имя Наторпа мало что говорит. Однако значение зрелых форм неокантианства чрезвычайно велико для последующего развития и современного состояния философии не только в Германии, но и во всем мире. Именно они сформировали образец того типа философствования, который в значительной мере определяет характер занятости современной профессиональной философии. Университетская философия в Германии, весьма мучительным образом пережившая падение «великих» философских систем немецкого абсолютного идеализма, лишь к концу XIX в. смогла изобрести устойчивую формулу философской деятельности в постметафизическую эпоху, когда наука перестала нуждаться в метафизике, а все предметное поле научных исследований оказалось поделено между «частными» научными дисциплинами. Этот образец философствования можно назвать «теорией познания». В свою очередь, как заметил Ричард Рорти, «без такой идеи – “теории познания” – трудно представить себе, чем была бы “философия” в век современной науки»¹.

Именно неокантианство канонизировало Канта в качестве главного философа современности, а самым уважаемым типом академических философских занятий сделало теорию науки. В запоздавшем виде эти изменения чувствуют на себе и нынешние российские преподаватели философии, которые в спешном порядке аттестуются на преподавание новой дисциплины – «Концепции современного естествознания», поскольку именно неокантианцы марбургской школы полагали, что основной легитимной областью философской работы является рефлексия достижений точных и естественных наук.

Неокантианство как определенное направление сошло с философской сцены в период между двумя мировыми войнами, однако неокантианский проект философии продолжает сохранять свою «парадигмальную» значимость в области профессиональной философии. Поэтому обращение к ключевым фигурам неокантианской философии в настоящее время продиктовано не только историческим интересом: изучая работы старых неокантианцев, мы можем лучше понять самих себя. Кроме того, как мы постараемся показать ниже, работы Наторпа по педагогике имеют вполне актуальное социальное звучание в современной России.

* * *

Пауль Наторп вышел из семьи пастора. Поступив в Берлинский университет, он получил разностороннее образование, изучая музыку и поэзию, древние языки, естествознание, философию и математику. В 1896 году он сдал государственный экзамен по истории. Знакомство с работами ранних неокантианцев обратило его интересы к философии. Покровителем Наторпа становится Герман Коген, находившийся в дружеских отношениях с его отцом. Габилитационная работа Наторпа называлась «Теория познания Декарта. Исследования предыстории критицизма». В этой работе Декарт предстает как предтеча философии Канта. Например, картезианское «*sogito*» трактуется Наторпом как трансцендентальная апперцепция Канта. Ряд ранних публикаций Наторпа, соединявшего в своих работах исследования греческой философии и

¹ Рорти Р. Философия и зеркало природы. Новосибирск: Издательство Новосибирского университета, 1997. С. 98.

подходы классической филологии, быстро завоевали ему известность среди немецких философов. Однако под влиянием Когена его интересы все больше смещаются в сторону систематических занятий «теорией познания». В дальнейшем именно эта область становится для него главной, дополняясь, впрочем, многочисленными работами по педагогике. Интерес к педагогике у Наторпа был связан с его профессиональной деятельностью – в 1893 году он становится ординарным профессором философии и педагогики в Марбурге.

Главная историческая работа Наторпа – «Учение Платона об идеях» – вышла в свет в 1903 году. Эта книга представляет собой замечательный образец *философской* истории философии, т. е. такой истории философии, которая отнюдь не понимает себя как одна из разновидностей исторической науки в широком смысле, но исходит из того, что философия должна писаться особым образом – исходя из определенной философской системы или позиции. Однако в случае Наторпа философская история философии не имеет того эскизного и схематического характера, каким обладала претендующая на всеобъемлющий характер история философии Гегеля. Систематическая задача, которую решает автор «Учения Платона об идеях», реализуется в ходе последовательного и подробного рассмотрения диалогов Платона, анализа его отдельных положений и формулировок. В своей интерпретации Платона Наторп отвергает распространенную со времен Аристотеля метафизическую трактовку платоновских идей, понимаемых как особый тип сущего, хотя и признает, что Платон своим метафорическим языком дал повод к такому истолкованию своего учения. Согласно Наторпу, «идеи» Платона – это не вещи, а методы. «Смысл идеи, – утверждает Наторп, – *без остатка* редуцируется к методу “*полагания основ*”»². Платон решает не онтологическую задачу поиска «поистине существующего» (*óntós ón*), а чисто гносеологическую задачу исследования процесса познания.

Наторп, таким образом, на свой манер поддерживает тот тип истории философии, который мы можем встретить и позднее, например, у Мартина Хайдеггера. Он выражается в том, что определенная философская позиция, по сути, навязывается историческому материалу, вопреки «тривиальному» историческому пониманию этого материала. В итоге Платон у Наторпа становится, как иронично заметил Константин Бакрадзе, «самым подлинным кантианцем, более того, неокантианцем марбургской школы»³. Идея такой истории философии, впрочем, также восходит к Канту, а именно к его концепции истории философии как «археологии разума» (того, что позднее было названо «априорной историей философии»): «Философская история философии сама по себе возможна не как историческая или эмпирическая, а как рациональная, т. е. а priori. Ибо если она имеет дело с фактами разума, то она заимствует их не из исторического повествования, но – как философская археология – извлекает их из природы человеческого разума»⁴. Такой подход приводит в замешательство сторонников истории философии как «нормальной» исторической науки, которая по своим задачам и методам не отличается от исторического исследования в любой другой области человеческой культуры. Эта «нормальная» исследовательская программа истории философии имеет, однако, более позднее происхождение. В окончательном виде она формулируется, пожалуй, только у Эдуарда Целлера, который начинает свою статью «История философии, ее цели и пути», открывающую первый номер «Архива истории философии», словами: «История философии, как и всякая история, имеет двойную задачу. Происходящее она должна *изложить*, а также она должна его *объяснить*, выясняя его причины и – через познание этих причин – включая частное в некую объемлющую взаимосвязь»⁵.

² Natorp P. Platons Ideenlehre. 2. Aufl. 1921. S. 155.

³ Бакрадзе К. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси: Собчота Сакартвело», 1960. С. 265.

⁴ Из «Разрозненных записок» Канта: Kants handschriftlicher Nachlaß, Akad. Ausgabe. Bd. XX. Berlin, 1942. S. 341.

⁵ Zeller E. Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege//Archiv für Geschichte der Philosophie. Herausg. v. Ludwig Stein. 1. 1888. S. 1.

В систематической философской работе Наторп продолжает развивать идеи Германа Когена. Его статья «Кант и марбургская школа», помещенная в настоящем издании, представляет собой лапидарную кодификацию подхода марбургской школы неокантианства в его наиболее зрелой форме. Этот подход называется *трансцендентальным методом философии*. Именно этот метод, как полагают марбуржцы, использовался Кантом, хотя и не был эксплицирован им с должной ясностью. Однако несмотря на то, что представители марбургской школы возводят свой тип философствования к Канту, они тем не менее не останавливаются перед отрицанием ряда принципиальных для философии самого Канта положений.

Трансцендентальный метод марбургской школы включает в себя два главных элемента. Исходным пунктом любого философского построения является *факт* — факт науки, но также этики, искусства или религии. Определяя предмет «логики» (под чем нужно понимать философию науки в широком смысле слова), Наторп пишет: «Конкретным основанием для нее является факт науки, прежде всего естествознания. Но в то время как естествознание в качестве теории явлений представляет их нам непосредственно во внутренней связи их между собой по известным законам, логика в качестве теории этого самого познания должна поставить себе задачей – раскрыть перед нами закономерную систему (принципов), при которой только и возможна вообще наука о явлениях».⁶

Именно через призму науки (и прежде всего науки естественной) марбургское неокантианство и смотрит на окружающий нас мир. Известное выражение Германа Когена на этот счет гласит: «Звезды находятся не в небе, а в учебниках астрономии». Однако любой такого рода «научный факт» требует со стороны философии *обоснования своих условий возможности*, а любая научная теория – обоснования своей *общезначимости*, что и образует второй элемент неокантианского метода трансцендентального или критического обоснования. Именно следуя такому методу, Кант обосновал общезначимость математического естествознания своего времени. Свою задачу неокантианцы видят шире – речь идет о трансцендентальном обосновании всех фактов человеческого опыта, а не только определенных научных теорий. Впрочем, в отличие от юго-западной школы неокантианства, представленной Вильгельмом Виндельбантом, Генрихом Риккертом и другими мыслителями, марбургская школа прежде всего известна своими работами в области теории естественных наук и математики. Трансцендентальный метод обоснования должен, по замыслу его авторов, придать всей области человеческого познания и – шире – всей человеческой культуре законосообразное рациональное единство: «Это значит: необходимо показать и в чистом виде формулировать законосообразное основание, единство логоса, *ratio*, во всякой такой творческой работе культуры».⁷

Вслед за этим Наторп уточняет марбургское понимание трансцендентального метода обоснования. Это уточнение, с одной стороны, означает предпочтение одной из возможных интерпретаций философии Канта в противоположность другим. Так, согласно Наторпу, предлагаемое философией обоснование имеет чисто «логический», а не психологический характер. Тем самым трансцендентализм Канта освобождается от «психологизма» – т. е. той интерпретации, которую дали ему ранние неокантианцы (в особенности Фридрих Альберт Ланге в своей знаменитой «Истории материализма»), В рамках психологистской интерпретации специфика нашего познания выводится из особой конституции человека как психического существа. С точки зрения чистой трансцендентально-логической интерпретации марбургской школы, психические особенности («способности») человека не играют в сфере познания никакой роли. Познание определяется имманентной логикой познавательной деятельности, и его результаты сохраняют свою значимость для любого субъекта познания. Если выразить эту мысль словами другого «антипсихологиста» – Эдмунда Гуссерля, то такую позицию можно резюмировать сле-

⁶ Наторп П. Философская пропедевтика. Наст. изд. С. 65.

⁷ Наторп П. Кант и марбургская школа. Наст. изд. С. 124.

дующими словами: «Что истинно, то абсолютно истинно, истинно “само по себе”; истина тождественно едина, воспринимают ли ее в суждениях люди или чудовища, ангелы или боги»⁸.

С другой стороны, Наторп, также следуя в этом Когену, отрицает ряд принципиальных для самого Канта положений. Согласно марбуржцам, трансцендентальный метод является «критическим», поскольку противопоставляет себя любой форме «догматизма», под которым понимается допущение о существовании какого бы то ни было иницирующего познание предмета помимо самого процесса познания. Отсюда в марбургском неокантианстве разворачивается критика любого рода «данности», существующей помимо творческой работы познания. Представители марбургской школы отрицают тем самым важнейшее для Канта допущение «вещи самой по себе» как источника «многообразия ощущений» или «чувственной данности». Любой предмет или объект познания конституируется лишь в рамках самого познания, а потому не может предшествовать ему даже в форме непознаваемой «вещи самой по себе». Допуская последнюю, Кант сам был не свободен от догматизма и шел в разрез с собственными принципами критического трансцендентального метода. Свою позицию Коген и Наторп нередко характеризуют как «чистый идеализм». Это и означает, что в данном случае исключается «вещь сама по себе», а трансцендентальное конституирование познания должно исследоваться и обосновываться без ссылки на материал ощущений, доставляемый нашему познанию «извне». Эта проблема в той формулировке, которую ей дал Коген, известна также как проблема обоснования познания из принципа «первоначала» (Ursprung): «принцип этот означает следующее: ничто не должно быть принято как “данное”, а должно быть сведено или по крайней мере доступно вообще сведению к последней единой основе творческого познания. “Быть данным” значит только иметь характер неразрешенной еще задачи, именно: задачи доказать происхождение из единой основы познания».⁹

Вторая важная ревизия Канта у марбургских неокантианцев заключается в том, что они отказываются от трактовки пространства и времени как «априорных форм чувственности». Пространство и время являются такими же конструктами познающего мышления, как все другие формы «рассудочных» познавательных определений, вкладываемых в познаваемый предмет. Этот вывод последовательно вытекает из отрицания «вещи самой по себе» и позволяет представителям марбургской школы справляться с релятивизацией пространства в неевклидовых геометриях, а также пространства и времени в теории относительности.

Наконец, в марбургской школе отрицается также замкнутый и завершённый перечень чистых форм мышления («категорий рассудка» и «форм суждений»). Такой подход к основным средствам трансцендентального обоснования является исторически случайным и не соответствует, согласно Наторпу, бесконечному и открытому характеру *процесса* научного познания. В этом пункте неокантианство расходится также с Гегелем в его претензии на создание завершённой философской системы, включающей в себя все достижения частных наук. Это уточнение не является маловажным, поскольку отрицание «вещи самой по себе» и вытекающие отсюда философско-спекулятивные возможности были реализованы уже в немецком абсолютном идеализме. Однако построение окончательной философской системы относится Наторпом – в противоположность Гегелю – в область бесконечно отдаленной и недостижимой цели, средства ее построения понимаются как открытые и варьируемые, а сама философия при этом исходит из факта науки, а вовсе не стремится конкурировать с ней.

Концентрация на вопросах трансцендентального обоснования математических и естественных наук не означает, однако, что неокантианцы марбургской школы пренебрегали про-

⁸ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1. Прологомены к чистой логике, § 36 (Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Сб. Новочеркасск: Сагуна, 1994. С. 259).

⁹ Наторп. Указ. соч. Наст. изд. С. 127.

блемами практической философии¹⁰. Совсем напротив: с точки зрения Наторпа теоретический разум подчинен практическому разуму, его регулятивным требованиям или «идеям», которые являются предметом особого рода, а именно практического, познания: «Идея есть, переводя дословно, *взгляд, вид* в определенную сторону, т. е. *направление*, которое принимает духовный взор, *взгляд познания* на свою вечно далекую, в бесконечности лежащую цель; опыт же в сравнении с этим есть процесс конечного полагания точек внутри идущего в том направлении пути. Идея не зависит от опыта и не ограничивается им; наоборот, опыт по самому существу соопределяется идеей. Если бы у нас не было идеи безусловно истинного, то не было бы той обусловленной истины, которая обладает (и притом исключительной) значимостью во внутреннем ходе опыта. Безусловность идеи, таким образом, сама по себе; так *последний обуславливающий фактор* предшествует и лежит в основе всего обусловленного в опыте, а не приходит потом, как его простая тень или простое или даже произвольное расширение в неопределенное, неизвестное и непознаваемое. Наоборот, она определена в такой степени, как ничто конечное, эмпирическое никогда определено быть не может, а именно безусловно; таким образом, она предмет вполне достоверного *познания*, столь реальный, как ничто иное быть не может, так как вся реальность опыта в последней инстанции обосновывается только ею»¹¹.

«Идея», понимаемая таким образом, или *принцип цып* познания, который не может заключаться в самом факте познания, возводится марбургскими неокантианцами к идее блага Платона. Как замечает Коген в своей работе «Кантово обоснование этики»: «Все идеи имеют отношение к моральному интересу, к вопросу куда и зачем... Только идея блага делает все познаваемым»¹². Таким образом, этика, помимо того, что она является частью философской систематики марбургских неокантианцев, выполняет также мета-регулятивную функцию по отношению ко всей этой систематической конструкции в целом.

В философской систематике марбургских неокантианцев особое место занимает психология, которой, согласно Наторпу, «завершается критическая философия»¹³. Психология, которую имеет в виду Наторп, имеет, однако, мало общего с современным пониманием психологии. Это в полном смысле философская психология, задача которой состоит, в конечном счете, в том, чтобы выявить особенности субъекта познания, исходя из специфики конструируемых им объектов. Субъект в данном случае выступает лишь как познающий коррелят объектов познания, а вовсе не как предмет «психологического исследования». Сам по себе субъект познания является «чистым» субъектом: это «трансцендентальное его», относительно которого как такового мы не можем высказать ничего: «“Я” никогда не является объектом – ни для кого-то другого, ни для самого себя»¹⁴. В любом акте познания трансцендентальное «я» уже присутствует, сообщая единство нашему познавательному процессу, но при этом само оно всегда находится за пределами возможного познания. Такое понимание трансцендентального субъекта оказало значительное влияние на Гуссерля, который в первом издании своих «Логических исследований» выступил с критикой Наторпа по этому вопросу, а во втором уже признавался, что «научился находить»¹⁵ это «чистое я». К этому можно добавить, что феноме-

¹⁰ Подробнее о систематическом делении философии см. работу «Философская пропедевтика» в настоящем издании. Область философии включает, согласно Наторпу, логику, этику, эстетику, философию религии и психологию. Содержание этой работы в общих чертах соответствует основной систематической работе Наторпа «Философия. Ее проблема и ее проблемы» («Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme»). Первое издание было опубликовано в 1911 году, а третье, расширенное, в 1921 г. Последнее издание претерпело значительные изменения под влиянием тех трансформаций, которые произошли в образе мыслей Наторпа после первой мировой войны.

¹¹ Наторп П. Культура народа и культура личности. Наст. изд. С. 283.

¹² Цит. по Бакрадзе. Указ. соч. С. 280.

¹³ Наторп П. Философская пропедевтика. Наст. изд. С. 66.

¹⁴ Natort P. Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. Freiburg i. B.: Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr, 1888. S. 15.

¹⁵ Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Исследования по феноменологии и теории познания. М: Дом интеллекту-

нология Гуссерля, перейдя на позиции трансцендентализма (в чем современники не без основания усматривали влияние именно неокантианства) достаточно тесно сблизил свои позиции с «психологией» Наторпа, признав за «чистым сознанием» конститутивную функцию.¹⁶

В то же время Наторп, как и Гуссерль, являются противниками неоправданных, по их мнению, претензий «натуралистической психологии» (т. е. психологии, действующей на основе экспериментальной методологии естествознания) выступать в качестве научного фундамента при решении вопросов, относимых ими к области философии. Наторп выступает как против «психологизма» в философии, так и против переоценки значения экспериментальной психологии для таких прикладных дисциплин, как педагогика. Работа «Философия как основа педагогики», название которой говорит само за себя, находится вполне в русле борьбы с «психоло-

альной книги, 2001. С. 339.

¹⁶ О глубоком влиянии, которое оказал Наторп на Гуссерля см., в частности, Wuchterl K. Bausteine zu einer Geschichte der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Bern/Stuttgart/Wien: Haupt, 1995. S. 110–111. Как замечает здесь К. Вухтерль, «очевидно, что в феноменологии Гуссерля центральные идеи неокантианства той эпохи явились в новом терминологическом одеянии. Трансцендентальный поворот Гуссерля не был личным произволом и случайностью, но определялся объективными духовными требованиями своего времени». Он также отмечает, что именно изучение работа Наторпа, в первую очередь, его нового издания «Психологии с критической точки зрения», а также работы «Философия и психология» побудили Гуссерля к работе в области *генетической феноменологии*. Между Гуссерлем и Наторпом велась многолетняя интенсивная переписка (с 1894 года идо кончины Наторпа). Чтобы проиллюстрировать насколько глубоким было влияние Наторпа, приведем одну пространную выдержку из письма Гуссерля от 29. VI.1918, в котором тот делится с Наторпом впечатлениями от прочтения его последней работы: «Наконец, позвольте поблагодарить Вас (хотел бы я иметь подходящий для выражения этой благодарности талант!) за литературные подарки и, прежде всего, за Вашу работу “Немецкое мировое призвание” <Natorp P. Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien, 2 Bände (I. Die Weltalter des Geist, II. Die Seele des Deutschen), Jena 1918. – В. К.>. Я не могу припомнить, чтобы какая-то новая философская работа производила на меня такое же воздействие: читая ее, я отложил все дела, чтобы полностью в нее погрузиться. В течение недели я поистине поглощен Вашими мыслями – только и делаю, что перечитываю и размышляю. Даже подготовка к учебной деятельности, которая обычно столь дорога для меня, стала досадной помехой. Я словно позабыл о своей собственной работе, которая с такой силой оттесняет все прочее и ни разу за последние годы не прерывалась. Все Ваши сочинения, даже наиболее абстрактные, воздействовали на меня не только со стороны своего содержания, но и как проявление личности, и мое глубокое уважение к Вам, по существу, проистекает именно из этих источников. Едва ли я способен выразить, насколько сильно именно теперь воздействует на меня это ярчайшее проявление личности в Вашем труде, где богатейшее идейное содержание вытекает из жизни величайшей личности, и насколько я признателен за это, испытывая к Вам глубочайшее уважение. Мое внутреннее развитие в течение уже более десяти лет шло в направлениях, которые в метафизическом, религиозном и историко-философском отношении очень тесно связаны с теми, что намечены Вами. И хотя в период становления на меня мало повлияли Кант и последующий немецкий идеализм, к внутреннему смыслу которых я был поначалу совершенно слеп, все же в ходе своего развития я сблизился с ними – если и не вполне по методу, то по мировоззренческим интенциям. Идеалистическая философия не дала мне учителя, ее основные работы не были исходными и основополагающими для моих исследований (даже в качестве критической отправной точки). При этом я время от времени сталкивался с мнимо-философской литературой, которая искажала смысл и бездушно упорядочивала идеи этой философии. Всегда оставаясь совершенно одиноким *solus ipse*, я прокладывал свою дорогу по непроходимым дебрям (и я совершенно уверен, что таков неизбежный путь любой строго научной философии). Этот путь вел меня через платонизм (пусть и модифицированный) к той высокой вершине, с которой мне однажды сделался понятным Кант, а затем и глубокий смысл развития немецкого идеализма и абсолютное значение его ведущих интенций. Вместе с тем я обретал уверенность, что имманентная линия моей строго научной феноменологической работы, исходящей из примитивных структур сознания, устремляется к задающим цель интенциям этого идеализма. С тех пор я вполне сознательно включил их в мою систематическую работу, хотя это пока мало заметно в моих сочинениях (причем я отмечу, что уже более десяти лет назад я преодолел ступень статического платонизма и установил в феноменологии в качестве главной темы идею трансцендентального генезиса). Таким образом, я могу целиком и полностью принять для себя то, что *Вы* внутренне усвоили благодаря полноте своего удивительно богатого и гармоничного образования и ясно изложили нам как смысл мирового развития, как истинное проявление Бога и мирового творения в субъективности, – принять безо всякого внутреннего недоумения, напротив, как нечто такое, что мне в главном, по своей основной линии, по типу давно знакомо и является для меня родным. Если бы между нами и могли обнаружиться методические и затрагивающие суть дела различия, то здесь – в рамках этого конкретного и наглядного истолкования исторического развития – они не играют никакой роли. Вашей целью здесь было, конечно, не предельное теоретическое обоснование, а преисполненный жизнью образ. Ваша работа неоценима, неоценим тот великий смысл, которым она исполнена, а также тот великий смысл, который в ней *описан* (с полнейшей очевидностью конкретно-наглядного истолкования смысла). Она неоценима как выражение просветленной личности, которая, в своей самоотверженной преданности «идее блага», образцово реализовала именно идею, которую она стремится пробудить в читателе. Неоценима она и как выражение мирозерцания, которое только и может сделать возможным «блаженную жизнь». Крайняя пагубность нашего ужасного времени обострила чувствительность именно к такой работе. Я не думаю, что только я, один-единственный человек, настолько глубоко потрясен. Великое не может не оказывать великое воздействие» (Husserl E. Briefwechsel. Bd. V. Die Neukantianer. Hrsg. v. E. Schuhmann und K. Schuhmann. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994. S. 136–138).

гизмом» и представляет собой одну из попыток восстановления «чистой философии» в своих правах основополагающей дисциплины (в данном случае – для педагогики). Именно своей критической направленностью эта работа, как видно из «Предисловия» к ее русскому переводу, и привлекла внимание Густава Густавовича Шпета. Не вдаваясь здесь в детали борьбы с «психологизмом»¹⁷, отметим только, что этот спор, несмотря на свой, казалось бы, отвлеченный характер имеет вполне определенную институциональную подоплеку, непосредственно связанную также с марбургским неокантианством. Экспериментальная психология, заявившая о возможности строго научного решения проблем сознания и психики, в это время начинает теснить «чистую философию» с университетских кафедр. Этот латентный конфликт вышел наружу после того, как летом 1912 года, несмотря на противодействие Пауля Наторпа на профессорскую кафедру Марбургского университета, которую до этого занимал Коген, правительством был назначен психолог-экспериментатор Эрих Иенш. Вслед за этим Генрих Риккерт выступил с инициативой публичного обращения к правительству в пользу сохранения философских кафедр. Это «Заявление», подписанное 107 философами (среди которых мы найдем всех заметных борцов с «психологизмом»), было опубликовано в наиболее авторитетных философских журналах Германии. Борьба с психологизмом разворачивалась, таким образом, как на институциональном, так и на теоретическом уровне, свидетельством чему является широко представленная также и у Наторпа тема взаимоотношения философии и психологии, а также стремление неокантианцев предложить свою собственную, чисто философскую, трактовку психологии.

Помимо обозначенных тем из области философской систематики работы марбургских неокантианцев интересны еще и в другом отношении. Этот интерес связан, во-первых, с их пониманием социализма. Уже Альберт Ланге, один из ранних неокантианцев, обозначил то направление, которое затем было развито в трудах неокантианцев марбургской школы.

В 1865 году вышла его работа «Рабочий вопрос», в которой он не связывал социальное преобразование общества с его революционным переустройством, а считал необходимым восстановить «этическую связь» между рабочим классом и другими социальными группами. Именно это понимание социализма, получившее развитие у Когена и отразившееся также в работах Наторпа, стало отправной точкой для кантианской ревизии марксизма у так называемых «ревизионистов» – К. Форленденра, Ф. Штаудингера, М. Адлера и др., – наиболее известным из которых является Эдуард Бернштейн. Ревизионизм, разделяя общие цели марксизма и его диагноз проблем капиталистического общества, существенно иначе понимает способы достижения этих целей. Он также отрицает прогноз Маркса и Энгельса, состоящий в том, что капитализм неминуемо должен привести к революционному кризису общественной системы. Достижение справедливого социального устройства, согласно ревизионистам, следует искать на пути постепенного «морального» улучшения капиталистического общества, а не путем революционных потрясений (отсюда «моральный социализм»). Как моральная цель, она никогда не может быть достигнута, требуя лишь постоянного движения в этом направлении. Бернштейн выразил этот неокантианский аспект морального социализма своей известной формулой «Движение – всё, цель – ничто». По сути, именно эта идеология заложена в основание «социального государства», образцом которого в настоящее время является именно Германия. Некоторое представление об этой проблематике в марбургском неокантианстве читатель настоящего издания может составить по лекциям Наторпа «Культура народа и культура личности», где развивается ряд идей «государственного социализма». Политические взгляды марбургских неокантианцев, однако, заслуживали бы отдельного и подробного рассмотрения.

¹⁷ Подробнее см.: Куренной В. Философия и институты: случай феноменологии//Логос. 2002. № 5/6 (35). С. 135–161; Куш М. Социология философского знания: конкретное исследование и защита//Логос. 2002. № 5/6 (35). С. 104–134; Kusch M. Psychologism. A case study in the sociology of philosophical knowledge. London-New York: Routledge, 1995.

Отметим только, что все их социально-политические взгляды пронизывает мотив упорного и самостоятельного труда по постоянному совершенствованию социальных отношений, а не утопические планы получить «все и сразу», – соблазн, перед которым в XX в. не устояла, впрочем, ни русская, ни немецкая культура.

Весьма значительный корпус работ Пауля Наторпа посвящен педагогике. И хотя педагогика рассматривается им как самостоятельная часть философской систематики, он тем не менее парадоксальным образом заявляет: «педагогика вообще есть не что иное, как конкретная философия»¹⁸. Сочинения Наторпа, посвященные педагогике, в наибольшей степени привлекали внимание русских дореволюционных переводчиков,¹⁹ и, на наш взгляд, представляют собой определенный интерес для современного читателя, далекого от специальной философской проблематики.

Для актуализации смысла, заложенного в этих работах Наторпа, необходимо, однако, сделать определенную поправку, так сказать, оптического характера. Дело в том, что концепция педагогики, достаточно полное представление о которой дают публикуемые в настоящем издании лекции «Культура народа и культура личности», представляет собой, по существу, *масштабный проект, реконструкции социальных связей и нормализации социального климата в обществе*, которое испытывает разрушающее воздействие социальной атомизации в капиталистическом обществе. Кроме того, развивая свою социально-«педагогическую» программу, Наторп нередко формирует ее основные положения в форме изложения взглядов Песталоцци. Однако такая форма изложения своих идей уже не должна удивлять читателя, учитывая то, что было сказано выше об особенностях исторических исследований Наторпа.

Таким образом, в форму педагогической концепции у Наторпа упакован масштабный социальный проект. Речь идет, по сути, о программе самоусовершенствования общества, пораженного различными формами социальной аномии (преступность, распад семьи, алкоголизм и т. д. и т. п.). Только решение совместной задачи воспитания и образования, которое охватывает не только детей, но и все взрослое население («начиная с колыбели и до могилы»), способно, по Наторпу, установить в современном обществе (*Gesellschaft*) *сообщество* (*Gemeinschaft*), основанное на доверии, солидарности и совместном деле. В отличие от простого агрегата индивидов, образующих общество, *народ* образует только «свободное сообщество»²⁰. Совместное участие в этом проекте «социальной педагогики» должно охватить все социальные уровни, – начиная с семьи и заканчивая государством, ибо «целью государства является воспитание к высшей человечности, а целью воспитания – образование истинного государства, государства идеи»²¹. Этот проект определяется как *социалистический*, причем социализм понимается здесь «в смысле равного права человека на достойное человеческое существование».²²

Если перевести ту проблематику, которой посвящены педагогические работы Наторпа, на язык проблем современного российского общества, оставляя за скобками множество интересных деталей или отошедших в прошлое исторических подробностей, то можно сказать, что Наторп вполне может выступать в качестве современного нам собеседника, поскольку речь идет о формировании навыков *самоорганизации общества*. Если рискнуть употребить донельзя заезженное и девальвированное понятие, то речь идет, по сути, о выстраивании *гражданского общества как системы дифференцированных союзов*, формирующихся в социальном пространстве между семьей и государством. В связи с этой темой здесь нам хотелось бы отме-

¹⁸ Наторп П. Философия как основа педагогики. Наст. изд. С. 334.

¹⁹ К сожалению, в настоящее издание не вошло главное педагогическое сочинение Наторпа «Социальная педагогика», переведенное на русский язык в 1911 г. (Наторп П. Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности. Перевод А. Я. Громбаха с 3-го дополненного немецкого издания. СПб., 1911).

²⁰ Культура народа и культура личности. Наст. изд. С. 147.

²¹ Философия как основа педагогики. Наст. изд. С. 377.

²² Культура народа и культура личности. Наст. изд. С. 166.

титель только два ключевых пункта. Во-первых, эти формы самоорганизации могут быть порождены только собственными усилиями индивидов. Как формулирует это Наторп, «ни один человек не может действительно помочь другому, вся природа и вся история громко говорят о том, что он должен помогать себе сам, и самое лучшее, что можно ему сделать, это научить его делать самому. Говорят: все для народа, но ничего через народ! Как раз наоборот: все должно быть через народ, иначе оно не может стать истинным и устойчивым благом для него»²³. Иными словами, построение «общества» (или, как мы сказали, гражданского общества) *не терпит никакого патернализма*. Оно не может инициироваться и направляться ни государством, ни капиталом. Лишь то, что создано самостоятельно имеет значение; все остальное – лишь видимость и обреченный на исчезновение неустойчивый фантом. Надеемся, важность этого тезиса не нуждается в комментировании для тех, кто следит за текущим социальным и политическим процессом в России, где восстанавливаются (разумеется, из благих побуждений) напоминающие недавнее социалистическое прошлое различные формы патерналистской опеки государства над обществом. Но как замечает тот же Наторп, «участие самого народа вовсе не связано с определенной формой правления. При республике и даже при демократической ее форме опекающая бюрократия может проявлять крайний деспотизм; с другой стороны, в монархии может развиваться живое гражданское чувство»²⁴.

Второй момент, на который мы хотели бы здесь обратить внимание, – это акцент Наторпа на *децентрализации* как основном способе поддержания формирующихся «обществ». Этот тезис не следует понимать в буквальном и безусловном политическом смысле. Хотя «общественный идеал»²⁵, который Наторп формулирует в ходе своего «исторического» исследования взглядов Песталоцци, и определяется как «демократия с далеко проведенной *децентрализацией*», следует помнить, что, как и всякий общественный идеал, он, с неокантианских позиций, является лишь бесконечно удаленной целью, над достижением которой следует постоянно работать, а не реализовывать сейчас и сразу. Повторяя рефреном тезис о децентрализации, Наторп имеет в виду постепенный процесс, который протекает в такт с процессом самоорганизации сообществ. В связи с этим приведем развернутую цитату из Наторпа, которая, на наш взгляд, весьма емко выражает его тонкое понимание динамики взаимодействия процессов централизации и децентрализации. Несмотря на огромную историческую и культурную дистанцию, отделяющую нас от немецкого неокантианца, стоит, на наш взгляд, самым серьезным образом обдумать выраженную здесь мысль: «Я объясняю себе в общих чертах всю трудность нашего теперешнего положения следующим образом: у нас есть право и законы, нравы – короче, все социальные порядки, перешедшие к нам из того времени, когда было возможно непосредственное, а потому и несравненно более действительное влияние права и нравов на отдельного человека. Тогда еще не было этих масс, с которыми приходится считаться в наше время; отсюда то, что теперь представляет собой централизацию, действовало тогда, как децентрализация, потому что только сравнительно небольшие круги принаровлялись к *одному* центру. Таким образом, мы должны теперь снова создать такие маленькие круги или там, где они существуют или по крайней мере намечены, постараться использовать их и сильнее развить – одним словом, децентрализовать. Ибо хотя общество и воспитывает, но только такое, которое действительно привязывает к себе отдельное лицо крепкими и тесными связями, а не то обширное разрозненное сообщество, которое в действительности совершенно перестало быть им, в котором один почти не касается другого и где почти уже нет места чувству солидарно-

²³ Указ. соч. С. 185.

²⁴ Указ. соч. С. 191.

²⁵ Воспользуемся этим термином русского правоведа и философа Павла Новгородцева. Правда, его работа «Об общественном идеале», развивающая, по сути, неокантианское понимание идеала как чисто нормативной (т. е. недостижимой) цели, вышла лишь в 1917 году и не смогла, конечно, оказать отрезвляющего воздействия в ситуации неудержимого подъема утопически-революционного энтузиазма.

сти. Как может поддерживать и охранять меня солидарность с миллионами тогда, когда я действительно серьезно нуждаюсь в поддержке и опоре? Ведь от этой солидарности на мою долю придется, может быть, миллионная часть; это уже не есть сила, которая могла бы удержать и сохранить во мне что-нибудь. Но ведь ядро, основная мысль всей социальной педагогики Песталоцци и заключается в убеждении, что воспитывает не только сообщество вообще, но и исходить в этой области можно только от тесного, непосредственно близкого сообщества, потому что только оно и представляет из себя живое сообщество, только оно и может чувствоваться действительно как сообщество, может проявлять на отдельном человеке свою силу и, в свою очередь, будить в нем силу»²⁶.

В заключение следует добавить, что из поля зрения как отечественной философии (по очевидным обстоятельствам), так и западных историков философии фактически выпало послевоенное развитие философии Наторпа. Связано это с общей потерей интереса к неокантианству в Германии, превыше всего ставившей идеал «научности» и «научной» философии. Молодые представители марбургской школы неокантианства, среди которых наиболее значительными фигурами являются Эрнст Кассирер и Николай Гартман, также отходят от строгой и последовательной линии философствования старших представителей школы. В то же время этот период отмечен глубоким изменением философских взглядов Наторпа, обусловленным духовным кризисом военного и послевоенного времени. Оценки этого периода в немецких источниках колеблются в весьма широких пределах. Герман Глокнер характеризует эти работы как «импрессионистские импровизации». Ф.Д.Ветц, напротив, называет позднего Наторпа «поздним Шеллингом неокантианства», поскольку он, подобно последнему, тематизировал проблему фактичности и случайности человеческого существования²⁷. В своих лекциях о практической философии²⁸ Наторп, впрочем, настаивает на том, что его новые идеи последовательно вытекают из прежних взглядов. Однако в области морального действия и художественного творчества Наторпа интересует теперь не проблема научной объективации, а сам акт воления и творчества. Он рассматривает их как изначальный источник жизни в ее предельной смысловой концентрации. Но для марбургской школы неокантианства, отличавшейся в довоенный период чрезвычайно высокой когерентностью и последовательностью своих концептуальных построений, новые идеи Наторпа, особенно в силу наличия в них определенной мистической тенденции, являются все же инородным телом. В своих послевоенных публикациях Наторп часто обращается к творчеству великих художников – Рембрандта, Рабиндраната Тагора, Баха. В 1923 году он даже выпустил брошюру «Значение Федора Достоевского для современного кризиса культуры».²⁹

При этом, однако, Наторп сохранил высокую чувствительность по отношению к восходящим философским талантам и всячески им протезировал. В частности, именно он способствовал приглашению Мартина Хайдеггера в Марбургский университет: «Хайдеггер был приглашен в Марбург по особому настоянию Пауля Наторпа, который в 1922 году запросил для факультета рукопись его интерпретации Аристотеля. До самой смерти Наторпа (1924) он и Хайдеггер виделись почти каждую неделю, чаще всего по средам, и совершали молчаливые прогулки в окрестных лесах. Молчаливые, поскольку Наторп, как и Хайдеггер, жил не столько в дискуссии, сколько в письменном, заботливо продуманном слове...»³⁰. Любопытно, впрочем, что в ходе обсуждения с Гуссерлем других возможных кандидатур для приглашения в Марбург, Наторпу «приходил на ум», среди прочих, также Мориц Шлик, который, правда, по его

²⁶ Указ. соч. С. 201.

²⁷ Цит. по Wuchterl. Op. cit. S. 119.

²⁸ Natorp P. Vorlesungen über praktische Philosophie. Erlangen, 1925.

²⁹ Natorp P. Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise. Jena: Diederichs, 1923.

³⁰ Бимель В. Мартин Хайдеггер сам свидетельствующий о себе и о своей жизни. Урал LTD, 1998. С. 54.

мнению, «не соответствовал» тому уровню, «к которому мы должны стремиться»³¹. Трудно себе вообразить, как могла бы повернуться последующая история философии XX в., если бы Шлик все же оказался в Марбурге на том месте, которое в результате занял Хайдеггер. Не исключено, что вместо того, чтобы изучать работы Витгенштейна, одновременно удивляясь его странным духовным исканиям и тем восхищением, который вызывал у него Лев Толстой, философы сейчас совершенствовались бы в оттачивании трансцендентального метода, одновременно зачитываясь работами Наторпа о Достоевском и Тагоре.

* * *

Настоящее издание составлено из дореволюционных переводов Пауля Наторпа. В него тем не менее не вошли (в силу ограниченного объема издания) ряд других существующих русских переводов. Важнейшим из них является уже упоминавшаяся «Социальная педагогика»³². На русский язык была переведена также книга о Песталоцци³³ и работа по логическому обоснованию математики и математического естествознания³⁴. Лучшим введением в круг идей марбургских неокантианцев на русском языке до сих пор остается, на наш взгляд, соответствующий раздел в цитированной книге грузинского философа Константина Спиридоновича Бакрадзе³⁵. Из немецких источников можно рекомендовать обобщающую работу о неокантианстве Ганса Людвиг Олига,³⁶ а среди значительных исторических исследований – книгу Клауса Христина Кёнке о возникновении неокантианства³⁷.

Виталий Куренной

³¹ Из письма Наторпа Гуссерлю от 29. 1.1922 (Husserl. Op. cit. S. 146).

³² Наторп Г.Г. Социальная педагогика. Теория воспитания воли на основе общности. Перевод А.Я.Громбаха с 3-го дополненного немецкого издания. СПб, 1911.

³³ Наторп П. Песталоцци. Его жизнь и его идеи. Пер. М.А. Энгельгардта. СПб.: Школа и жизнь, 1912 (2-е издание: П.: Школа и жизнь, 1920).

³⁴ Наторп П. Логика. Обоснование и логическое построение математики и математического естествознания. (Сжатое пособие к лекциям). Пер. с нем. В.А.Радзинского с пред. И. Лапшина. СПб.: Улей, 1909.

³⁵ Бакрадзе К. Очерки по истории новейшей и современной буржуазной философии. Тбилиси: Собчота Сакартвело, 1960. С. 210–300.

³⁶ Ollig H.L. Der Neukantianismus. Stuttgart, 1979.

³⁷ Köhnke K. C. Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

Философия и психология

Что по вопросу об отношении между философией и психологией не существует единомыслия, не представляет, конечно, ничего удивительного, если вспомнить, что и сами *понятия* как той, так и другой все еще в высшей степени спорны. Что представляют собой *мои* понятия о философии и психологии и как в зависимости от этого складываются для меня отношения между ними, я имел случай неоднократно высказывать раньше; не сумею я обойти этого молчанием и в настоящей статье. Чтобы не ограничиться, однако, одним только повторением и чтобы по мере возможности способствовать в то же время взаимному пониманию, я хотел бы попытаться в дальнейшем, руководствуясь строгим принципом подразделения, полностью перечислить все *возможные* понимания понятия философии, с одной стороны, и понятия психологии – с другой, а затем проследить, что из всех этих различных принципиально возможных определений по необходимости вытекает для вопроса о взаимоотношениях между той и другой. Если таким путем мы и не разрешим нашего вопроса окончательно и еще оставим место для выбора между несколькими возможностями, то все же мы этим достигнем того, что в данном случае является единственно важным, а именно: *выяснения, самой постановки вопроса.*

Переходя в первую очередь к понятию *философии*, мы замечаем, что по крайней мере в одном пункте все разногласия исчезают: все согласны, что задача ее заключается в *сведении* каким бы то ни было образом всей *целокупности доступного нам познания* к одному *единству*. Но единство это не дано, а лишь должно быть найдено; естественно поэтому предположить, как это обыкновенно и предполагается, что задача философии, во всяком случае, состоит в *теоретическом построении* конструкции, причем построение это мыслится различно: прежде всего как построение *опытное*, а затем – и как *сверхопытное*.

Но опыт как наука есть, в сущности, не что иное, как сведение данного к единству, то есть он представляет собою теоретическое построение. Что же в таком случае отличает философию, если и она является теоретическим и притом, возможно, еще и эмпирическим построением, от опыта в научном смысле? Очевидно, то, что философия стремится обнять не только какую-нибудь отдельную доступную опыту область, а *всю сферу* опыта в его целом, чтобы таким путем представить его, поскольку это вообще возможно, в теоретическом единстве, то есть, другими словами, философия стремится, если это возможно, постичь не столько произвольно отмежеванные *относительные единства*, сколько – *последнее, абсолютное единство* всех относительных единств подвластной опыту сферы. Мы сказали: *если это* возможно; правильнее было бы, быть может, сказать: если бы такая возможность вообще была правдоподобна, ибо трудно себе представить, чтобы можно было, не отрываясь от эмпирической почвы, постичь абсолютное единство всего доступного опыту; хотя несомненно, что многими желающими во что бы то ни стало философствовать на почве эмпирии смутно руководит именно такое представление. Таким образом, при таком понимании философского единства, очевидно, может иметься в виду только единство, которое и само, в свою очередь, относительно, хотя оно и представляет собой *относительно наивысшее*, наиболее всеобъемлющее и наиболее сконцентрированное из всех частных единств.

Однако и с такой весьма важной оговоркой выраженное в этом понятии требование все же остается крайне рискованным. Ведь все, что достижимо с соблюдением полной строгости эмпирических методов, заключено в пределы отдельных опытных наук. Тем не менее, пожалуй, и возможно, пользуясь приемами, не отличающимися в принципе от приемов эмпирического исследования и лишь освобожденными от некоторых особенно строгих требований эмпирической методики, достичь таких положений относительно *возможного* всеохватывающего единства познания, которые в силу особого характера их обоснования, конечно, не сумеют притязать на полное научное признание, но которые все же дадут возможность, опира-

ясь на достовернейшие и самые основные результаты всего опыта в его целостности, заглянуть благодаря более свободному и смелому применению гипотезы в направлении, уже предуказанном самим опытом, за его пределы и таким путем, без того, чтобы порывать с основоположениями эмпиризма, все же сумеют удовлетворить, хотя и не безусловно, стремление к последнему завершению. Так именно, насколько можно судить, и понимаются задачи философии большинством того рода эмпириков, которые иногда не прочь и пофилософствовать; но часто так рассуждают и люди, по долгу службы посвящающие себя философии и которые благодаря этому желали бы слыть настоящими философами.

Этому пониманию философии как *гипотетического построения* если и не абсолютного, то по крайней мере *относительно наивысшего* единства познания на основе отдельных эмпирических наук и при посредстве приемов, принципиально от приемов этих наук не отличающихся, противостоит другое понимание, которому задачи философии представляются совершенно особенными и глубоко отличными от задач опытной науки, имеющими свои особые принципы и метод и как бы лежащими в совсем *другом проблемном измерении*. Согласно этому последнему взгляду, эмпирия как таковая, как бы свободно ни расширять ее приемы построения, не в состоянии привести дальше, чем к кажемуся и в лучшем случае лишь временному, гипотетическому завершению в единстве мысли. По направлению *периферии* познания, которая как раз по наиболее строгому взгляду на смысл самой эмпирии должна была бы мыслиться не замкнутой, а подвижной и притом расширяющейся до бесконечности, эмпирия эта, конечно, не может никогда привести к неизменно-значимым результатам; и история науки, продолжают приверженцы этих взглядов, на каждом шагу подтверждала: что в каком бы пункте или круге наука ни делала попыток самоограничения, везде ее поступательное движение само пробивало произвольно отмеченную межу и в новых решениях всегда наталкивалось лишь на новые проблемы. Следовательно, заключают они, нужно совершенно покинуть этот уходящий в бесконечность круг эмпирии, нужно отрешиться от *всей*, его *плоскости*, нужно суметь особым новым путем, принципиально отличным от всех путей эмпирии, высоко над нею подняться; только тогда стало бы возможным обрести устойчивую объединенность познания.

Следует, однако, заметить, что это вознесение над плоскостью опыта, как бы в новое познавательное измерение, может, в свою очередь, пониматься в различных смыслах и фактически различно понималось во все замечательные фазы исторического развития философии, а именно, по выражению *Канта*, то в *трансцендентном*, то в *трансцендентальном* смысле. Более старое и наивное, но, впрочем, еще и поныне далеко не преодоленное окончательно воззрение считает, что там именно, где приемы эмпирии оказываются бессильными, следует пустить в ход иные приемы теоретического построения с целью обнаружить то, что *предметно* скрыто, все равно, позади ли, или над, или вне пределов этой уходящей в бесконечность плоскости опыта: «чистое мышление», или «интеллект», или «интуиция», или как бы это начало ни называлось, должны согласно этому воззрению осветить нам эту всецело потустороннюю область чистого бытия в себе и в ней выявить для наших взоров истинное или абсолютное основание единства как познания, так и познаваемого. Ибо, с этой точки зрения, в бесконечном процессе опыта нет чистого бытия, потому что в процессе этом нет чистого, непоколебимого и безусловно-значимого *единства*, а всегда лишь *множества* бесконечных, изменчивых, все снова и снова преодолеваемых и в силу своей условности и относительности необходимо долженствующих и впредь быть преодоленными *единств*.

Этому пониманию философии, как отрешения от опыта в смысле *трансцендентности*, *Кант*, быть может, и не первый в строгом смысле слова, но, во всяком случае, впервые с полной принципиальной ясностью противопоставляет другой путь возвышения над опытом, который он обозначает словом «*трансцендентальный*»: единство познания, по Канту, следует искать *не в предмете* — безразлично, будет ли то предмет, овладеваемый одними эмпирическими приемами, или же предмет, мыслимый хотя и находящимся вне пределов всей плоскости эмпи-

рии, но все же реально существующим и достижимым каким-либо особенным путем, – а в *опыте*, правда, но не в его *периферической безграничности*, а, напротив того, в обратном его направлении, в направлении к его *центру*, к корням его, к глубочайшим из доступных его источников, к его в конце концов необходимо единому и изначально творческому *методу*. При этом следует оговориться, что опыт этот надо понимать в самом широком смысле, то есть обнимающим также и практический, и эстетический, и всякий возможный опыт вообще. Таким образом, всякое теоретическое построение предмета всегда остается задачей опытного исследования, понятого в научном смысле в самом широком значении этого слова. До этой, направленной на познание предмета конструктивной работы, эмпирии философия не может иметь никакого касательства; даже тогда, когда эмпирия с виду как будто и беспомощна (на самом деле эта беспомощность никогда еще не была долговечной), философия не должна брать ее дела в свои руки и желать довести его до конца уже за пределами опыта, как если бы она располагала совершенно выходящими по своему объекту за границы «возможного опыта» познавательными средствами и методами построения. Но зато остается еще другая возможная и необходимая задача – это *сконструировать* никогда не завершенную и не могущую быть завершенной *саму конструкцию опыта* в его целостности, чтобы таким образом обрести не его *периферическое, предметное*, а его последнее *центральное и методическое* единство. Вот единственная еще остающаяся закономерная задача познания, которая, по Канту, может справедливо притязать на звание философии; исключительно путем этого именно познания возможно овладеть последним закономерно-достижимым, то есть *внутренним*, единством познания. Согласно этому учению задача эта должна по вполне очевидному основанию считаться принципиально разрешимой, ибо здесь мы имеем дело не со всей бесконечной, а потому и неисчерпаемой множественностью не столько данных, сколько заданных, предметов познания, а исключительно – с собой и *самим* нашим *познанием*, с его собственными *приемами*, наконец, с его в нем самом заключенными и доступными обнаружению *предпосылками*. Приверженцы этого учения считают, что в этом пункте возможно, по крайней мере принципиально, даже постижение действительно последних оснований, хотя они, конечно, признают, что и это направленное, так сказать, внутрь исследование самого познания с точки зрения его имманентной закономерности, в свою очередь, наталкивается на свои опасные рифы и источники заблуждений. Больше того, они признают, что и сама задача вместе с безграничным самим по себе расширением эмпирии всегда в своей конкретной определенности будет ставиться по-новому и по-иному, будет расти в объеме вместе с ростом эмпирии и в то же время будет выигрывать по глубине своего значения. Таким образом, все это, конечно, означает переход за пределы опыта как целого, означает восхождение к новой точке зрения, к новому «центру наблюдения», это – открытие совершенно нового измерения исследования, нового направления вопросов, которое отличается не только от того или иного особого направления, но и вообще от всех постановок вопросов, непосредственно направленных на самый предмет, то есть от эмпирической науки. Но тем не менее такая постановка вопроса не может привести к тому, чтобы обесценилось, как это бывает в случае перехода за пределы эмпирической науки в трансцендентном смысле, опытное познание и преуменьшились его притязания на общезначимость. Такая постановка признает за опытным познанием его полные права, утверждает его в них, но преследует совсем иные в основе цели, чем оно; она, следовательно, не лежит вовсе в направлении их продолжения, да и вообще не в их измерении. Потому что в логическом смысле, для мышления, – это в полном смысле слова восхождение в новое измерение, когда исследование вместо того, чтобы стремиться непосредственно к теории предмета, стремится к теории этой теории. Следует, впрочем, заметить, что приемы такого исследования все еще будут аналогичны приемам эмпирии; это тоже будет *теоретическое построение*, и притом тоже опирающееся на *фактический*, а в самом широком смысле – даже и на *эмпирический* фундамент. Но факты для такого исследования, а вместе с ними и его проблемы, а потому, наконец,

и весь смысл «теории» здесь представляется совершенно новым, именно: вполне отличным по своему измерению от смысла предметной эмпирии.

Исчерпаны ли тем самым все возможные воззрения на сущность философских задач? Насколько я вижу, остается лишь еще *одна* последняя возможность. Всякое теоретическое построение, как опытное, так и сверхопытное, в последнем счете всегда базируется каким-либо образом на данном (данном по меньшей мере в смысле фактически поставленной проблемы), но вместе с тем необходимо от этой данности отдалается, никогда не только не исчерпывая вполне ее содержания, но, напротив того, всегда представляя ее как бы в экстракте, в ее сведенности, редукции или вообще в форме, будь то эмпирического или сверхэмпирического, *закона*, а в последнем случае – или в форме трансцендентного мирового закона, или же трансцендентального закона познания. Но чем больше конструкция эта является конструкцией, чем теоретичнее она, тем все больше и больше ускользает от нее множественность того, что в конце концов и выдвинуло перед ней проблему, ускользает именно *то*, сведение чего к единству теория эта и осознала как свою задачу, то есть то, что, без сомнения, заключает в себе все безграничное *многообразие пережитого* и вообще всего переживанию доступного. Теория и всякого рода наука вырастает из самой «жизни» и в последнем счете может стремиться лишь ей служить, лишь ее постигать, все равно, с целью ли ее исправления и вознесения ее на высшую ступень или же только для того, чтобы уловить и удержать жизнь таковой, какова она есть, что, впрочем, уже само по себе означает ее углубление, так как зерно ее ведь только в *сознании* и может заключаться. И все же, почти в диаметральной противоположности к этому, в сущности, на самую жизнь направленному интересу науки, она как будто все больше и больше чуждается жизни, постепенно превращая ее в мертвое понятие; многообразие жизни в науке как будто истощается; непосредственность, в которой только и бьется настоящая жизнь, в научном посредничестве и в бесконечном посредничестве между посредниками как будто безвозвратно утрачивается; текучая подвижность застывает в скованных негибких «формах», а действительный характер жизни как бы парализуется в бездейственном созерцании науки. Так, *единство* сознания начинает как будто казаться не только купленным слишком дорогою ценою, но в конце концов еще и вовсе не тем, чем оно должно было бы быть, то есть не единством *сознания*, не единством всего *сознаваемого* нами *бытия*, а, следовательно, и не последним глубочайшим *познанием*. Ибо познание заключается не только в обобщениях абстрактных теорий; наивысшее, наиболее богатое содержанием и даже наиболее достоверное познание есть в конце концов познание полного, полно сознаваемого непосредственного *переживания*. И именно единства, живого единства в последнем-то счете нельзя найти ни в обособляющей теории, ни в разлагающей абстракции, ни, наконец, в одних голых «точках зрения», которым, быть может, и могут быть подчинены самые обширные, доступные переживанию области, но которые сами-то уж, конечно, не могут ни дать, ни содержать этих переживаний и позволяют лишь извне взглянуть на них или, вернее, поверх них, и, конечно, не могут вскрыть всей полноты их действительности и *конкретности*.

Так уже на почве эмпирических построений философия сильно уступает эмпирии, которая имеет как-никак дело с «фактами», а не с одними только мыслимыми и умозраемыми и которая связана с этими фактами не одними лишь слабыми нитями гипотез. В особенности же, когда философия стремится совершенно покинуть плоскость опыта, она то в качестве трансцендентной философии начинает как будто вращаться в кругу собственного изобретения понятий о непонятном, поразительно напоминая при этом мифистического «молодца, занимающегося спекуляцией», в то время, как «вокруг луга зеленые тучнеют»; то в качестве философии трансцендентальной хотя и менее чужда «плодородным низинам» опыта и, по своим последним целям, исключительно к ним и стремится, но все же, поскольку она является в потенции теорией, постольку она как будто представляет собой и опустошенность в потенции. Если уже закон первого порядка, закон явлений, не содержит в себе более самих явлений в их

многообразии, а лишь одну редукцию из них, то закон закона, голый закон законности вообще, с которым имеет дело трансцендентальная философия, подавно представляет собой редукцию и именно редукцию редукции, и тем самым этот закон даже еще на одну ступень отдаленнее от непосредственности и жизни, представить единство которой ведь и являлось, в сущности, основной задачей философии.

Пусть поэтому «восхождение» (платоновский ἀνω ὁδός) теории, а также и трансцендентная теория теории (соответствующая «диалектике» Платона) являются неизбежно *предварительной ступенью*, пусть все это *путеводная, нить*, необходимая, чтобы постижение искомого единства познания вообще было *возможно*, но ведь единство это и в самой отдаленной степени не *достигнуто* и не *представлено* в ней. Во всяком случае, она указывает на это единство лишь из отдаленнейшей дали, больше того, она всего-навсего обозначает только точку зрения, с которой его можно лишь впервые узреть как задачу. Чтобы, однако, действительно достичь его, недостаточно ограничиться одним только укреплением в этой позиции, с которой удобно блуждать взорами по обширным пространствам бытия, а необходимо как-нибудь, быть может, теми же путями, которые конструирующая философия проложила себе при своем восхождении, или же иными, новыми, быть может, и непредугаданными путями, открывшимися лишь с достигнутой новой, более возвышенной точки зрения, *снова спуститься* в плоскость опыта и снова почувствовать себя там как дома.

Так открывается нам *новый смысл единства познания*, а вместе с тем и философии. Всякое единство одной только теории, пусть и самое сосредоточенное, а значит, и наиболее всеобъемлющее, все еще не будет единством последней инстанции, поскольку оно концентрируется исключительно на одной стороне сознания, которая, конечно, представляет собою единство, но единство *многообразия* тем самым совершенно отрывается от другой его стороны, именно от этого многообразия. Так, все еще остается эта последняя двойственность единства закона, с одной стороны, и конкретности многообразия – с другой, которая хотя и подчинена единству закона, но ни в коем случае им не дана и по своему конкретному содержанию в нем в действительности не заключена; все еще остается эта двойственность, эта расщепленность на «одно» и «другое», благодаря которой истинное единство, единство пережитого, которое одно только и могло бы являться единством первой инстанции, очевидно, расколото надвое. Полный разрыв, наверно, никогда не входил в расчеты; но, покуда все поиски вполне правильно и основательно в первую очередь направлялись с методически понятной односторонностью исключительно в сторону единства закона, его оборотная сторона, эта бесконечная полнота многообразия, то есть пережитого, была оставлена совсем без всякого внимания и, наконец, совершенно потеряна из виду.

Итак, в противоположность ко всякому еще сколько-нибудь *абстрактному* сведению к единству, все равно, путем ли опытного или сверхопытного, имманентного или трансцендентного, или, наконец, трансцендентального *построения*, мы получаем как последний основной вид искомого философией представления в единстве (Einheitsdarstellung) представление в конкретном единстве, то есть таком, в котором многообразие переживаемого не уничтожается, а вполне сохраняется, в котором единство действительно проникает многообразие, а многообразие – единство и в котором и то, и другое можно искать и находить лишь друг в друге, а не вне каждого из них. Сверхчеловеческая задача, быть может, но задача, которая все же как таковая ясна и понятна; можно шаг за шагом преследовать ее разрешение и таким путем по крайней мере приближаться к поставленной себе цели или, точнее выражаясь, в ясно предначертанном направлении к ней можно свободно подвигаться все дальше и дальше. Ибо, раз задача, очевидно, бесконечна, нельзя говорить в строгом смысле и о приближении к последней неподвижной цели, и остается лишь движение в бесконечность, при котором цель все вырастает и всегда рисуется новой, и тем не менее или, вернее, именно потому можно с уверенностью шествовать вперед по единообразно направленному пути.

Как назвать это высшее конкретнейшее единство? Единством *сознания*, быть может: это отвечало бы существу дела. Ибо «сознание» по самому своему понятию обнимает и то, и другое: единство и многообразие, многообразие и единство; единство как единство многообразия, многообразие как многообразие единства. Одностороннее преследование того направления единства, как его понимает конструирующая теория, то есть один только «подъем» без «спуска», есть удаление от истинного, конкретного единства; и все же оно необходимо, если только затем желать методически обеспеченным образом обратно вернуться к многообразию. Лишь для того, кто почему-либо увлекся односторонностью восхождения к закону, понятие «сознания» легко может сузиться до значения одного только сознания единства, которое заключается, однако, вовсе не в полном смысле этого слова «сознание» и, напротив того, лишь грозит ему от ступени к ступени все большим опустошением и в конце концов даже полным испарением. Вот почему во избежание двусмысленностей мы предпочитаем обозначить наше подразумеваемое конкретное единство словом «жизнь», считая, однако, вместе с Руссо, что жизнь в полном смысле этого слова и есть сознание, что она, правда, не исчерпывается одним только познаванием, но что без него она несомненно уже не была бы полной жизнью. Ибо не познавать своей жизни, в сущности, значило бы и не жить, не *переживать* ее, а лишь отдаваться ее силам, нестись по ее поверхности, кидаться ею из стороны в сторону. Поскольку, значит, мы понимаем под жизнью в полном смысле всегда также и сознание, под сознанием – всегда также и жизнь, и то и другое слово может обозначать эту подразумеваемую нами противоположность к «серой теории»; но так как в обычном употреблении этих слов слишком часто забывается то одно, то другое их значение, то пусть наше двойное обозначение служит постоянным напоминанием именно о том, что последнее, конкретное единство как единство многообразия, как многообразие единства должно и то, и другое всегда заключать в неразрывном взаимодействии: сознание и все то, что может быть осознано, полноту и непосредственность переживаемого. Переживается ведь оно не иначе, как в сознании, как и, наоборот, сознание, не направленное на полноту переживаемого или даже не заключающее ее в себе, не могло бы означать сознания в полном смысле этого слова, сознанного бытия, и означало бы в лучшем случае лишь одну его возможность.

Тем самым все возможные воззрения на сущность философских задач нам кажутся (с выясненной здесь точки зрения) вполне исчерпанными; представить себе другие возможности, кроме объединения познания в смысле опытного или сверхопытного, а в последнем случае в смысле трансцендентного или трансцендентального построения или же в смысле конкретного единства сознания и переживания, нам кажется немислимым: и обзор всех крупных исторических философских творений не легко смог бы открыть «философии», которые в конце концов не уместились бы в рамки нашего подразделения.

Если теперь попытаться выяснить не только, какие воззрения сами по себе возможны, но также и какое из них наиболее правильно, то наиболее близким к истине нам кажется следующее решение. Совершенно мимо цели бьет лишь трансцендентное понимание задачи, все же остальные три решения: эмпирически-конструктивное, трансцендентальное и упомянутое напоследок восстановление полноты переживаемого на основе построения его теоретического единства, которое я обыкновенно называю «реконструкцией» пережитого, – все кажутся мне относительно правильными. Только более приличествовало бы одно лишь дополнение опыта называть не «философией», а в лучшем случае ее вестибюлем, чем, однако, нисколько не обесценивается известное значение такого дополнения; настоящей же философии следовало бы, в особенности памятуя о ее основателе – *Платоне*, предоставить решение двойной задачи: «подъема» и «спуска», то есть 1) трансцендентальную конструкцию и 2) реконструкцию полноты переживаемого, ибо две эти задачи не только не противоречат, а, наоборот, прямо сопряжены друг другу, и одна без другой не только была бы бесплодной, но каждая из них сама по себе оставалась бы половинчатой и в своей половинчатости лишенной всякой опоры и внут-

ренной устойчивости. Что же касается их зависимости друг от друга по основанию познания, то, как я это особенно пытался обосновать в моем последнем труде, задача реконструкции зависит от задачи конструкции, но не наоборот.

Если бы взгляд этот мог рассчитывать на более широкое признание и если бы вместе с тем уяснили себе, как это вполне ясно для меня, что наивозможно более чистая и обоснованная *методика реконструкции переживаемого* именно и является последней истинной задачей философской *психологии*, то тем самым был бы в принципе решен и вопрос об отношении между философией и психологией: психология, с точки зрения этого понятия, несомненно означала бы часть, даже больше того – вершину философии, последнее разрешение ее задач, хотя, конечно, всего понятия «философия» она бы не исчерпала и не могла бы даже служить ее основанием, потому что как раз, наоборот, психология сама нуждается в трансцендентальном построении, как в своем основании. Эта конструкция была бы, следовательно, *основополагающей*, психология же – *завершающей*, увенчивающей философию, и обе они вместе, но ни одна из них в отдельности, представляли бы философию *вообще*.

Но это положение, и мною самим всего лишь недавно высказанное с такой определенностью и до сих пор еще не развитое даже с удовлетворявшей бы меня полнотой, и кроме того, никем другим в подобном же смысле до сих пор, насколько мне известно, не защищаемое, еще должно завоевать себе признание; его ни в коем случае нельзя считать достаточно обоснованным, теми немногими, остающимися в пределах самого общего, указаниями, которыми нам здесь пришлось ограничиться. А потому нам следует теперь в соответствии с нашим первоначальным планом представить и все возможные понимания *психологии*, в исчерпывающем подразделении и принять во внимание все вытекающие отсюда возможности так, как если бы нам до сих пор еще ничего не было известно об отношениях между психологией и философией. При этом принцип подразделения, само собой разумеется, не должен значительно отличаться от того, по которому мы подразделили всевозможные понимания философии, так как в противном случае мы не легко сумели бы сделать необходимые нам ясные сравнения.

Но наше подразделение понятий философии, как мы видели, основывалось на той первой предпосылке, что философия, во всяком случае, направлена на последнее *единство* познания. Психология же как будто обращена как раз к оборотной стороне единства – к *«многообразию»*. Как же могут в таком случае особенности, имевшие значение для философии, подходить в то же время и для психологии? На это можно ответить: именно потому, быть может, что психология *диаметрально противоположна* философии, она и может в последнем счете быть подчинена тем же основаниям подразделения, что и философия. Как единство, которого добивается философия, хотя и противоположно многообразию, но в то же время этой своей противоположностью навсегда к нему прикреплено, так, быть может, и многообразие, представляющее собой центр психологических проблем, и есть как раз многообразие того единства, которое служит предметом исканий всякой теории, а потому в конце концов и являющейся теорией теории философии. Если с этим согласиться, то можно сказать, что всем различным значениям, в которых может пониматься единство познания, с очевидной необходимостью должно было бы соответствовать столько же значений долженствующего быть сведенным к единству многообразия: должно, следовательно, существовать многообразие эмпирического, трансцендентного и трансцендентального единства закона и, наконец, многообразность того последнего конкретного единства, которое стремится, насколько это методически вообще доступно, воплотить в понятие именно самое последнее основоотношение между самым единым и самым многообразным.

Таким образом, можно было бы, так сказать, одним шагом добиться весьма радикального решения нашего вопроса. Но, конечно, тем самым уже в самой предпосылке был бы, в сущности, дан весь результат. Зато меньше всего можно рассчитывать как раз на общее признание самой предпосылки, то есть именно того положения, что психология в *общем* имеет

дело с многообразием в последнем счете или, как мы сказали, диаметрально противоположным *всякому* единству понимания, всякому понятию, в особенности всякому понятию закона, а потому и всякой науке, а вследствие этого, вполне естественно, – и отыскиваемому философией единству познания. Такое как будто почти безбрежное представление о смысле и о задаче психологии большинству будет казаться просто неприемлемым. Ведь для всех, так сказать, работающих в области психологии, как бы различно ни толковалось ее понятие в остальном, она всегда имеет как раз обратное значение: ее понимают как *особую, опытную науку*, в такой же мере занимающуюся *объективированием*, а следовательно, и *конструированием*, как и всякая другая наука, – объективированием если не в виде *законов*, то по крайней мере в виде *фактов*, в виде доступных описанию в *общей, форме* образований жизни и сознания. Или, поскольку еще существуют сомнения насчет ее опытного характера, вопрос идет – как об единственно еще остающейся возможности – о *трансцендентном построении*, то есть о том, не возможно ли обосновать психологию вообще или по крайней мере в последних о ней соображениях – в *метафизическом, онтологическом* смысле. Совершенно не существует, насколько мне известно, попыток понимать саму психологию как *трансцендентальное построение*, и вполне понятно, ибо трансцендентальный метод с самого его открытия всегда как раз противопоставлял себя методу психологическому или же, поскольку трансцендентальному методу все же пытались придавать психологическую окраску, как раз затушевываясь все своеобразие его трансцендентального характера и на его место водворялась все равно эмпирическая или трансцендентная психология. На трансцендентальные вопросы в таких случаях давались психологические ответы или же, бессознательно отдаваясь трансцендентальной философии, считали, что занимаются психологией. Во всяком случае, более справедливо обратное требование трансцендентального обоснования возможности психологии вообще. Но в этом случае психология в такой же малой степени превращается в трансцендентальную философию, как и все прочие подвластные царству эмпирии науки, которые не приобретают же трансцендентального характера благодаря трансцендентальному своему обоснованию.

Если мы, таким образом, ограничим наше рассмотрение исключительно пределами того, что *фактически существует* в качестве психологии, то вопрос сможет пойти лишь о двух возможностях: об *эмпирическом* или же о *трансцендентном построении*. При этом наиболее распространенное воззрение в обоих случаях в одинаковой мере будет заключаться в том, что *не wu*; доступное опыту должно представлять собой объект (все равно, опытного или трансцендентного) построения, а лишь *одна его определенная*, область, именно та, которая называется областью *«психического»*. Однако наряду с этим, и притом также в обоих случаях, наблюдается еще склонность дать только что отмежеванной области психического все же возможность снова распространиться на всю доступную опыту сферу: то есть наблюдается тенденция к *психическому монизму*. Сообразно нашему намерению нам предстоит принять во внимание все эти возможные воззрения.

Поскольку сохраняется *обособленность психической области*, психология или *совершенно* исключается в качестве чисто опытного построения из *пределов философии* и находится к ней не в более близких отношениях, чем любая из прочих отграниченных опытных наук; или же в качестве трансцендентного построения относится, правда, к сфере философии, но образует в ее пределах особую отмежеванную область; в этом случае она не совпадает с философией в ее целом, а лишь координирована той части трансцендентно строящей философии, которая направлена на всю остальную область непсихического; то есть в первом случае психология представляет собой *специальную эмпирическую науку*, во втором – *специальную философию*. Тем не менее в виду того, что философия по самому своему понятию должна составлять неделимое единство, психология во втором случае, надо полагать, только на низшей ступени рассмотрения остается оторванной от остальной философии, между тем как на последней ступени она снова должна с нею слиться. Во всяком случае, с такой более высокой

точки зрения, психолог как таковой делается философом и только философ может быть психологом. Напротив того, по отношению к психологии как специальной эмпирической науке необходимо существует *полнейшее разделение*, психолог как таковой не может являться философом, философ как таковой не может быть психологом, и исключительно благодаря персональной унии они могут слиться воедино так же, как, например, возможно, чтобы философ был также и поэтом или поэт – философом. Навряд ли можно в этом случае даже сказать, что философу больше дела до психологии или психологу до философии, чем, например, философу – до поэзии или поэту до философии. Несомненно, что философия может предъявлять к поэзии серьезные запросы, как и поэзия к философии; да и вообще не легко было бы назвать какое бы то ни было серьезное направление человеческого творчества, которое не задавало бы философии и которой философия сама не задавала бы своих собственных задач. Несомненно также, что не в менее тесных и интимных отношениях, чем к понятой чисто эмпирически психологии, философия находится и к математике, и к теоретической физике, и к биологии, и к социальным наукам, к педагогике, к учениям об искусстве и о религии и, наконец, к истории. Поручить философу университетское преподавание психологии или психологу – философии имело бы не больше оснований, нежели поручить философу преподавать также математику, или биологию, или политическую экономию, или правоведение, или педагогику, или теорию искусства, или теологию, или историю, или, что было бы еще последовательнее, все это вместе; с точно таким же основанием можно было бы представителю любого из этих предметов поручить философию или каждому из них какую-либо часть ее.

Весьма удивительно и объяснимо лишь особым состоянием нашего времени, вернее, особенными его нуждами, что для многих все это еще находится под знаком вопроса. Так, например, одна совсем недавно вышедшая во всех прочих отношениях превосходная работа³⁸, особенно симпатичная в своем стремлении трактовать наш вопрос с целью способствовать взаимному пониманию, все же вызывает одно крайнее недоумение: как это автор мог не доглядеть, что вся его аргументация, стремящаяся показать, что психология стоит к философии в специфическом, интимном, всепроникающем отношении, с соответственным, в существе дела коренящимся, легким изменением, большей своей частью могла бы быть свободно перенесена на *любую другую опытную науку*, например, хотя бы на историю. Философия, можно сказать, и звука не может произнести, чтобы не сослаться на исторически данные факты; наука, социальные порядки, искусство, религия – на что бы философия вообще ни направила своего исследования, все это как человеческое творение покоится не на чем ином, как на историческом основании; *только* исторические факты, и притом *все* они без какого бы то ни было исключения, создают для философии ее задачи, для разрешения которых она не может двинуться ни на шаг, чтобы не ступить по «положительной» почве, расстилаемой перед нею историей; и следовательно, философия не может не знать этой почвы и не может не обращать внимания на все дальше и дальше подвигающееся исследование и упрочение этой почвы, то есть на работу исторической науки. И, наоборот, историк, приступающий к своей задаче хотя бы с щепоткой сознания, конечно, выяснит себе, что ему необходимо иметь понятие, и притом лучше истинное, чем ложное, относительно того, что составляет объект его исторического исследования, будь то наука, или социальная (экономическая, правовая) жизнь, или образование, или искусство, или религия, или что бы там вообще ни было; исследовать же эти понятия, обосновывать их, постепенно их углублять – все это в последнем счете и является задачей философии. А потому историк, конечно, должен быть философски образован, как и философ исторически. Но предложат ли только в силу одного этого историку кафедру философии или (ввиду того, что эта аргументация по точно таким же основаниям может иметь и прямо обратное значение) философу – кафедру истории? К примеру сказать, Лампрехту – кафедру Риккерта или

³⁸ Barth P. Akademische Rundschau (Leipzig), I, H. 9 (Juni 1913).

Риккерт – кафедре Лампрехта? Эти соображения ни на йоту не изменяются в применении к философии и психологии, если только под последней понимается *положительная, опытная, наука* и в особенности еще наука, имеющая дело с *отграниченной*, каким бы то ни было образом *областью*. Работа философии распространяется на положительную сторону психологии, как и на все «положительное» вообще; но именно потому она и не может распространяться на нее в большей степени или иным образом, нежели на положительную сторону всех остальных или по крайней мере самых основных положительных наук вместе взятых, как, например, на математику, на естественные и социальные науки, на теорию искусства или на учение о религии.

Такой поразительный недосмотр, благодаря которому хорошо знающие свое дело ученые вдруг упускают из виду самые близлежащие возражения, был бы трудно объяснить, если бы в основе этого заблуждения все же не лежала бы некая *правильная*, и лишь недостаточно уясненная *тенденция*. Надо полагать, что те, которые, хотя и видят в психологии исключительно специальную опытную науку, все же мыслят ее в интимном и существенном отношении к философии, смутно руководствуются той мыслью, что психология каким-то образом имеет отношение не только к определенной отмежеванной области в сфере опыта, но и ко *всей этой сфере* в ее целом.

В этом направлении многое может быть показательным. Все больше и больше теряет почву под ногами как среди философов, так и среди психологов считавшееся раньше очевидным *разделение «физического» и «психического»* как двух координированных и строго разграничимых в правильной дизъюнкции областей эмпирии, а вместе с ним – и соответствующее разделение *самых данных опыта* (или восприятий, или явлений) на «*внутренние*» и «*внешние*». Это подразделение мыслилось и обыкновенно мыслится еще и теперь так, что область физического совпадает с областью *пространственно-временного* определения, в то время как область психического, сама по себе внепространственная, совпадает с областью *одного только временного* определения; кроме того, особенностью науки о физическом считают то, что она все *качественное превращает, в количество*, между тем как в сфере психического качества сохраняются во всей своей обособленности; и то, и другое объясняется тем последним общим основанием, что задачей науки о физическом является построение из явлений «*мира*», который был бы *общим для всех*, находясь под властью законов, спаивался бы единой, в сущности, пространственно-временной закономерностью и тем самым противостоял бы, как мир «*внешний*», переживаниям индивидуальным, то есть был бы миром «*природы*»; в то время, как задача науки о психическом заключается, как раз, наоборот, в том, чтобы дать общее описание переживаемого и вообще доступного переживанию *индивидуумов*, и притом в первую очередь – в *отличительном* его своеобразии, в его «*внутреннем*» строении, хотя и всегда в известном отношении к сейчас упомянутой единой закономерности природы, а лишь затем – также и в том, чтобы дать объяснение всему этому своеобразию, насколько это еще и с такой точки зрения доступно. Однако проникающему глубже в суть дела критическому размышлению постепенно должно было делаться все ясней и ясней, что вовсе не так легко провести все это разграничение, что указываемые отличительные признаки, поскольку они вообще отвечают действительности, в лучшем случае могли бы служить основанием для *различения ступеней* в пределах одного-единственного, по своему основному методическому характеру абсолютно единого и именно *естественнонаучного* рассмотрения, но ни в коем случае не могли бы обосновать радикального отделения психологии *от* естественных наук. Ибо в конце концов временное определение неотделимо от пространственного, как и качественное – от количественного; все эти способы определения, по очевидным логическим основаниям, тесно и неразрывно связаны как друг с другом, так и со всей системой объективирующих функций, которая, например по Канту, достигает своей наивысшей точки в – развивающейся в системе до категории взаимодействия – категории *причинности*.

Да уже и с чисто эмпирической точки зрения попытки такого размежевания должны казаться лишенными всякой опоры. О том, что различным индивидуумам кажется не общим, а различным, можно лишь тогда говорить в ясно определенном смысле и лишь постольку научно рассуждать, поскольку *сами эти индивидуумы* и именно как *биологические единства* даны нам, то есть все такие рассуждения существенно предполагают весьма определенные явления – «внешней» природы, а именно: физиологические процессы в определенных родах одушевленных существ и прежде всего – в человеческом роде; другими словами, все эти рассуждения имеют смысл исключительно лишь на основе и в данных рамках *естественных наук*. Единственно и исключительно в этом смысле вся область «психического» может быть, в частности, подчинена и «экспериментальному исследованию», которое по основному его характеру, конечно, нужно будет признать естественнонаучным даже и тогда, когда предметом его будет являться не то, что обще всем воспринимающим, а как раз то, что представляется определенного рода индивидуумам и при определенно ограниченных условиях различным. Таким путем, обоснованная психология, конечно, не является *последней* естественной наукой и не *общим* естествознанием, но все же в пределах своей целесообразно отграниченной ради особых изысканий области, со своими особыми, особенным образом приспособленными к ее специальной цели, познавательными средствами и методами она остается как по своему объекту, так и по способу своего исследования не чем иным, как естественной наукой, прежде всего тесно и необходимо связанной с биологией, а через нее посредственно и со всеми прочими естественными науками.

Да и вообще: поскольку занимаются установлением, да к тому еще установлением *объективным*, и *общезначимым*, того, что есть и что происходит во времени, безразлично, в пределах ли более тесных или более широких; поскольку изменяющееся во времени бытие сводят именно по отношению к этой переменчивости к законам временных изменений, к законам причинности или даже поскольку лишь исследуют и описывают это бытие как совокупность «процессов», протекающих во времени, или же вообще так, как они представляются во времени, – постольку занимаются естествознанием. Поскольку же кто-нибудь раз навсегда решил про себя сохранить это обозначение для одной только части такими путямидвигающихся, то есть чисто *фактических, изысканий*, он должен будет согласиться, что и психология работает в таком поле исследования, которое по всему своему методическому характеру сходно с областью естественнонаучной деятельности, что она работает над объектом, который в конце концов должен сомкнуться с объектом естествознания в *едином* научном сцеплении, в единственном времени, в единственном пространстве, в единственном порядке всего совершающегося. Но ведь этот единственный порядок, «*возможный опыт*» Канта, и есть именно то, что всегда понималось под «природой».

По этим в большинстве случаев, впрочем, более или менее неясно осознанным основаниям и на самом деле все более и более отвергалось старое разграничение между «физической» и «психической» сферой, между сферой «внутренних» и «внешних» явлений или восприятий, между опытом «внешним» и «внутренним». У двигавшихся более решительно вперед место этого разграничения заступило существенно отличающееся от него противоположение между *посредственным* и *непосредственным опытом*, основывающееся как раз на обратной предпосылке *строгого единства* всего опыта. Согласно этому взгляду «опыт» обыкновенно подразумеваемого «объективного» естествознания является лишь *посредственным*, является всегда лишь *объективированием* чего-то, данного в последнем счете чисто «субъективно»; как нечто опосредствованное же он по необходимости предполагает некую окончательную *непосредственность* как нечто объективное – последнюю *субъективность*, только эта непосредственная субъективность и есть «психическое» в его истинном и последнем смысле, так как под душевным, под «внутренним» ведь именно и подразумевается всегда пережитое или доступное переживанию в сознании, в отличие от всего, что противостоит этому душевному как нечто

«внешнее», то есть как нечто, что дано лишь посредственно. Так, единство опыта сохраняется, но не уничтожается различие между психологическим и естественнонаучным *способом, рассмотрением*. Потому что посредственный опыт естествознания, хотя и покоится всецело на пережитом субъективно, но уже не *является*, больше этой самой субъективностью, а в противоположность к ней – чем-то явно другим, и, наоборот, «психическое» означает *явления в последнем счете* тех же самых *объектов*, которые естествознание еще должно выработать на основании одних только посредственно данных, то есть объективных их свойств, и, следовательно, психическое это никоим образом не может само входить в состав «объекта» естествознания.

Правда, обыкновенно это подразделение не принимается во всей его радикальной остроте. И по вполне понятному основанию: дело в том, что понятиям психического как данного в непосредственном опыте и физического как доступного лишь в опыте посредственном присущи весьма серьезные затруднения, *поскольку желательна понимать это противоположение в смысле строгой дизъюнкции*. Как можно вообще овладеть последней субъективностью, как претворить ее в понятие, не предавая ее в то же время объективированию, то есть не лишая ее тем самым как раз ее отличительного субъективного характера? В таком объективировании субъективность ведь снова превращается в нечто опосредствованное, от которого, во всяком случае, предстояло бы лишь обратно заключать к истинно непосредственному; но даже если допустить, что мы и располагали бы верным методом такого обратного заключения, то мы, таким образом, очутились бы перед тем еще более странным результатом, что и выдаваемое за непосредственность в одинаковой мере доступно лишь познанию посредственному. Так, «психическое» в конце концов превращается как будто в нечто совершенно неуловимое. И вполне понятно поэтому, что то, что обыкновенно называют «непосредственным», в лучшем случае является таковым лишь *сравнительно*, на самом же деле оно всегда представляет собой уже явную *объективированность, только более низкой ступени*. Так, например, цвета или звуки называют непосредственно данными, световые же или воздушные колебания – данными посредственно. И все же «цвет», или «красное», или «*n*-я ступень цветового ряда», «звук *A*» или «*n*-я ступень звукового ряда» в такой же мере являются понятиями, а значит, и чем-то общим, а потому, в противоположность к собственно осязательному, и посредственным, сравнительно объективным, как и число колебаний; лишь ступень обобщения, а потому и объективированности здесь другая. Но несомненно, что в таких понятиях уже произведено объективирование; воспринятое хотя и принимается здесь различным для различных субъектов и при разных прочих условиях, но в то же время для одинаково организованных существ и при прочих равных обстоятельствах все же признается одинаковым, а значит, и объективным, если и не самой высокой ступени. И точно так же все, что ни называли бы непосредственным или субъективным, всегда окажется лишь сравнительно субъективным, субъективным с точки зрения ближайшей более высокой ступени объективного, то есть на самом деле опять-таки объективным, только более низкой ступени. Да в сущности, ничто другое и вообще невозможно; в конце концов приходится удовлетвориться и тем, что по крайней мере исследованию еще доступно объективное *последней, ступени*. Абсолютно субъективное вообще не поддавалось бы никакому контролю опыта, не поддавалось бы всему процессу опытного установления, которое всегда стремится быть *общезначимым*, будь то в смысле подчинения законам или в смысле общего описания фактических обстоятельств. Психология же, во всяком случае, хочет остаться наукой опытной, в самом точном смысле: знанием *об объектах через опыт*. Проблемой психологии является (с чем все согласны) не *явление* как таковое (в смысле глагола), а то, что в явлении или, вернее, *посредством, нето* является, то есть нечто «*существующее*» в каком-либо смысле, *предмет*, который, все равно в какой степени посредственности, в этом явлении представляется. Но если это так, то она по необходимости должна заниматься объективированием, а значит, и при противоположении непосредственного опыта опыту посредственному

речь, оказывается, может идти лишь о различных ступенях объективирования; под заголовком же «непосредственности» в таком случае вопрос идет лишь об объективированности самой низшей ступени; и эта объективированность хотя и не может *просто* представить чисто субъективное, то есть психическое, но должна по меньшей мере быть ему наиболее близка. Опыт же вообще никогда не бывает, да и не должен никогда быть «абсолютным».

Тем не менее в этом смысле «опыт» сохраняет свое полное внутреннее, методическое *единства*, именно в этом смысле находит свое осуществление великий завет Канта: «*Возможен, лишь единый опыт*». Это стремление к единству следует безусловно признать как нечто в высокой степени философское. Неотделимая от естествознания, психология в этом значении, со своей особенной точки зрения, прямо обнимает его целиком и вместе с тем все же перекидывает мост и к обширным царствам «сознания». Так, в конце концов у психологии может вырасти и уверенность, что, являясь, правда, наукой опытной, она тем не менее является одновременно не только наукой философской, но даже и единственной, истинной, единственно *научной, философией*, вообще.

Не нужно ей также без дальнейших околичностей поступаться и своими притязаниями перед «*миром ценностей*». Потому что, без всякого сомнения, и «*процессы*» *чувствования и воления*, на которых покоится всякое понимание ценностей, а потому и все, что обыкновенно противопоставляется голый «*природе*» как сфера «*культуры*», *поскольку* они являются процессами, по необходимости так же падают в сферу психологии, как и процессы восприятия со всем от них зависящим. Точно так же и объекты культурного творчества человечества, а значит, также и относящиеся к ним, по существу, «*исторические*» происшествия, начиная с творчества в области языка, в области экономической, правовой и нравственной жизни, в области гуманистического образования и кончая сферой искусства и религии, – все это несомненно принадлежит (поскольку в этом принимают участие люди, то есть относящиеся к определенному биологическому роду индивиды, активно или пассивно все это переживающие) к сфере изысканий психологии, которая постольку по праву рассматривается как *наука общая, и, основная, для, всех разветвлений «наук о духе»*. Во всех этих областях дело идет о том, чтобы прежде всего установить *факты*, а затем *описать* их в общей форме, и, наконец, если это возможно, их *объяснить*, то есть представить их в их *причинном сцеплении*. Но факты эти, как и эти связи между ними, благодаря своей несомненной «*психичности*» должны в конце концов превратиться в проблемы психологии. Так психология как будто охватывает, в известном смысле, как весь внешний мир или «*природу*», с одной стороны, так и весь «*культурный мир*» – с другой, и, подводя оба под некую последнюю и общую точку зрения, поднимается, таким образом, как будто к такой универсальности, какой мы не находим ни у одной другой опытной науки и на которую, напротив того, от века притязала всегда пытавшаяся ее отстоять философия. И, быть может, с этой точки зрения, можно было бы и на наше возражение – что, мол, и другие науки, например история, находятся не в менее тесных отношениях к философии, чем это утверждают относительно психологии, – ответить: такие тесные отношения к философии свойственны истории лишь потому, что *вся сфера ее фактов в конце концов вмещается в сферу психологии или подчиняется ей*; действительно всеобъемлющим же является все-таки лишь взаимоотношение между психологией и философией, и, соответственно, то же самое можно было бы сказать и по отношению ко всякой другой науке или к любому другому направлению человеческого творчества, которое пожелали бы поставить в более близкие отношения к философии.

Это понимание психологии несомненно представляет *наибольшее ее приближение к философии*, которое вообще возможно, если только «*наука*» тождественна с *исследованием фактов*. Как наиболее конкретный из всех родов фактических исследований психология, таким образом, в известном смысле как бы спаивает всю совокупность их в одно *целое*, в одно последнее *наиболее конкретное единство*. Ведь науки не расположены рядышком, как бы в разгороженных участках, как, к примеру сказать, дома одной стороны улицы, соприкасающиеся друг

с другом своими брандмауэрами, а строятся как бы с концентрической закономерностью так, что логически последующая не координируется с предшествующими, а *располагается, над ними*. Так, всякая логически предшествующая наука как бы насквозь проникает все последующие, всех их в известном смысле объем-лет, для всех сохраняет свое значение, без того, однако, чтобы содержать их в себе в их отличительном своеобразии или чтобы порождать их чисто из себя, между тем как всякая логически последующая наука одновременно сохраняет в себе предшествующие как *абстрактные моменты, лишь конкретизируя, их в себе*. Так, к кантовскому единству («возможного») опыта принадлежит (именно как одно из обоснований его «возможности») также и математика; абстрактная сама по себе, она становится конкретной лишь в физике и химии; эти науки, в свою очередь, конкретизируются в биологии, а биология – в психологии, которая уже, соответственно с ее сейчас изложенным наиболее широким понятием, включает в себе также и все неизмеримые горизонты культурного творчества. Если уяснить себе это, то тогда вполне понятным делается мнение, будто психология или сама является философией (именно: если понимать под отыскиваемым философией единством познания как раз это конкретное единство), или же по крайней мере ее прямой противоположностью (именно: как конкретная сторона абстрактного единства философии).

Но это превратное мнение может держаться лишь постольку, поскольку отождествляется «наука» с «исследованием фактов», как это, конечно, кажется само собою понятным большинству тех, кто постоянно и исключительно заняты фактическими изысканиями. Пусть даже психология и будет наивозможно более конкретным *исследованием фактов*, пусть она даже будет в состоянии (в чем, конечно, еще можно сильно сомневаться) действительно охватить всю их совокупность в конкретном единстве, все же *целостности, человеческого познания* она могла бы быть равновеликой лишь в том случае, если бы можно было согласиться с той предпосылкой, что, кроме *фактов, вообще нельзя, ничего исследовать*. Правда, и тогда она все еще не была бы *тождественна философии*, но несомненно совпадала бы с ней по объему своих проблем, то есть эмпирически, конкретно (с точки зрения «многообразия») имела бы дело с тем же объемом проблем, которые философия исследует философски, то есть абстрактно (с точки зрения «единства» познания); другими словами, в этом случае они находились бы в тесном и всепроникающем *соотношении*, которое действительно должно было бы господствовать между философией и *опытом, в его целом*,

Конечно, не представляет никакого сомнения, что все доступное исследованию человека ему *фактически*, должно быть каким-либо образом *дано* и постольку подчинено понятиям времени; но это еще вовсе не значит, что в силу этого *познавание при, помощи понятий времени* должно являться единственным исчерпывающим все содержание того, что доступно опыту, а потому и исследованию. Напротив того, подвести доступное опыту под временный порядок значит как раз произвести объективирование в *направлении, одностороннем*, по ту сторону которого есть еще другие, во всяком случае, *одно* другое направление объективирования, выходящее из всего круга временного определения совершающегося и ни в коем случае к такого рода определению несводимое.

Итак, поскольку психология понимается, как это до сих пор всегда было, как исследование фактов, как наука об определенных во времени процессах, она уже потому не может охватить *всю сферу «сознания»*, что как раз *последнее первоначальное «сознание»* как таковое является не определенным или определенным во времени *процессом*, а, с одной стороны, *основанием и предпосылкой* как временных, так и невременных определений, а с другой стороны – именно в силу этого *само является сверхвременным*. Истолкование психического лишь как следствия временных процессов превращает переживание в нечто внешнее, указывает ему место во времени, которое само по себе *не переживалось*, которое не дано в самом переживании, а как бы ведет самостоятельное существование. С точки зрения этого понятия, психические процессы *вовсе не являются чем-то пережитым* или вообще доступным переживанию, а уже – плодом

постепенно удаляющейся от переживания *объективирующей, конструкции*. Переживание во всей своей полноте, во всей своей изначальности – довременно; оно, правда, по субъективному своему основанию заключает в себе *также* и временный порядок, но именно не *только* этот, но и другие, например *логический* порядок, который как таковой не носит на себе никаких следов временности. Втиснутое в рамки времени переживание, в противоречие с *его* «природой», подгоняется к чуждой ему «природе», искусственно *натурализуется*. Вот почему всякая занимающаяся психическими «процессами» психология всегда подчинена порядку естествознания и вообще не соприкасается с тем своеобразным и резко отличительным, что характеризует *сознание*. Все не своим индивидуальным характером отличаются так называемые психические «процессы» от процессов «природных», как если бы и эти последние также не могли бы стать индивидуальными, поскольку и они были бы изолированы при рассмотрении, или, с другой стороны, как если бы и «психические» процессы не могли бы мыслиться в общих понятиях; все это подразделение, как было показано выше, является вообще лишь относительным. И так же мало отличает эти психические процессы освобождение их (впрочем, вовсе и не осуществимое) от пространственных отношений или же удержание за ними качественного характера. Разве качества или временные отношения не в такой же мере объективируют, как количество или пространственные отношения? Вполне достаточно, что процессы, называемые «психическими», как это процессам и полагается, вообще должны непременно укладываться во времени, в единственно существующем времени всего совершающегося, – одного этого вполне достаточно, чтобы сделать из психологии естественную науку в отличие от такой науки о «сознании», которая наперед занимает позицию *поверх одних только фактических изысканий*.

И действительно, как раз в последнее время так разносторонне и так превосходно было освещено различие между временным и сверхвременным рассмотрением, что почти не решаешься снова касаться этого. Но, с другой стороны, натуралистические предрассудки так глубоко укоренились, что все же, пожалуй, не будет неуместным посвятить этому вопросу несколько кратких, но решающих соображений.

Как раз *само сознание времени* и лежащий в его основе замечательный факт *воспоминания* лучше всего другого доказывают, что сознание вовсе *не* во всех смыслах подвластно времени, а само по себе сверхвременно. Какое-нибудь «явление», например движение, «имеет место» как раз только тогда, *когда* оно есть. Точно так же и «явление» воспоминания, несомненно, всегда можно приурочить к одной определенной точке времени; другими словами, я всегда вспоминаю теперь. Но по *содержанию* своему воспоминание всегда выходит за пределы настоящего. При этом в воспоминании на настоящее оказывает действие не только прошедшее, то есть не данное теперь, как это имеет место в совершающемся теперь процессе движения, в котором продолжает действовать относящийся к прежнему моменту двигательный импульс; воспоминание не есть одно только *сохранение* бытийственного момента в продолжение определенного времени, как, например, сохранение движения или энергии; но в нем *ненастоящее*, именно *как* *ненастоящее*, все же дано мне в настоящем – отношение, хотя бы отдаленно подобного которому не встретить ни в чем, что могло бы быть описано или даже только мыслимо, как объективный процесс во времени и пространстве. Воспоминание есть именно не одно только воспроизведение уже раз представленного, вроде того, как при круговом движении (периодически или непериодически) повторяется то же положение относительно центра, а существенно характерным для него признаком является то известное *присутствие отсутствующего*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

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

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