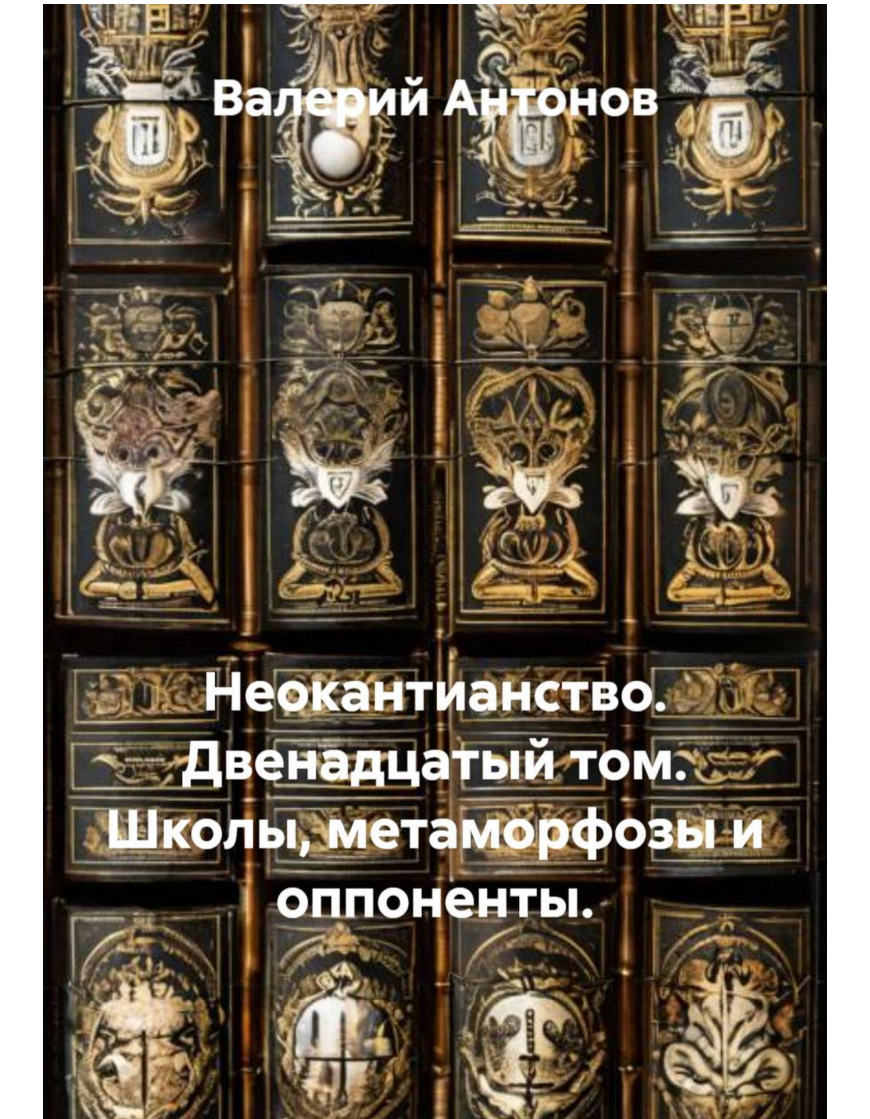




Валерий Антонов

**Неокантианство.
Двенадцатый том.
Школы, метаморфозы и
оппоненты.**

Валерий Антонов
Неокантианство.
Двенадцатый том. Школы,
метаморфозы и оппоненты.

*<https://litres.ru/73988353>
SelfPub; 2026*

Аннотация

Заключительный том подводит итог одиннадцати томам оригинальных текстов немецких мыслителей. В центре — неокантианство как поле продуктивных противоречий, возникшее после крушения абсолютного идеализма. Том анализирует главные школы: Марбургскую (логика чистого познания), Баденскую (теория ценностей), Фриза–Нельсона (реабилитация внутреннего опыта), а также физиологическое неокантианство, фикционализм, критический реализм и оппонентов критицизма (Гаманн, Якоби, Гегель). Отдельный раздел посвящён переходу к феноменологии (Бrentано, Гуссерль). Завершает том рефлексия о том, что неокантианство восприняло, отвергло и оставило в напряжении. Ключевой вывод: неокантианство — не эпоха согласия, а великих расколов, освободивших путь философии XX века.

Содержание

Предисловие: Трансцендентальный вопрос в эпоху распада абсолютного идеализма	6
§ 1.2. Пауль Наторп: Синтетическое единство и логический первоакт определения	29
§ 1.3. Эрнст Кассирер: Между Марбургом и Баденом, от критицизма к порогу абсолютного идеализма	35
1. Двойственное положение Кассирера в неокантианском ландшафте	35
2. Анализ Георга Лассона: от критицизма к порогу абсолютного идеализма	38
3. Кассирер и Баденская школа: линии пересечения	42
4. Синтез двух школ и остановка на пороге.	45
Часть II. Царство ценностей и долженствования: Баденская (Юго-Западная) школа.	62
Введение к части II: От нормативного сознания к символическому универсуму.	62
§ 3.1. Вильгельм Виндельбанд: Философия как наука о «нормальном сознании».	73
1. Трансцендентальный поворот от психологизма к нормативизму.	73
2. «Нормальное сознание» как коррелят	76

ценностей.	
3. Логика как учение о суждении и различие формальной и трансцендентальной логики	78
4. Понятие закона: природа и история как два способа нормативного отношения	80
5. Уверенность, истина и воля к мышлению	82
6. Тождество и равенство: рефлексивные versus конститутивные категории	84
7. Философия как наука о нормах: итог	86
§ 3.2. Генрих Риккерт: Учение о царствах и критика философии жизни.	88
1. Место Риккерта в неокантианстве и его отношение к Канту.	88
2. Учение о «царствах»: природа, ценности и культура.	91
3. Риккерт о границах научного познания и «философии жизни».	94
4. Понятие «сознания вообще» и трансцендентальный субъект.	96
5. Значение Риккерта для современной философии.	98
§ 3.3. Эрнст Кассирер: От Марбурга к философии символических форм.	100
1. Кассирер между Марбургом и Баденом: ученик и еретик.	100
2. От «понятия-субстанции» к «понятию-	103

функции»: марбургский фундамент	
3. Философия символических форм: культура как система функций (синтез Марбурга и Бадена).	105
4. Символ как «органон» понимания: преодоление дуализма явления и вещи в себе.	108
5. Кассирер и баденское наследие: ценности как символические функции	110
6. Кассирер как завершитель и преобразователь.	112
1. Разрыв с теорией двух миров: бытие и значимость.	114
2. «Логика философии»: категории для сферы значимости.	116
3. Учение о категориях категорий (метакатегориях).	118
4. Ласк в сравнении: Риккерт, Виндельбанд, Наторп.	120
5. Поздний поворот: «озорник» субъективность и кризис объективизма	123
6. Значение Ласка: между Кантом, Гегелем и феноменологией	125
2. Основной закон нравственного сознания.	128
3. Две формы всеобщности: категорический и гипотетический императив.	129
Конец ознакомительного фрагмента.	130

Валерий Антонов

Неокантианство.

Двенадцатый том. Школы, метаморфозы и оппоненты.

Предисловие: Трансцендентальный вопрос в эпоху распада абсолютного идеализма

Предлагаемый труд посвящён реконструкции того уникального и до сих пор не вполне осмысленного философского ландшафта, который сложился в Германии во второй половине XIX – начале XX века под знаком возврата к Канту. Эта эпоха — эпоха «неокантианства» — не была ни простым возрождением догм «Критики чистого разума», ни ностальгическим бегством от современности в надёжную цитадель классики. Напротив, она стала полем ожесточённой и в высшей степени продуктивной борьбы за самоопределение философии после крушения спекулятивных систем абсолютного идеализма — того грандиозного метафизического синте-

за, который на протяжении нескольких десятилетий претендовал на то, чтобы быть завершающим словом европейской мысли.

Когда великие нарративы Фихте, Шеллинга и Гегеля, пытавшиеся вывести всё богатство бытия из единого принципа — будь то абсолютное Я, тождество субъекта и объекта или диалектическое самодвижение абсолютного духа, — утратили свою обязательную силу, философия оказалась перед лицом того, что можно назвать «трансцендентальным вакуумом». Спекулятивная гордыня, возомнившая себя способной охватить тотальность сущего в понятии, рухнула под ударами с разных сторон: со стороны позитивных наук, добившихся ошеломляющих успехов без всякой спекулятивной метафизики; со стороны исторического сознания, обнаружившего, что любой «абсолют» имеет свою дату и географию; со стороны материализма, предложившего радикально анти-идеалистическую картину мира; и, наконец, со стороны самой философии, уставшей от грандиозных систем и затосковавшей по трезвости и строгости.

Именно в этот момент — момент распада, кризиса и отрезвления — перед мыслью с новой остротой встал тот самый **трансцендентальный вопрос**, который Кант некогда поставил, но, как показало время, далеко не исчерпал: *как возможен синтетический опыт?* — и шире: *как возможна сама объективность, истина и культура, если у нас больше нет права апеллировать ни к догматической метафизике*

вещей, ни к спекулятивному движению абсолютного духа? Лозунг Отто Либмана «Zurück zu Kant!» («Назад к Канту!»), прозвучавший в 1865 году, был не призывом к реставрации, а боевым кличем: назад — к точке, в которой философия ещё не свернула на путь спекулятивного самозабвения, назад — к методу, который способен обосновать науку, не растворяя её в метафизике, и обосновать свободу, не превращая её в природный процесс.

Однако само это «возвращение» немедленно обнажило глубочайшие внутренние напряжения внутри кантовского наследия. Оказалось, что Кант — это не монолит, а проблемное поле, внутри которого дремлют разнонаправленные, подчас взаимоисключающие тенденции. Неокантианство, понятое как это поле, и есть главный предмет нашего сборника.

Внутренний импульс предлагаемого труда — показать, что неокантианство **не было монолитной школой**. Оно никогда не имело единого центра, единого канона или общепризнанного лидера. С самого начала оно распалось на множество враждующих лагерей, каждый из которых по-своему переживал, интерпретировал и преодолевал наследие Канта, делая выбор в пользу одних элементов критической системы и безжалостно отбрасывая другие. Эта полифония — не недостаток, а сама суть неокантианского феномена, и мы стремились зафиксировать её во всей полноте.

Как явствует из текста сборника, уже в **Марбургской**

школе Герман Коген совершил «радикальный поворот», решительно порвав со всякой «психологической или метафизической трактовкой» Канта. Философия для него отныне — не теория познавательных способностей, а чистая логика науки. Коген объявил логику «логикой происхождения» (*Logik des Ursprungs*), где мышление само порождает как форму, так и содержание познания. Его принцип — «Ничто не может быть дано истоку» (*Nichts darf dem Ursprung gegeben sein*) — означал полную элиминацию пассивного, рецептивного элемента из познавательного акта. Вещь-в-себе, этот скандальный остаток докантовского реализма, устраняется через закон непрерывности, превращаясь в бесконечно удалённую задачу. Пауль Наторп, верный соратник Когена, дополнил этот логицизм учением о первоакте определения: «Всякое восприятие есть мысль-определение», — настаивал он, — а пространство и время суть не формы чувственного созерцания, но «порядки места экзистенции», первые логические синтезы, производимые самим мышлением. Мир у Марбурга — это не то, что мы находим, а то, что мы строим в бесконечном прогрессе научного познания.

Однако параллельно с марбургским логицизмом и в сознательной оппозиции к нему формируется **Баденская (Юго-Западная) школа**, которая смещает акцент с логики науки на теорию ценностей и долженствование. Вильгельм Виндельбанд определяет философию как науку не о сущем, а о «нормальном сознании» (*Normalbewusstsein*), подчинён-

ном априорным нормам истины, добра и красоты. Генрих Риккерт разрабатывает масштабное учение о трёх царствах — природы (царство сущего, связанного причинностью), ценностей (вневременное царство значимости, *Geltung*, которое не существует, но значимо) и культуры (царство «благ», где действительность осмыслена через отнесение к ценности). Именно Риккерт вводит ставшее классическим различие номотетических наук о законах и идиографических наук о событиях. Эмиль Ласк, самый одарённый и трагический из учеников Риккерта, идёт ещё дальше, пытается создать «логику философии» — учение о категориях самих категорий, о формах, в которых мы мыслим не предметы, а сферу значимости как таковую. Но, как показано в анализе, именно этот радикальный объективизм приводит Ласка к трагическому осознанию: субъективность оказывается неустранимым «озорником» (*Schalk*), вносящим разрывы, конечность и иррациональный остаток в гармонию объективных смыслов.

Не менее драматичен путь **школы Фриза — Нельсона**, которая сознательно позиционирует себя как «третий путь» между спекулятивным идеализмом и логицистским антипсихологизмом. Якоб Фридрих Фриз, ещё в начале XIX века, критиковал Канта за то, что тот пытался *доказать* синтетические априорные суждения, то есть вывести их аналитически из понятия опыта, — и тем самым невольно превращал синтетическое в аналитическое, совершая логический

круг. Фриз предлагает альтернативу: априорные принципы не доказываются, а *обнаруживаются* в нас как факт нашего разума. Они суть «тёмное непосредственное знание», которое не дано в созерцании, но предполагается всяким аподиктическим суждением. Леонард Нельсон, возродивший фризовскую традицию в начале XX века, доводит эту критику до радикального тезиса о «невозможности эпистемологии»: всякая попытка объективно обосновать критерий истины ведёт либо к бесконечному регрессу, либо к логическому кругу. Выход — в строгом различии суждения и непосредственного, хотя и не-созерцательного, познания. Психология, понятая как самонаблюдение разума, становится в этой перспективе не альтернативой метафизике, а единственным легитимным методом доступа к её принципам.

Наряду с этими, условно говоря, «ортодоксальными» ветвями, сохраняющими верность трансцендентальному методу, развиваются и **неортодоксальные, пограничные течения**, которые испытывают кантовские рамки на разрыв. Физиологическое неокантианство (Герман фон Гельмгольц, Фридрих Альберт Ланге, Адольф Фик) пытается натурализовать априорные формы: ощущения трактуются как знаки вещей, а не их отображения; причинность — как наследственно закреплённый инстинкт, а мир явлений — как продукт психофизической организации. Ганс Файхингер, чья грандиозная «Философия как если бы» лишь упоминается в связи с Кронером, превращает всю науку и метафизику в

систему сознательно ложных, но биологически и эвристически полезных фикций, которыми мы пользуемся «как если бы» они соответствовали реальности. Одновременно возникают **реалистические оппозиции**: Алоиз Риль и Август Мессер защищают «критический реализм» против субъективно-идеалистических тенденций Марбурга, настаивая, что без минимального допущения независимой от сознания реальности понятие истины теряет смысл; а Вилли Фрейтаг пытается логически обосновать познание внешнего мира через анализ самого акта суждения, в котором мышление с необходимостью трансцендирует за собственные пределы.

На другом полюсе находятся **принципиальные противники критицизма**, которые изнутри или извне требуют выйти за пределы кантовского дуализма, усматривая в нём не достоинство, а роковую половинчатость. Иоганн Георг Гаман, этот «северный маг» и вдохновитель бури и натиска, в своей язвительной «Метакритике» настаивает на том, что разум не может быть очищен от языка: «звуки и буквы — это чистые формы *a priori*», и всякая мысль уже укоренена в исторически-конкретной, чувственной стихии речи. Фридрих Генрих Якоби, заочный оппонент Канта, противопоставляет вещам-в-себе и категориям рассудка непосредственное знание веры (*Glaube*), которое одно только и открывает нам реальность — как внешнего мира, так и Бога. Готтлоб Эрнст Шульце, выступивший под маской античного скептика Энесидема, возрождает пирронизм, показывая со всей строго-

стью, что критическая философия не доказала главного — самой возможности априорного синтеза, и что Беркли в своём идеализме был куда последовательнее Канта. А спекулятивные идеалисты — от Фихте до Гегеля — утверждают, что критицизм по самой своей логике должен перерасти в абсолютный идеализм. Как заявляет Георг Лассон в своей дискуссии с Кассирером, «всякий последовательный критицизм, если он не хочет застыть в самопротиворечии, должен перерасти в абсолютный идеализм».

Наконец, на самом пороге феноменологии — этого нового философского материка, которому суждено будет во многом наследовать и одновременно преодолевать неокантианскую проблематику, — возникают фигуры, которые переопределяют само понятие предметности и сознания. Франц Brentano, чьи лекции в Вене слушал юный Гуссерль, вводит фундаментальный принцип интенциональности: сознание всегда есть сознание о чём-то, и этот объект имманентен акту, но не является его реальной частью. Алексиус Мейнонг, ученик Brentano, ведёт последовательную борьбу с «предрассудком в пользу реального»: предметность не сводится к существованию, и «сущность предмета не затрагивается его несуществованием»; золотая гора, круглый квадрат, Пегас — всё это предметы, с которыми имеет дело теория предметности, и их бытийный статус есть предмет особого анализа. А Эдмунд Гуссерль в своих «Логических исследованиях» наносит сокрушительный удар по психологизму, различая акт,

содержание и предмет и закладывая основу для учения о сущностях (эйдосах), которое взорвёт изнутри как психологистические, так и логицистские версии неокантианства.

Неокантианство предстаёт в нашем сборнике не как единое направление с общей программой, а как сложная, конфликтная и внутренне противоречивая **конstellация попыток** ответить на трансцендентальный вопрос после распада абсолютного идеализма. Это поле сил, на котором столкнулись логицизм и психологизм, нормативизм и натурализм, реализм и фикционализм, критицизм и спекуляция. Именно эту полифонию — школы, метаморфозы, оппонентов и предшественников — призван зафиксировать настоящий труд. Мы не стремимся к единой доктрине или окончательному синтезу; напротив, мы исходим из убеждения, что **само напряжение между этими полюсами** и составляет подлинную жизнь философии. В каждом из голосов, звучащих на этих страницах, по-своему пульсирует тот же самый вопрос: как возможно знание, истина и смысл, если нет больше абсолютного духа, но есть только конечный, исторически обусловленный, телесно организованный и языково опосредованный разум? Ответа на этот вопрос не дано раз и навсегда. Но само усилие удержать его открытым, не соскальзывая ни в догматизм, ни в скептицизм, — вот что составляет, по нашему глубокому убеждению, подлинный горизонт критицизма.

Часть I. Логика чистого познания: Марбургская

Введение к части I: Математическое естествознание как факт и задача философии.

Если Предисловие к настоящему сборнику очертило общую панораму распада абсолютного идеализма и множественность ответов на трансцендентальный вопрос — ответов, подчас взаимоисключающих, но равно укоренённых в кантовском импульсе, — то Часть I посвящена тому направлению неокантианства, которое первым и, возможно, наиболее решительно попыталось придать философии статус строгой науки. Науки, опирающейся не на психологию с её зыбкой интроспекцией, не на метафизику с её недоказуемыми спекуляциями и не на историю с её бесконечной изменчивостью, а на единственный неоспоримый и общезначимый факт современной культуры — **факт математического естествознания**. Это направление — Марбургская школа, основанная Германом Когеном, систематически разработанная Паулем Наторпом и доведённая до универсального культурфилософского синтеза Эрнстом Кассирером.

Исходный пункт Марбургской школы радикален, и эту радикальность необходимо осознать во всей её остроте. Как следует из § 1.1, Герман Коген совершил «радикальный поворот в интерпретации кантовского наследия, окончательно порвав с какой-либо психологической или метафизической трактовкой “Критики чистого разума”». Это не было

простым уточнением или «исправлением» Канта; это была сознательная революция внутри кантианства. Коген исходил из того, что полвека послекантовской философии — от Рейнгольда и Фихте до Шопенгауэра и Гельмгольца — были, по существу, историей неверных прочтений. Одни читали «Критику» как трактат о способностях души (психологическое прочтение), другие — как учение о вещи-в-себе и явлении (метафизическое прочтение), третьи — как физиологию органов чувств (натуралистическое прочтение). Для Когена всё это были измены самому духу трансцендентального метода. «Трансцендентальный» для него отныне означает не вывод из опыта и не анализ генезиса представлений в сознании, а такой способ рассмотрения, который принципиально **не берёт свою отправную точку ни от объектов, ни от нашего способа познания объектов вообще**. Философия не должна спрашивать, *откуда* берётся знание, в каких психологических или физиологических процессах оно возникает, — она должна спросить, *как знание возможно в качестве научного факта*, какие логические условия делают его значимым и необходимым, а не просто субъективно-случайным.

Этот поворот имеет решающее и далеко идущее следствие: математическое естествознание становится не просто одним из многих объектов философского интереса, но **единственной твёрдой почвой**, на которой философия может строить своё обоснование. Коген, как сказано в тек-

сте, вернул философию «к “трансцендентальной проблеме” как вопросу о возможности науки, а не о происхождении знания». Наука — и прежде всего ньютоновская физика, понятая через математический аппарат дифференциального и интегрального исчисления, — дана как **факт**. Этот факт не нуждается в оправдании перед философией; он сам является тем трибуналом, перед которым философия должна оправдать свою собственную возможность. Наука есть, она работает, она производит общезначимое знание — вот первичная данность, не подлежащая сомнению. Философия не имеет права ни корректировать науку из своих априорных спекуляций, ни растворять её в психологии или истории; её единственная задача — извлечь из этого факта априорные, логические условия его возможности. Трансцендентальный метод становится, таким образом, **методом регрессивно-го анализа**: от фактически существующего, успешно функционирующего научного знания — к тем чистым, не психологическим, не историческим, а исключительно логическим структурам, которые делают это знание возможным в качестве именно *научного*, то есть аподиктического и общезначимого.

Особую, можно сказать — парадигмальную — роль здесь играет трактовка математики. Кант, как известно, считал математику продуктом конструирования понятий в чистом созерцании: мы строим треугольник в воображении, опираясь на априорную форму пространства. Коген разрывает эту

связь математики с созерцанием самым решительным образом. В § 1.1 подчёркивается, что Коген связывает исходное суждение о происхождении (Ursprung) с «математическим знаком $\ast x$ », который означает не неопределённость, а “детерминированность” — точку, из которой развёртывается всё содержание». Математика даёт философии **образец чистой мысли**, которая, не опираясь ни на какое чувственное созерцание, не заимствуя ничего извне, способна порождать содержательные, богатые следствиями определения. Икс — это не пустое место, не знак нашего незнания; это оператор, логический акт полагания, из которого затем, через непрерывное движение мысли, вырастает всё многообразие математических объектов. «Бесконечно малое есть бытие», — заявляет Коген в одной из самых дерзких своих формул, тем самым уравнивая в онтологическом статусе действительные и мнимые числа. Для него реальным является не то, что воздействует на наши органы чувств (это было бы возвратом к догматическому реализму), а то, что включено в систему математического естествознания в качестве величины, отличной от нуля, в качестве элемента, без которого система не может функционировать.

Однако именно здесь, в этой точке максимального логицизма, возникает фундаментальная задача, которая проходит красной нитью через всю Марбургскую школу и составляет её внутренний нерв: **если бытие полностью растворяется в логических функциях научного мышления,**

то как избежать обвинений в панлогизме, в утрате всякой «данности», в превращении реальности в бескровную игру абстрактных конструкций? Не превращается ли мир в простую проекцию логических форм, а философия — в разновидность интеллектуального аутизма? Коген отвечает на этот вызов учением о законе непрерывности (*Stetigkeit*). Непрерывность для него — не эмпирическое свойство явлений и не форма созерцания, а **закон самого мышления**, гарантирующий связь между порождаемыми элементами и обеспечивающий переход от одного определения к другому без разрывов и скачков. Мышление не сталкивается с иррациональным, неразложимым остатком (каким была вещь-в-себе у Канта); оно само, через принцип непрерывности, переходит от «ничто» к «нечто», от неопределённого икса к системе всё более конкретных определений. Трансцендентализм, таким образом, превращается из теории условий *возможного* опыта в теорию *самопорождающейся* мысли, которая в своём методическом движении и производит ту самую реальность, о которой идёт речь в науке.

Пауль Наторп, верный соратник и систематизатор Когена, делает следующий, ещё более радикальный шаг. В § 1.2 он утверждает то, на что Коген лишь намекал: **само многообразие созерцания, сама чувственная ткань опыта уже есть продукт мышления**. «Всякое восприятие есть “мысль-определение”», — провозглашает Наторп. Не суще-

ствуется сырого, неоформленного чувственного материала, который лишь задним числом подводится под категории; чувственная данность без логической формы не существует *для познания* вообще, она есть фикция абстрагирующего рассудка. Пространство и время у Наторпа решительно перестают быть формами чувственности в кантовском смысле — пассивными вместилищами ощущений; они становятся «порядками места экзистенции», первичными логическими синтезами, которые само мышление производит для упорядочения отношений между своими элементами. Индивидуальное, конкретное, «вот-это» — то, на чём так настаивали оппоненты логицизма, — по Наторпу, «хочет быть чем-то большим, чем... простым пересечением различных рядов отношений», но именно это «пересечение» и есть единственный доступный науке способ его постижения. Общее, вопреки Аристотелю, не отвлекается от частного задним числом, а предстаёт как **закон порождения частного** — подобно тому, как общее алгебраическое понятие кривой второго порядка порождает окружность, эллипс, параболу и гиперболу через варьирование параметра. Частное не противостоит общему, а является его спецификацией.

Наконец, Эрнст Кассирер в § 1.3 пытается расширить этот логицистский метод далеко за пределы математического естествознания — на всю область философии культуры, на миф, язык, искусство. Это был самый амбициозный и самый рискованный шаг Марбургской школы. Но именно

здесь, как показано в анализе Георга Лассона, Марбургская школа подходит к своему пределу, к той границе, за которой начинается уже не критицизм, а спекулятивный идеализм. Кассирер признаёт, что «критическая система» Канта страдает от неразрешённого дуализма — дуализма созерцания и мышления, явления и вещи-в-себе, природы и свободы, — который был преодолён только в немецком идеализме, прежде всего у Гегеля. Кассирер сознательно подводит критицизм к самому порогу абсолютного идеализма, но останавливается перед этим переходом, сохраняя дистанцию по отношению к Гегелю. Для него критический идеализм — не пройденный и превзойдённый этап, а **необходимая пропедевтика**, школа строгости, без которой спекуляция вырождается в фантазирование. Однако сам этот жест — удержаться на грани, не переступив в спекуляцию, мыслить бесконечное, не претендуя на обладание им, — составляет как силу, так и глубочайшее внутреннее напряжение всего марбургского проекта. Это напряжение между кантианской аскезой и гегелевским размахом Кассирер не снимает, а превращает в конструктивный принцип своей философии символических форм.

Математическое естествознание выступает для Марбургской школы, таким образом, не просто как факт, а как **задача в двойном смысле этого слова**: как то, что *задано* философии в качестве её материала, и как то, что *задаёт* ей направление и метод работы. Задача эта — извлечь из науч-

ного факта чистые, логические, не психологические условия возможности познания, не добавляя ничего от себя и не редуцируя науку к чему-то иному. Эта задача определяет всю архитектонику Части I. В главе 1 мы увидим, как Коген, Наторп и Кассирер — каждый по-своему, но в едином методологическом ключе — отвечают на вызов трансцендентального обоснования, выстраивая грандиозное здание логики чистого познания. В главе 2 мы проследим, как те же самые принципы — логицизм, примат суждения, отказ от аффицирующей вещи-в-себе, процессуальное понимание априори — применяются к таким, на первый взгляд далёким от математики, областям, как социализм (Карл Форлендер с его регулятивной идеей этического сообщества), психология и педагогика (Рихард Хёнигсвальд с его учением о мышлении как самопорождении смысла), а также к острой и принципиальной полемике с метафизикой и психологизмом (Хинрих Книттермайер, отстаивающий чистоту трансцендентального метода против натуралистических редукций). Во всех этих, столь несхожих, сюжетах мы увидим один и тот же пульс, одно и то же биение мысли: мышление не отражает, а порождает; реальность не дана как готовая, а задана как бесконечная система научных определений; философия есть не *Weltanschauung*, не картина мира, а бесконечная работа обоснования. Марбургский идеализм есть, в конечном счёте, попытка мыслить познание без остатка, без тёмных углов, без апелляции к невыразимому — попытка, которая, воз-

можно, обречена на вечное напряжение между строгостью науки и полнотой жизни, но именно в этом напряжении и обретает своё непреходящее величие.

Глава 1. Основоположения марбургского идеализма.

§ 1.1. Герман Коген: От критики метафизики к логике источника.

Герман Коген (1842–1918), основатель и признанный глава Марбургской школы неокантианства, совершил в немецкой философии последней трети XIX века один из тех поворотов, которые не просто корректируют или уточняют предшествующую традицию, но **радикально меняют саму почву**, на которой эта традиция стоит. Его философский проект — это сознательный, методически выверенный разрыв со всеми формами психологической и метафизической интерпретации кантовского наследия, которые, по его убеждению, не только искажали замысел «Критики чистого разума», но и преграждали путь к пониманию её подлинного, ещё не реализованного потенциала.

По свидетельству Эрнста Кассирера — самого знаменитого ученика Когена и его преемника на кафедре, — решающий, эпохальный вклад Когена состоял в том, что он **вернул философию к «трансцендентальной проблеме»**, но вернул её не в том виде, в каком она была сформулирована самим Кантом, а в радикально очищенном и углублён-

ном виде. Трансцендентальный вопрос, по Когену, есть вопрос не о *происхождении* знания — не о том, как оно возникает в душе познающего субъекта, в его психологической или физиологической организации, — а вопрос о **возможности науки** как уже состоявшегося, общезначимого, аподиктического факта. Коген писал — и эта формулировка может считаться его философским манифестом: «Трансцендентальный» означает не вывод из опыта, а такой способ рассмотрения, который **«не берёт свою отправную точку от объектов или от нашего способа познания объектов вообще»**. Философия не начинается ни с «вещей», ни с «сознания»; она начинается с *факта науки* — и спрашивает о тех логических, а не психологических условиях, которые делают этот факт возможным.

Этот поворот позволил Когену сделать то, что многим его современникам казалось невозможным или даже скандальным: **устранить «вещь-в-себе»**, не впадая при этом в субъективный идеализм берклианского или фихтеанского толка. Для Когена вещь-в-себе — не таинственный аффицирующий источник ощущений и не пограничное понятие, обозначающее границу нашего познания. Это — **псевдопонятие**, пережиток догматического реализма, от которого критическая философия должна наконец освободиться. Но устранение вещи-в-себе у Когена не означает, что мир превращается в иллюзию или проекцию субъекта. Напротив: объективность научного знания не только сохраняется, но и **впервые**

получает строгое обоснование — не через апелляцию к трансцендентной реальности, а через анализ имманентной логики самого научного познания. Объективно то, что включено в систему математического естествознания в качестве необходимого элемента; реально то, что полагается мышлением в акте его собственной, закономерной деятельности.

В своей главной теоретической работе — **«Логика чистого познания»** (1902) — Коген формулирует центральный, архитектурный тезис всей своей системы: **«Логика должна стать логикой происхождения»** (Logik des Ursprungs). Это — не просто terminologisches новшество, а глубочайший сдвиг в понимании того, что такое мышление и какова его задача. Коген критикует Канта — и эта критика, при всём пиетете к основоположнику, носит принципиальный характер — за то, что тот сохранил в своей системе неустранённый пережиток **«данности»**. Кант связывал мышление с чувственным созерцанием: мышление даёт форму, но материал, многообразие ощущений, *даётся* ему извне, от вещей-в-себе. Для Когена это — непростительная уступка догматизму, капитуляция чистого мышления перед чем-то, что не есть оно само. Его принцип не допускает компромиссов: **«Ничто не может быть дано истоку»** (Nichts darf dem Ursprung gegeben sein). Мышление не получает материал извне; оно само, в своей чистой, спонтанной деятельности, **порождает как форму, так и содержание познания**. Нет двух стволов познания (чувственности и рассудка);

есть единый корень — чистое мышление в его логическом саморазвёртывании.

Это порождение реализуется через систему суждений, отправной точкой которой является **суждение о происхождении** (Urteil des Ursprungs). Коген связывает его — и здесь его мысль достигает почти поэтической глубины — с математическим знаком x , который означает не неопределённость, не неизвестное, ждущее своего наполнения извне, а **«детерминированность»** — точку, из которой развёртывается всё последующее содержание. Икс — это не пустота; это — оператор, логический акт полагания, в котором мышление впервые учреждает нечто, отличное от ничто. «На отвлечённых путях небытия суждение представляет собой возникновение чего-то», — пишет Коген, и в этих словах заключена вся дерзость его замысла. Логический акт полагания не имеет опоры в эмпирическом созерцании, не ждёт «толчка» от вещи-в-себе; он сам **учреждает реальность** в её первичном, ещё не развёрнутом виде.

Критикуя метафизический реализм — этот стойкий, передающийся от поколения к поколению предрассудок, — Коген утверждает нечто, что для традиционного уха звучит как вызов: **реальным является не то, что воздействует на наши чувства**, не то, что мы можем «увидеть» или «потрогать», а то, что включено в систему математического естествознания в качестве величины, отличной от нуля. Реальность — не за явлениями, а в самой системе науч-

ных определений. Он идёт так далеко, что заявляет — и эта формула станет знаменем Марбургской школы: **«Бесконечно малое есть бытие»**. Дифференциал, флюксия Ньютона, бесконечно малая величина — это не просто математический инструмент, не удобная фикция; это — подлинная реальность в её становлении, в её порождении мышлением. Более того, Коген подчёркивает, что даже **мнимые числа** — эти парадоксальные сущности, которые невозможно «представить» или «созерцать», — имеют равный онтологический статус с положительными, действительными числами в рамках научного метода. Ибо критерий реальности — не созерцаемость, а включённость в систему закономерных определений.

Ключевым методологическим принципом, скрепляющим всю эту конструкцию, становится для Когена **закон непрерывности** (Stetigkeit). Как проникательно отмечает Кассирер в своём анализе когеновской системы, этот закон является не свойством созерцания — не формой нашей чувственности, как у Канта, — а **законом самого мышления**, гарантирующим связь между порождаемыми элементами. Непрерывность — это тот мост, который мышление перебрасывает между «ничто» и «нечто», обеспечивая переход от суждения о происхождении (в котором полагается первичное «нечто» как отличное от «ничто») к суждению о тождестве ($A = A$) и суждению о противоречии, которые вместе составляют **«качество»** как первую, фундаментальную ос-

нову чистой мысли. Мышление не сталкивается с иррациональным, неразложимым остатком; оно само, через принцип непрерывности, **переходит** от одной определённости к другой, порождая всё богатство научных понятий из собственного закономерного движения.

Таким образом, Герман Коген преобразовал кантовский трансцендентализм — это величайшее, по его убеждению, но незавершённое достижение философии — из **теории условий возможного опыта** в **теорию самопорождающейся мысли**. Истина, в его системе, больше не соответствует объекту — ибо нет объекта, предшествующего мышлению и независимого от него. Истина реализуется как **внутренняя когерентность системы научных определений**, как закономерная связь, в которой каждый элемент получает свой смысл только через отношение к целому. Это — идеализм, но идеализм совершенно особого рода: не субъективный (ибо субъект здесь — не эмпирический индивид, а чистое мышление), не метафизический (ибо не постулируется никакой сверхчувственной реальности), а **логический**, или, как его называли сами марбуржцы, **трансцендентальный**. Идеализм, который ищет и находит реальность не за пределами мысли, а в самом её закономерном, методическом движении.

§ 1.2. Пауль Наторп: Синтетическое единство и логический первоакт определения

Пауль Наторп (1854–1924) — верный соратник Германа Когена и, после его смерти, признанный глава Марбургской школы — развил идеи своего учителя в направлении, которое можно назвать **предельной логической радикализацией** кантовского трансцендентализма. Если Коген совершил решающий прорыв, устранив «вещь-в-себе» и провозгласив логику «логикой происхождения», то Наторп сосредоточился на том, чтобы прояснить саму **структуру первоначального акта**, в котором мышление впервые полагает свой предмет. Его мысль движется с почти математической строгостью, не допускающей никаких компромиссов с «данностью», никаких уступок пассивному созерцанию. Всё, что может претендовать на статус предмета познания, должно быть **без остатка выведено из актов самого мышления**.

Центральный, поистине революционный тезис Наторпа направлен против того, что он считал самой глубокой и самой упорной иллюзией традиционной гносеологии, — против представления о **чувственном многообразии** как о чём-то *предшествующем* мышлению и *даваемом* ему извне. В отличие от Канта, у которого синтез — этот верховный акт

рассудка — соединял многообразие, уже *данное* в чувственном созерцании, Наторп утверждает нечто гораздо более радикальное: **само это многообразие уже есть продукт мышления**. Не существует никакого «сырого», неоформленного чувственного материала, который лишь задним числом, вторичным образом подводится под категории. Чувственная данность, лишённая логической формы, просто **не существует для познания**; она есть фикция, возникающая в результате незаконного абстрагирования от реальной работы мысли.

В своей фундаментальной работе «**Логические основания точных наук**» (1910) Наторп формулирует этот тезис с предельной, афористической чёткостью: «**Всякое восприятие есть "мысль-определение" (Denkbestimmung)**». Это означает: то, что мы наивно принимаем за «простое восприятие» — видение красного, слышание звука, ощущение тепла, — на самом деле всегда уже есть результат сложной, хотя и неосознаваемой, работы мышления. Восприятие *не предшествует* определению; оно само *есть* определение. Мы не сначала «ощущаем» нечто, а потом «определяем» его как то-то и то-то; в самом акте ощущения уже заключён акт логического полагания.

Из этого фундаментального тезиса с необходимостью вытекает пересмотр статуса **пространства и времени**. У Канта они были априорными формами *чувственного созерцания* — теми пассивными вместилищами, в которые укладывает-

ся материал ощущений. У Наторпа они перестают быть формами чувственности в каком бы то ни было смысле. Они понимаются как **«порядки места экзистенции»** (Ordnungen des Stellens der Existenz) — то есть как самые первые, самые фундаментальные логические синтезы, которые само мышление производит для того, чтобы упорядочить отношение элементов в системе опыта. Пространство — это не то, *в чём* мы созерцаем вещи; это — способ, *посредством которого* мышление полагает сосуществование и рядоположенность своих определений. Время — не поток, в котором текут наши переживания; это — способ, посредством которого мышление полагает последовательность и причинную связь.

Наторп иллюстрирует эту мысль через фундаментальную роль **тождества** в конституировании опыта. По его собственным словам, переданным через текст Кронфельда, «без сознания того, что то, что мы думаем, есть то же самое, что мы думали за мгновение до этого, все воспроизведение идей было бы напрасным». Этот тезис, кажущийся на первый взгляд психологическим, на самом деле имеет строго логический смысл. Тождество объекта — то, что мы можем говорить о «том же самом» предмете в разные моменты времени, — и единство «Я» — то, что мы можем сопровождать все наши представления одним и тем же «я мыслю», — обеспечиваются не пассивным восприятием, не «ассоциацией» и не «памятью» как психологическими процессами, а **активной, непрерывной работой логического синтеза**. Мышление

не *находит* тождество в опыте; оно *учреждает* его как условие возможности самого опыта.

Главная функция мышления — это, по Наторпу, **сведение многообразия к единству**. Однако это единство — и здесь он совершает следующий решающий шаг — не является статичным, застывшим, субстанциальным понятием. Оно представляет собой **закономерный ряд**. Именно здесь наторповская мысль достигает своей высшей спекулятивной глубины и одновременно наиболее резко расходится с традиционной, аристотелевской логикой. Если для Аристотеля общее *абстрагировалось* из частного — из многих единичных вещей мы извлекали их общие признаки и образовывали родовое понятие, — то для Наторпа общее предстаёт как **принцип (закон) порождения частного**. Общее не отвлекается от частного задним числом; оно *предшествует* частному как правило, которое специфицирует себя в конкретных случаях.

Наторп иллюстрирует это на примере математики, который обладает для него парадигмальной ясностью. Понятие **кривой второго порядка** не есть абстракция, полученная путём сравнения окружности, эллипса, параболы и гиперболы и выделения их «общих признаков». Напротив, это — общее алгебраическое уравнение, **закон**, который *порождает* все эти фигуры путём изменения параметра. Окружность — не «пример» кривой второго порядка; она есть спецификация этого закона при определённых значениях переменных.

Точно так же обстоит дело во всей науке: наука стремится не к коллекционированию «фактов», а к **полной детерминации индивида через систему отношений**, где «процесс познаётся... только тогда, когда ясно установлено его отношение к родственным группам явлений». Индивидуальное не отбрасывается наукой; оно постигается через свою включённость в систему закономерных связей.

Таким образом, **первоакт определения** у Наторпа — это не акт подведения единичного под уже готовое общее понятие. Это — **акт полагания отношения**. Мышление, определяя нечто, не приписывает ему предикат как некую «свойство»; оно *ставит его в связь* с другими элементами системы. Вещь как устойчивая, самодовлеющая субстанция — этот краеугольный камень аристотелевской онтологии — исчезает, уступая место **функции** как правилу связи элементов. Познание, по Наторпу, никогда не завершено; оно есть **бесконечное приближение** к идеалу системы, в которой каждый отдельный факт — каждый «X», каждая ещё не определённая до конца точка — находит своё строгое, единственно возможное место в сети отношений. Индивидуальное, по его собственным пронзительным словам, «хочет быть чем-то большим, чем... простым пересечением различных рядов отношений», но именно это «пересечение» и есть тот единственный способ, которым наука может его постичь. Индивид — не атом, не монада, не субстанция; он — **узел** в сети закономерных связей, и его «индивидуальность» ис-

черпывается его положением в этой сети.

Это приводит к радикальному, но логически неизбежному выводу, который можно считать философским завещанием Наторпа: **не индивид предшествует общему, а общее (как закон ряда) конституирует индивида**. Не конкретный человек есть «пример» человеческой природы; напротив, человеческая природа как закон (как система этических, психологических, социальных определений) впервые делает возможным понимание конкретного человека. Это — торжество логики над онтологией, функции над субстанцией, отношения над вещью. В этом пункте марбургский идеализм достигает своей предельной, почти головокружительной высоты: мир есть не совокупность вещей, а система законов; познание есть не отражение, а порождение; истина есть не соответствие, а когерентность. И в этой бескомпромиссной строгости заключено как величие, так и глубокое, неразрешимое напряжение всего марбургского проекта.

§ 1.3. Эрнст Кассирер: Между Марбургом и Баденом, от критицизма к порогу абсолютного идеализма

1. Двойственное положение Кассирера в неокантианском ландшафте

Эрнст Кассирер (1874–1945) занимает в истории неокантианства уникальное, во многом парадоксальное положение. По своему философскому происхождению, образованию и исходным методологическим установкам он — **марбуржец**, прямой ученик Германа Когена и Пауля Наторпа, их академический наследник и продолжатель. Его ранние работы — от диссертации о Лейбнице до фундаментального труда «Проблема познания в философии и науке нового времени» — написаны в строгом соответствии с принципами трансцендентального метода, как его понимали в Марбурге: от факта науки — к логическим условиям его возможности.

Однако именно последовательное развитие марбургской

программы привело Кассирера к необходимости **выйти за её первоначальные пределы**. Ортодоксальный Марбург (Коген, ранний Наторп) сосредоточил всю мощь трансцендентального анализа исключительно на математическом естествознании, полагая его единственным твёрдым «фактом», из которого философия может исходить. Культура, история, искусство, миф, язык оставались на периферии или рассматривались по аналогии с наукой. Кассирер поставил перед собой задачу, которую его учителя не ставили: **распространить трансцендентальный метод на всю целостность культуры**, на все формы, в которых дух объективирует себя.

Этот шаг неизбежно сблизил его с **Баденской школой** (Виндельбанд, Риккерт), которая с самого начала сделала культуру — как сферу объективации ценностей — центральным предметом философского анализа. Хотя формально и институционально Кассирер никогда не принадлежал к Баденской школе, в содержательном, философском отношении его зрелое творчество вступает в столь глубокий диалог с баденской проблематикой, что его можно рассматривать как мыслителя, **осуществившего уникальный синтез двух великих ветвей неокантианства**. Ниже, после анализа Лассона, будут подробно рассмотрены линии этого пересечения. Пока же важно отметить, что двойное — марбургское и баденское — измерение кассиреровской мысли составляет ключ к пониманию его места в неокантианском

движении.

2. Анализ Георга Лассона: от критицизма к порогу абсолютного идеализма

Эрнст Кассирер, продолжая традицию Марбургской школы, предпринял попытку расширить её принципы на всю область философии культуры, сблизив критический метод с проблематикой, ранее считавшейся прерогативой спекулятивного идеализма. В своём фундаментальном труде **«Проблема познания в философии и науке нового времени»** (третий том, 1920) он, по характеристике Георга Лассона, демонстрирует синтез кантианской головы с «гётевским сердцем», стремясь сохранить достижения Фихте, Шеллинга и Гегеля, оставаясь на позициях критической философии.

Лассон, сам будучи убеждённым представителем спекулятивного идеализма и одним из главных издателей Гегеля, видит в работах Кассирера **симптом глубокого пересмотра оснований** неокантианства. Для него эволюция кассиреровской мысли — это не просто расширение тематического поля, а внутреннее движение самого критицизма к его спекулятивному завершению. Ключевым пунктом этого пересмотра является отношение к **дуализму**, присущему Канту, — разделению чувственности и рассудка, формы и материи, сущего и должного.

Кассирер, по мнению Лассона, со всей ясностью признаёт, что «критическая система» Канта в своём первоначальном виде **страдает от неразрешённого дуализма**, который был преодолён только в последующем развитии немецкого идеализма. Он пишет — и Лассон с одобрением цитирует эти строки — о «распаде критической системы на её отдельные разнообразные элементы» как о «предпосылке и начале нового понимания её понятийной структуры». Иными словами, сам Кант не довёл до конца собственное начинание; его система содержала в себе напряжения, которые требовали не косметического ремонта, а радикальной перестройки.

Лассон шаг за шагом показывает, как Кассирер в своём историческом изложении подходит к признанию того, что **идеализм един**. Различие между критическим и спекулятивным идеализмом, по Кассиреру, оказывается не принципиальным, не качественным, а лишь **вопросом последовательности**. Спекулятивный идеализм в лице Гегеля просто делает следующий, логически необходимый шаг, который уже имплицитно подразумевался в самом критицизме: он полностью и безоговорочно отказывается от представления о мышлении как об отражении какой-либо «данности» и утверждает, что дух **производит реальность из самого себя**.

Лассон цитирует Кассирера в том месте, где тот утверждает, что в «Критике чистого разума» ещё сохраняется остаток «привязанности к вещам самим по себе» — тот самый

догматический пережиток, от которого Марбургская школа стремилась избавиться. Однако, замечает Кассирер, уже в трансцендентальной логике Кант приходит к пониманию того, что объект не «дан», а **конституируется** в категориях. Отсюда — прямой путь к абсолютному идеализму, который, по чеканной формуле, приводимой Лассоном, «всегда изгоняет полное из пустого, потому что полное уже содержится в пустом». Абсолют не приходит к мышлению извне; он всегда уже присутствует в нём как его собственная, ещё не развёрнутая полнота.

Однако — и в этом состоит решающий пункт лассоновской критики — сам Кассирер **останавливается на пороге** этого перехода. Критический идеализм для него является не пройденным и превзойдённым этапом, а **необходимой пропедевтикой**, школой строгости, без которой спекуляция рискует выродиться в пустое фантазирование. Кассирер сознательно и методически удерживает дистанцию по отношению к Гегелю, отказываясь от его диалектического метода и от центрального для гегелевской системы утверждения о полной, исчерпывающей познаваемости Абсолюта через логическое саморазвитие понятия.

В этом смысле Лассон, при всём его искреннем приветствии движения кассиреровской мысли в сторону спекулятивного идеализма, всё же констатирует, что Кассирер остаётся в плену **«рефлексивных детерминаций»**. Он признаёт тождество мысли и бытия — но только для феноменаль-

ного мира, для мира явлений; ноуменальную сферу он оставляет как **проблему**, как открытый вопрос, а не как спекулятивно разрешённое единство. Таким образом, Кассирер, по итоговой оценке Лассона, **подводит критицизм к его собственным границам**, за которыми начинается уже не неокантианство, а обновлённый, «спасающий» истины романтизма абсолютный идеализм, — но сам делает лишь первый, осторожный шаг в эту сторону, отказываясь пересечь рубеж окончательно.

3. Кассирер и Баденская школа: линии пересечения

Лассоновский анализ, при всей его проницательности, фиксирует лишь одно — марбургско-гегелевское — измерение кассиреровской эволюции. Однако не менее важно то содержательное сближение с Баденской школой, которое составляет вторую, «баденскую» сторону кассиреровского синтеза.

Проблема культуры как центральная философская задача. Для ортодоксального Марбурга единственным твёрдым «фактом» было математическое естествознание. Баденская школа, напротив, с самого начала сделала **культуру** — как сферу объективации ценностей — центральным предметом философского анализа. Кассирер в этом пункте решительно сближается с баденцами. Его «Философия символических форм» — это грандиозная попытка понять всю целостность культуры (миф, язык, искусство, науку) как систему равноправных, хотя и различных, способов конституирования реальности. Подобно Риккерту, Кассирер видит в культуре ту сферу, где дух объективирует себя, и задачу философии усматривает в том, чтобы понять логику этой объективации.

Методологический плюрализм и автономия гума-

нитарного знания. Ключевое достижение Баденской школы — различение номотетических и идиографических наук. Кассирер не использует эту терминологию, но содержательно приходит к очень близким выводам, особенно в «Логике наук о культуре». Гуманитарные науки обладают собственной логикой — логикой формы и стиля, логикой понимания, а не объяснения через общий закон. Более того, кассиреровское учение о символических формах можно рассматривать как **радикализацию** баденского плюрализма: внутри самой культуры существует множество автономных «логик» — мифа, языка, искусства, науки, — каждая из которых по-своему конституирует реальность.

Проблема ценностей и символическая функция. То, что Риккерт описывал как «отнесение к ценности», Кассирер переосмысливает как **символическое оформление**: культурная значимость не приписывается объекту извне, но раскрывается в нём через его символическую форму. Символ — это не просто знак, а **органон понимания**, посредством которого дух открывает для себя смысловое содержание реальности.

Преодоление кантовского дуализма. Баденская школа стремилась преодолеть кантовский дуализм через учение о культуре как синтезе природы и ценностей. Кассирер предлагает иной, но комплементарный путь — через учение о **символе** как точке, в которой чувственное и идеальное, явление и значение неразрывно слиты. Это — третий путь

между реализмом и идеализмом, близкий по своему философскому замыслу баденскому стремлению найти опосредующее звено между миром сущего и миром должного.

4. Синтез двух школ и остановка на пороге.

Таким образом, Эрнст Кассирер предстаёт перед нами в тройной перспективе. По своему происхождению и методу он — **марбуржец**, ученик Когена и Наторпа. По содержанию своей зрелой философии культуры он — мыслитель, **вобравший в себя проблематику Баденской школы** и переведший её на язык символических форм. А в своей историко-философской рефлексии, как показывает Лассон, он — мыслитель, **подведший критицизм к порогу абсолютного идеализма**, но сознательно остановившийся перед этим переходом.

Именно эта многомерность, эта способность удерживать в напряжении различные, подчас разнонаправленные философские импульсы и делает Кассирера одной из центральных фигур не только Марбургской школы, но и всего неокантианского движения в целом. Он — завершитель и преобразователь, наследник и еретик, критик и спекулятивный мыслитель одновременно. И в этой своей внутренней сложности он, возможно, наиболее адекватно выражает дух самой критической философии — дух, который не позволяет себе успокоиться ни на одном достигнутом результате и всегда требует следующего шага, даже если этот шаг так и остаётся

не сделанным.

Глава 2. Прикладные горизонты логицизма.

§ 2.1. Карл Форлендер: Регулятивная идея социализма и критическая философия Маркса

Как следует из программного эссе Карла Форлендера, включенного в **седьмой том** настоящего сборника, вопрос об отношении философии Канта к революционным преобразованиям общества не является лишь историко-политическим экскурсом. Напротив, он затрагивает самую сердцевину кантовского понимания истории, морали и права. Форлендер, один из видных представителей марбургского неокантианства, настаивает, что глубочайший смысл философии истории, согласно Герману Когену, заключается именно в осмыслении революций как всемирно-исторических феноменов. В этом контексте позиция Канта по отношению к Французской революции становится не просто свидетельством его политических симпатий, но и ключом к пониманию того, как *регулятивная идея* разума может быть связана с практическим преобразованием общества — вплоть до социалистической перспективы, которую усмотрел в кантовской этике молодой Карл Маркс.

Форлендер meticulously (скрупулезно) показывает, что политический интерес Канта пробуждается не под влиянием абстрактных теорий, а в ходе драматических событий кон-

ца XVIII века. Если первые десятилетия жизни кёнигсбергского философа не оставили ярких свидетельств политической ангажированности, то борьба североамериканских колоний за независимость (1776–83) уже вызвала у него живое сочувствие. Однако подлинным водоразделом стала Великая французская революция. Форлендер цитирует ученика Канта Р. Б. Яхманна: именно после 1789 года Кант «произвел такой переполох в мире... и нажил столько друзей и врагов, именно своими политическими принципами и мнениями». Даже недоброжелательный к философу коллега Метцгер свидетельствовал, что Кант в Кёнигсберге, где любого сочувствующего революции могли назвать якобинцем, с «откровенностью и бесстрашием» отстаивал принципы, благоприятные французским событиям.

Особенно значимо для темы социализма то, как Форлендер истолковывает кантовскую идею «первоначального договора» (*contra social*) не как исторический факт, а как **регулятивную идею разума**. Кант, следуя Руссо, утверждает, что такой договор служит «критерием правомерности каждого публичного закона», априорным «непогрешимым стандартом» для него. Это означает, что любое существующее государство должно оцениваться не по своему фактическому устройству, а по тому, насколько его законы могли бы быть одобрены объединенной волей народа. В этом рассуждении, как подчеркивает Форлендер, заложен мощный критический потенциал: легитимность власти никогда не может

быть окончательно обоснована традицией или насилием, но всегда остается открытой для суда разума.

Именно здесь Форлендер прямо ссылается на **молодого Карла Маркса**, который, по его словам, «верно определил, что (политическая) философия Канта представляет собой немецкую теорию Французской революции». В контексте сборника немецких мыслителей второй половины XVIII – первой половины XX вв. это замечание приобретает принципиальное значение. Форлендер, не будучи марксистом в ортодоксальном смысле, тем не менее признаёт, что кантовский формализм — требование, чтобы каждый человек рассматривался как цель сама по себе, а не только как средство, — содержит в себе **регулятивную идею социализма**. Кант не предлагал конкретного экономического переустройства; но его этика задает ту шкалу, на которой любое общество, допускающее эксплуатацию или отчуждение, оказывается несостоятельным.

Форлендер не закрывает глаза на противоречия. Кант решительно осуждал любое насильственное восстание, даже против тиранического правителя, называя его «высшим и наиболее наказуемым преступлением». Однако, как показывает автор седьмого тома, Кант вводил важнейшее различие: после того как революция «удалась и была установлена новая конституция», подданные обязаны подчиниться новому порядку как добропорядочные граждане. Это не столько легитимация переворота, сколько признание того, что свершив-

шийся факт может создать новую правовую основу — если эта основа приближается к республиканскому идеалу.

В трактате «О вечном мире» Кант делает еще один шаг, который Форлендер считает решающим для понимания его отношения к социальному прогрессу. Кант допускает, что «благодаря стремительности революции, порожденной плохой конституцией, была рационально достигнута более законная конституция», и тогда уже нельзя считать допустимым вести народ обратно к прежнему состоянию. В примечании к этому отрывку Кант даже утверждает, что государственная мудрость должна «использовать революции, когда природа вызывает их по своей воле... как призыв природы, чтобы путем основательной реформы создать правовую конституцию, основанную на принципах свободы, как единственно прочную».

Таким образом, Форлендер реконструирует у Канта сложную диалектику: *формально-юридический ригоризм*, запрещающий бунт, и *морально-исторический оптимизм*, видящий в революции симптом прогресса человеческого рода. Именно это противоречие позволяет, с точки зрения Форлендера, говорить о **регулятивной идее социализма** в кантовском смысле: социализм не есть некая готовая доктрина или план действий; он есть идеал, в свете которого мы оцениваем существующие институты и к которому можем приближаться лишь бесконечно, через реформы или — в исключительных исторических обстоятельствах — через рево-

люционные катаклизмы, не отменяющие, однако, конечной цели: всеобщего правового состояния.

В заключение Форлендер обращается к «Спору факультетов» (1798), где Кант, несмотря на все ужасы якобинского террора, называет «энтузиазм Французской революции» признаком «моральной предрасположенности человеческого рода». И здесь, в этом энтузиазме зрителей, которые сами не вовлечены в игру, но чье «всеобщее и бескорыстное участие» выдает стремление к республиканской конституции, Форлендер видит аналог того, что позже Маркс назовет *классовым сознанием*, а сам Форлендер — *практической идеей разума*, направляющей историю. В этом смысле критическая философия Канта, по мысли Форлендера, оказывается не апологией буржуазного порядка, но — при всей своей аполитичности — «немецкой теорией» того всемирно-исторического движения, которое в XIX веке приняло форму социалистической критики капитализма. И седьмой том, включающий это эссе, предлагает читателю именно такую — регулятивную и морально-политическую — трактовку кантовского наследия.

§ 2.2. Рихард Хёнигсвальд: Конституирование объекта в логической функции суждения.

Рихард Хёнигсвальд (1875–?), ученик и последователь Алоиса Рия, представляет собой характерную фигуру в развитии неокантианства, стремящуюся применить трансцендентальный метод к обоснованию психологии как науки. В

обзорной статье Траугота Константина Остеррайха «Философские течения современности» Хёнигсвальд характеризуется как мыслитель, который «также обращался в основном к эпистемологии точных наук», но при этом сделал попытку преодолеть разрыв между логицизмом Марбургской школы и требованиями психологического исследования.

Главной заслугой Хёнигсвальда Остеррайх считает попытку показать в «Основах психологии мышления», что «судьбу психологии как методологически самостоятельной науки должны решить проблемы психологии». Это означало, что психология не может быть простым придатком физиологии или набором эмпирических обобщений; её собственная методология должна быть обоснована философски, через анализ тех принципов, которые конституируют её предмет. Более того, Хёнигсвальд утверждает, что «психология мышления, независимо от ее отношения к "фактам", является философским сообществом принципов». Иными словами, сами философские задачи неизбежно приводят к психологическим проблемам, но это не должно вырождаться в психологизм.

Ключевым отличием психологии от естественных наук Хёнигсвальд считает природу её объекта. В отличие от физического тела, объект психологии «должен быть способен знать, он должен быть способен сказать Я самому себе, он должен быть субъектом». Именно это самоотношение, способность к рефлексии выделяет психическое из ряда при-

родных явлений и требует особого метода. Полемизируя с позитивистской «психологией без души», он настаивает на том, что даже такая психология «должна облекать свои выводы в содержательную форму». Без содержательного понятия души, подчеркивает он, нельзя говорить о развитии, реакции и других фундаментальных психических процессах. Это понятие души, однако, понимается не метафизически, а как логическое условие возможности самого психологического знания.

Таким образом, психология, по Хёнигсвальду, это «наука о Я-отношении, которое реализуется в каждом притязании на действительность». Познание объекта и самосознание субъекта неразрывно связаны в акте суждения. Этот тезис сближает его с основным принципом Марбургской школы, согласно которому объект конституируется в логической функции. Но Хёнигсвальд делает следующий шаг: он утверждает, что психология не просто является одним из объектов философского анализа наряду с другими науками. Напротив, «психология также является объектом философии, как и другие науки, но и сама является философией». Это радикальное утверждение подчеркивает, что для Хёнигсвальда теория познания невозможна без теории сознания, но теория сознания должна быть построена как трансцендентальная, а не эмпирическая дисциплина.

В области педагогики Хёнигсвальд применяет тот же принцип конституирования. Педагогика, по его мнению, —

это передача «действительных ценностей» культуры (науки, искусства, морали, права, религии). Поэтому она не может быть сведена к набору эмпирических приемов, но должна быть обоснована философски. «Вся педагогика — это образование для философии и через философию», — утверждает он. Роль педагога — не просто транслировать знания, а формировать способность к самостоятельному, ответственному суждению, то есть к тому самому акту конституирования объекта, который лежит в основе научного и культурного сознания. Таким образом, Хёнигсвальд расширяет прикладной горизонт марбургского логицизма, распространяя его принципы на психологию и педагогику, но при этом сохраняет верность основному тезису о примате логической функции суждения над любым эмпирическим содержанием.

§ 2.3. Хинрих Книттермайер: Трансцендентальный метод versus метафизика и психологизм.

В философии религии и теории познания начала XX века одним из центральных стал вопрос о демаркации между трансцендентным и трансцендентальным. Хинрих Книттермайер (Hinrich Knittermeyer) — один из тех мыслителей, кто предпринял радикальную попытку переосмыслить кантовское наследие, избегая как метафизического гипостазирования «вещи в себе», так и редукции познания к психологическим процессам. В своем эссе «Трансцендентное и трансцендентальное» (1924) он развивает концепцию **критической трансцендентальной философии**, которая должна

служить альтернативой как догматической метафизике, так и психологизму.

1. Постановка проблемы: религия между имманентным и трансцендентным.

Книттермайер исходит из наблюдения, что философия религии долгое время стремилась включить религию в «пределы человечества» или «пределы разума». Любая рациональная интерпретация религиозной реальности — будь то через понятие «религиозного априори», психологическое качество веры или феноменологическое описание — неизбежно сталкивается с претензией религии на **трансцендентность**, то есть на происхождение из откровения, которое не может быть полностью схвачено человеческими средствами.

Ключевая идея Книттермайера:

«Наивность всех — даже якобы “критических” — попыток рациональной интерпретации религиозной реальности обнажается в тот момент, когда сотрясаются основы человечества и претензия на трансцендентность религии захватывает сломленную культуру силой “откровения”».

Таким образом, конфликт между верой и знанием не является «антикварным» пережитком, но вновь разгорается с предельной остротой. Книттермайер указывает на парадокс: мышление ищет трансцендентного обоснования, в то время как вера требует рациональных символов и доказательств.

Выход из этого парадокса не может быть найден в спекулятивной метафизике.

2. Кантовское различие трансцендентного и трансцендентального.

Опираясь на «Критику чистого разума» (особенно стр. 352–353 по изданию Кехрбаха), Книттермайер восстанавливает строгое кантовское различие:

Трансцендентальное — это познание, которое занимается не столько объектами, сколько **способом познания объектов** постольку, поскольку этот способ возможен *a priori*. Трансцендентальная философия есть система понятий, относящихся к условиям возможности опыта.

Трансцендентное, напротив, означает выход за пределы всякого возможного опыта, притязание на «совершенно новую землю», где не действуют никакие пограничные столбы рассудка.

Книттермайер замечает, что современная ему диалектическая теология (Барт, Гогартен) возрождает именно **трансцендентное** в его радикальной форме: Бог полностью иной, не поддающийся никакой человеческой мере. Однако любая попытка схватить это трансцендентное — будь то через утверждение, отрицание или диалектику — остается человеческим инструментом и потому **принципиально неадекватна**.

3. Критика диалектического метода как средства принуждения к трансценденции.

Книттермайер подробно разбирает попытку Карла Барта использовать **диалектический метод** (via dialectica) для выражения трансцендентного. Диалектика как «sic et non» (да и нет), как постоянное отрицание всех человеческих определений, по мысли Барта, должна освободить место для откровения. Однако Книттермайер возражает:

Диалектика — это все еще человеческий инструмент, и как метод она принципиально не более действенна, чем любой другой.

Барт, отказываясь от метода как «метода», тем не менее продолжает двигаться в кругу диалектики, не выходя за его пределы.

Даже если диалектика вдохновлена апостолом Павлом, у Павла она была выражением реальности веры, а не средством принудительного высвобождения горизонта для откровения.

Вывод Книттермайера:

«Любая философия трансценденции — тетическая, антитетическая или диалектическая — самопротиворечива, ибо ограничивает религию рамками человечества, совершая тем самым то, чего следует избегать любой ценой».

4. Переосмысление трансцендентального: от Когена к подлинному Канту.

Книттермайер критикует неокантианскую интерпретацию трансцендентального, особенно в версии **Германа Когена**.

Коген сводил трансцендентальное к отсылке априорных оснований философии к «факту наук» (прежде всего математическому естествознанию). Однако, по мнению Книттермайера, такое понимание сужает кантовский замысел и исторически неоправданно.

Напротив, подлинное кантовское определение (Kr. d. r. V., В 25) гласит:

«Я называю трансцендентальным всякое познание, которое занимается не столько объектами, сколько нашим способом познания объектов, в той мере, в какой этот способ вообще возможен a priori».

Книттермайер прослеживает историю термина «трансцендентальный» от Платона (эпекейна — «по ту сторону») через средневековую схоластику (transcendentia: unum, verum, bonum) до Канта. В схоластике трансценденции обозначали сверхкатегориальные определения, которые не относятся к объекту как к вещи, но выражают имманентные атрибуты всякого предметного знания. Кант подхватывает этот **методологический** смысл, но переворачивает его: трансцендентальное — это не свойства вещей, а условия возможности познания вещей.

5. Антиметафизический и антипсихологический пафос.

Ключевой тезис Книттермайера состоит в том, что **трансцендентальная философия не должна онтизировать свое основание**. То есть она не может превращать транс-

ценденальное условие (единство апперцепции, категории) в некую метафизическую субстанцию или в психологическую способность.

Метафизика гипостазировывает понятия в сверхчувственные реальности.

Психологизм редуцирует логические нормы к психическим процессам, к «жизни» и «опыту» как иррациональным базовым ценностям.

Оба подхода одинаково чужды критической трансцендентальной философии. Книттермайер предупреждает:

«Ни одно слово не направлено на то, чтобы отрицать хорошее право психологии на понятие действительности. Но тем не менее нельзя упускать из виду принципиальное различие между психологией действительности и логикой понятия действительности».

Трансцендентальный вопрос превосходит всякую частность «объективного» опыта и требует отнесения объективности к опыту «вообще». Он может быть удовлетворен только в отношении «трансцендентального объекта», охватывающего всё эмпирическое, но не данного как вещь.

6. «Трансцендентальный прафеномен»: единство априори и объекта.

Книттермайер предлагает заменить традиционный кантовский вопрос «Как возможны синтетические суждения а priori?» на более фундаментальный:

«Каким образом априори и объект реальны как синтез?»

Этот вопрос указывает на **трансцендентальный феномен** — фактическую связанность трансцендентально-го априори и трансцендентального объекта, которая не может быть выведена далее. Эта связанность не есть отношение двух «реальностей», но изначальное напряжение, которое делает возможной всякую рефлексию.

Таким образом, трансцендентальная философия не должна рассматриваться как особое событие среди других философских дисциплин. Ее задача — **гарантировать реальность философии как таковой**, ставя всякое фактическое философствование перед необходимостью постоянно возобновляющейся самореализации.

7. Отношение трансцендентного и трансцендентального: раздельность как условие связи.

В заключительной части своего эссе Книттермайер приходит к парадоксальному, но важному выводу: **трансцендентное и трансцендентальное связаны par excellence только в их полной раздельности.**

Трансцендентальное остается в сфере человеческой логики, объективности и опыта «вообще».

Трансцендентное не может быть включено в философское обоснование, ибо любая попытка его «использовать» как обосновывающую инстанцию лишает его его собственного характера.

Философия может знать, что она основана на «вне себя» (на трансцендентном), но это знание не может быть

осуществлено иначе, как через **откровение** для философствующего человека. Трансцендентность не становится аварийным якорем философии; она «раскрывается» лишь в бесспорной трансцендентальной энергии, благодаря которой философия как постижение смысла всегда создает себя заново.

8. Значение для методологии гуманитарных наук.

Различение Книттермайера имеет прямое методологическое следствие для наук о духе (Kulturwissenschaften):

Нельзя смешивать категориальные формы рассудка (трансцендентальное) с живым потоком переживания (психологизм) или с метафизическими абсолютами (теология).

Критическая философия должна сохранять «эмпирическую реальность», не растворяя ее в идеалистическом испарении и не овеществляя в догматическую метафизику.

Религиозное априори — если оно понимается как особая форма трансцендентального — оказывается противоречивым понятием, ибо трансценденция по определению не может быть априорной формой имманентного опыта.

Таким образом, Книттермайер предлагает **третий путь** между ортодоксальной метафизикой, психологизмом и диалектической теологией: путь критической трансцендентальной философии, которая осознает свои границы и именно в этом самоограничении обретает свою силу.

Формула Книттермайера:

Трансцендентное и трансцендентальное связаны ра

excellence только в их par excellence отдельности; только их полная отдельность делает возможной их полную связанность.

Это положение завершает его борьбу как против метафизической онтологии (гипостазирующей ценности в вещи), так и против психологического редукционизма (растворяющего логические нормы в иррациональном потоке «жизни»).

Часть II. Царство ценностей и долженствования: Баденская (Юго-Западная) школа.

Введение к части II: От нормативного сознания к символическому универсуму.

Если Марбургская школа, рассмотренная в Части I, сделала ставку на математическое естествознание как на единственный твёрдый факт, из которого философия может извлечь априорные условия познания, — и, более того, как на универсальную модель рациональности как таковой, — то Баденская (Юго-Западная) школа неокантианства — Вильгельм Виндельбанд, Генрих Риккерт и их последователи — исходит из прямо противоположного убеждения. Её исходный пункт заявлен уже в самом заголовке настоящего Введения и звучит как вызов: **науки о природе и науки о культуре не могут быть объяснены из одного и того же логического и методологического принципа**. Тот, кто пытается это сделать — будь то позитивист, сводящий всё знание к единому естественнонаучному методу, или марбург-

ский панлогист, растворяющий реальность без остатка в системе математических определений, — совершает насилие над самим предметом гуманитарного знания, над его несводимой спецификой.

Этот тезис, который сегодня, после столетия дискуссий о методологии гуманитарных наук, может показаться едва ли не самоочевидным, в последней трети XIX века был интеллектуальным вызовом первого порядка. На дворе стояла эпоха триумфального шествия естествознания. Физика, химия, биология добивались ошеломляющих успехов, и соблазн распространить их метод — измерение, эксперимент, математическую формализацию, подведение под общий закон — на все области знания, включая историю, психологию и филологию, был почти непреодолим. Позитивизм Конта, Милля и Спенсера предлагал именно такой унитаристский проект: единая наука, единый метод, единая логика. С другой стороны, Марбургская школа Когена и Наторпа, при всём её антипозитивистском пафосе, тоже тяготела к монизму — монизму чистого мышления, порождающего свой предмет. Для Марбурга образцом научности была математическая физика, и распространение этой модели на этику, право или эстетику происходило ценой их формализации, ценой превращения конкретной исторической жизни в иллюстрацию логических схем. Баденская школа выступила против обеих этих тенденций — и против позитивистской редукции, и против марбургского панлогизма — с требова-

нием признать **методологическое равноправие и несводимость двух типов наук.**

Как явствует из § 3.1, Вильгельм Виндельбанд, признанный глава Баденской школы, формулирует исходную философскую позицию с предельной ясностью: философия есть **«наука о нормальном сознании»** (Normalbewusstsein). Что стоит за этой формулой? Виндельбанд отказывается понимать философию ни как метафизику сущего (она не говорит о том, что *есть*), ни как эмпирическую психологию (она не описывает, что *фактически происходит* в сознании), ни как логику науки в марбургском смысле (она не ограничивается анализом математического естествознания). Философия имеет дело с сознанием, поскольку оно мыслит, оценивает и желает *правильно*, то есть в соответствии с общезначимыми нормами истины, добра и красоты. «Нормальное сознание» — это не среднестатистическое и не эмпирически-всеобщее; это сознание, подчинившее себя априорным, вневременным нормам, которые не выводимы из опыта, но делают опыт осмысленным и оцениваемым.

Однако — и здесь начинается решающий баденский поворот — это нормативное сознание не безлико и не единообразно в своих операциях. Оно *по-разному* относится к двум принципиально различным типам познавательных задач, которые ставит перед собой человек. Отсюда рождается знаменитое различие, которое, согласно тексту, составляет «один из важнейших вкладов Виндельбанда» в фило-

софию и методологию науки: различие **номотетических** (от греч. *nomos* — закон) и **идиографических** (от греч. *idios* — особенный, своеобразный) наук. Естествознание — номотетично по своему методу: оно подводит единичные явления под общие законы, отвлекаясь от их индивидуальности. Закон здесь выступает как конститутивная категория, как то, ради чего, собственно, и предпринимается исследование. Исторические же науки (науки о духе, науки о культуре) — идиографичны: они описывают единичные события в их неповторимой целостности, руководствуясь не законом, а ценностными категориями — значимостью, культурным смыслом, уникальностью. Историка интересует не закон революции вообще, а Французская революция 1789 года в её конкретности; не законы трагедии как жанра, а «Гамлет» Шекспира в его единственности.

Критически важно понять, что это различие, как подчёркивается в тексте, «коренится в различном отношении нормального сознания к действительности», а не в различных свойствах объектов самих по себе. В этом — глубокий кантианский исток баденской методологии. Мы не знаем и не можем знать, какова действительность «сама по себе», помимо нашего познавательного отношения к ней. Различие методов проистекает не из того, что природа «объективно» подчиняется законам, а история «объективно» состоит из уникальных событий; оно проистекает из того, **какую ценностную установку принимает познающий субъект**, ка-

кой вопрос он задаёт реальности. Там, где мы ищем законы, мы *генерализируем*; там, где мы хотим понять уникальное и неповторимое, мы *индивидуализируем*. Ни один из этих методов не может быть редуцирован к другому без утраты познавательной ценности, и — что особенно важно в контексте научных споров того времени — ни один не является «более научным», чем другой. Историческое знание не есть недоделанное естествознание; это равноправная и равно строгая форма рациональности, просто с иными критериями строгости.

Генрих Риккерт, прямой наследник и систематизатор Виндельбанда, в § 3.2 придаёт этому различению поистине систематическую глубину и онтологическую фундированность, развивая учение о **трёх царствах**, которое становится философским ядром всей баденской программы. Первое царство — **царство природы**: мир сущего, связанного причинно-следственными отношениями, мир, в котором господствует необходимость и который познаётся генерализирующим методом. Второе царство — **царство ценностей**: мир не существующего в пространстве и времени, но *значащего* (gelten). Истина, добро, красота, справедливость не «существуют» так, как существуют камни или звёзды; они не имеют пространственно-временной локализации и не подчинены причинности. Но они обладают *значимостью* (Geltung) — особого рода идеальным бытием, которое не есть ни физическое существование, ни психологическое пе-

реживание, ни субъективная оценка. Ценности *значат* для всякого разумного существа, и в этой своей значимости они объективны, хотя и не вещественны. Третье царство — **царство культуры** — есть великий синтез: это действительность, «оценённая с точки зрения ценностей», объективация ценностей в исторических событиях, личностях, институтах, произведениях искусства, правовых системах. Культура, по чеканной формуле Риккерта, есть «действительность, оценённая с точки зрения ценностей», и именно этот третий термин — культура — становится тем искомым мостом, который соединяет разорванные у Канта миры природы и свободы, сущего и должного.

Из этой трёхчастной онтологии вытекает ключевой тезис, который Риккерт сознательно и полемически противопоставляет как марбургскому логицизму, так и наивному реализму: **не природа первична, а культура**. То, что мы называем «природой», не есть объективная реальность, открывающаяся нам непосредственно; природа сама познаётся лишь через призму ценностных установок познающего субъекта — прежде всего через ценность истины, которая направляет естественнонаучное исследование. Естествознание не есть «отображение» мира самого по себе, как полагал наивный реализм; оно есть определённый, исторически сложившийся *способ видения*, который методически абстрагируется от индивидуальности и ценности в пользу всеобщего закона. Науки о культуре, напротив, не могут и не должны

позволять себе эту абстракцию: их предмет — единичное, конкретное, исторически уникальное, и они удерживают его именно потому, что оно в своей единичности обладает культурной значимостью.

Однако ограничить Баденскую школу лишь методологическим дуализмом Виндельбанда и онтологией ценностей Риккерта значило бы упустить тот **завершающий синтез**, который придал этой традиции её подлинную универсальность и который был осуществлён мыслителем, стоящим на границе двух школ. **Эрнст Кассирер** (1874–1945) — ученик Когена и Наторпа, наследник Марбургской школы — в своём зрелом творчестве, и прежде всего в монументальной «Философии символических форм» (1923–1929) и в поздней «Логике наук о культуре» (1942), совершает переход от марбургского панлогизма к **универсальной философии культуры**, которая вбирает в себя баденскую проблематику ценностей и долженствования, но переводит её на принципиально новый язык — язык **символических функций**.

Как показано в § 3.3, кассиреровский переход от «понятия-субстанции» к «понятию-функции» — от логики, фиксирующей общие признаки вещей, к логике, схватывающей законы порождения предметности, — открыл возможность распространить трансцендентальный метод далеко за пределы математического естествознания. Для Кассирера человек есть не просто «разумное животное» (*animal rationale*), но прежде всего «**символическое животное**»

(animal symbolism). Вся культура — от мифа и языка до искусства и теоретической физики — предстаёт как система **символических форм**, в которых дух конструирует свои собственные миры смысла. Каждая символическая форма — миф, религия, язык, искусство, наука — обладает собственной, автономной логикой, нередуцируемой к другим формам. Пространство мифа — качественное, сакральное, разделённое на «своё» и «чужое» — радикально отличается от геометрического пространства науки. Время мифа — циклическое, время искусства — ритмически оформленное, время истории — необратимое. В этом пункте Кассирер одновременно и **радикализирует**, и **трансформирует** баденский методологический плюрализм: не только науки о природе и науки о культуре различаются по методу, но и внутри самой культуры различные символические формы суть автономные, равноправные способы конституирования реальности. Культура — не лестница, ведущая от мифа к науке, а **симфония** равноправных голосов, каждый из которых обладает собственной тональностью и несводим к другим.

Более того, Кассирер предлагает — через своё учение о символе как «органоне» понимания — новое решение той проблемы, которая мучила кантианство на протяжении столетия: проблемы дуализма явления и вещи в себе. Символ, в его понимании, не есть ни копия реальности (как в наивном реализме), ни субъективная конструкция (как в крайнем

идеализме), ни полезная фикция (как у Файхингера). Символ есть та точка, в которой чувственное и идеальное, явление и значение неразрывно слиты. Реальность не «скрывается» за символами и не «создаётся» ими произвольно; она *открывается* в них, и в этом смысле кассиреровская философия символических форм есть **третий путь** — между реализмом и идеализмом, между Марбургом и Баденом, между логикой и жизнью.

Наконец, именно Кассирер придаёт баденскому наследию его наиболее универсальное и одновременно наиболее конкретное выражение. То, что Риккерт называл «отнесением к ценности» — процедурой, посредством которой историческое событие обретает культурную значимость, — Кассирер переосмысливает как **символическую функцию**. В поздней «Логике наук о культуре» он показывает, что гуманитарные науки обладают собственной, строгой логикой — логикой формы и стиля, логикой понимания, а не объяснения, — которая не растворяется ни в естественнонаучном методе, ни в иррациональном вчувствовании. Тем самым спор между номотетическим и идиографическим методами переводится в более фундаментальную плоскость: вопрос не в том, *какой* метод единственно научен, а в том, *как* различные символические формы конституируют свои предметные области и *как* они соотносятся друг с другом в систематическом единстве культуры.

Таким образом, Введение к Части II задаёт основную ан-

тиномию, которая будет развёрнута и испытана на прочность в последующих главах: **антиномию между генерализирующим методом естественных наук и индивидуализирующим методом наук о культуре**. Эта антиномия не может быть разрешена раз и навсегда простым выбором в пользу одной из сторон. Как показывает полемика Риккерта с философией жизни — Ницше, Бергсоном, Зиммелем, — любой отказ от понятийного мышления в пользу интуиции, «переживания» или «вчувствования» ведёт к иррационализму и подрывает саму возможность философии как строгой науки. Но и замыкание в чисто формальном нормативизме, как это видно на примере Биндера, ведёт к «юриспруденции без права», к логике без жизни. Задача Баденской школы — и её кассиреровского завершения — **удержать это напряжение**, не соскальзывая ни в натурализм (растворение культуры в природе), ни в метафизический догматизм (гипостазирование ценностей в сущности), ни в пустой формализм (редукцию содержания к логической форме), ни в иррационализм (отказ от разума в пользу инстинкта или чувства). Культура, понятая сначала как синтез природы и ценностей (Риккерт), а затем как система символических функций (Кассирер), становится тем неустранимым горизонтом, внутри которого только и возможна содержательная, ответственная, не-редуктивная философия.

Во второй части сборника мы увидим, как Виндельбанд, Риккерт, Ласк, Кассирер, а также Баух, Кронер, Вебер и

Биндер — каждый по-своему, но в едином поле баденской проблематики — пытаются ответить на вызов, который и сегодня не утратил своей остроты: **как возможны науки о культуре, если их предмет — единичное, историческое, ценностно-насыщенное — не подчиняется законам природы, но и не растворяется в субъективном произволе оценок?** Ответ Баденской школы и её кассиреровского синтеза: через трансцендентальное учение о ценностях и нормативном сознании, через признание особого модуса бытия — значимости (*Geltung*), через отнесение к ценности (*Wertbeziehung*) как методологического принципа гуманитарных наук, и — на высшей ступени — через понимание культуры как системы символических форм, каждая из которых обладает собственной автономной логикой. Но этот ответ, как покажет дальнейшее развитие философии XX века — от феноменологии до герменевтики, от социологии знания до структурализма, — сам остаётся открытым вопросом. И именно эта открытость, эта готовность удерживать напряжение между полюсами, не снимая его насильственным синтезом, составляет, возможно, самый ценный урок Баденской школы и её кассиреровского продолжения для современной мысли.

Глава 3. Теоретики нормативного сознания.

§ 3.1. Вильгельм Виндельбанд: Философия как наука о «нормальном сознании».

1. Трансцендентальный поворот от психологизма к нормативизму.

Вильгельм Виндельбанд (1848–1915), наряду с Генрихом Риккертом — признанный лидер Баденской (Юго-Западной) школы неокантианства, — совершает в немецкой философии последней трети XIX века один из тех решающих поворотов, которые определяют судьбу целого направления. Этот поворот можно назвать **переходом от психологизма к нормативизму**, и его значение выходит далеко за пределы собственно логических штудий. Виндельбанд исходит из кантовского вопроса о возможности синтетических суждений *a priori* — этого краеугольного камня всей критической философии, — но переводит его из плоскости, в которой он, по его убеждению, безнадежно увяз в предшествующих дискуссиях, в плоскость принципиально иную. Он переносит вопрос из сферы **психологического генезиса** — «как возникает знание в душе познающего субъекта?» — в сферу

логической значимости (Geltung) — «при каких условиях суждение может претендовать на истинность, обязательную для всякого разумного существа?».

Этот шаг имел поистине освободительный эффект. Психологизм — влиятельнейшее течение, представленное такими именами, как Теодор Липпс, отчасти Вильгельм Вундт и даже ранний Гуссерль, — усматривал законы мышления в эмпирических, индуктивно устанавливаемых закономерностях душевной жизни. Логика, с этой точки зрения, была чем-то вроде «физики мышления»: она описывала, как люди *фактически* мыслят, и на этом основании формулировала правила, как они *должны* мыслить. Виндельбанд, напротив, со всей решительностью настаивает: логика и теория познания имеют дело не с фактическими, каузально обусловленными процессами, протекающими в эмпирическом сознании того или иного индивида, а с **нормативными правилами**, определяющими, каким *должно быть* истинное суждение. Истина — не факт, а ценность; логика — не физика, а этика мышления.

В этом пункте Виндельбанд обнаруживает свою глубокую философскую родословную. Он близок к **Герману Лотце** — мыслителю, который первым ввёл понятие «значимости» (Geltung) как третьего, идеального модуса бытия, отличного от существования (Sein) и становления (Geschehen). И он продолжает линию, идущую от Канта через Куно Фишера и Отто Либмана — линию, которая видит в критической

философии не учение о психических способностях, а учение об объективных, общезначимых нормах. Философия, в его понимании, не *описывает*, как фактически протекают психические акты — это задача эмпирической психологии; она *устанавливает* те общезначимые нормы и ценности, которым подчиняется **«нормальное сознание»** — сознание, мыслящее *правильно*, то есть в соответствии с законами истины, добра и красоты.

2. «Нормальное сознание» как коррелят ценностей.

Понятие «**нормального сознания**» (Normalbewusstsein) — одно из самых оригинальных и одновременно самых трудных для понимания изобретений виндельбандовской философии. Его введение мотивировано стремлением избежать двух симметричных опасностей, двух философских крайностей, между которыми постоянно колеблется европейская мысль. С одной стороны — **наивный реализм**, который полагает, что истина есть простое соответствие мысли вещи, существующей независимо от сознания. С другой — **крайний субъективный идеализм**, который растворяет истину в индивидуальных переживаниях, делая её функцией психологической организации субъекта.

Нормальное сознание — это не эмпирический индивид, не Петр, Павел или Иван с их индивидуальными особенностями, привычками и предрассудками. Это — **трансцендентальная структура**, присущая любому мыслящему субъекту именно постольку, поскольку он претендует на *истинность* своих суждений, а не просто выражает свои субъективные состояния. Когда я говорю « $2 + 2 = 4$ » или «этот поступок справедлив», я говорю это не от своего частного имени, а от имени самого разума. Я предполагаю — и не мо-

гу не предполагать, — что всякое разумное существо *должно* согласиться со мной, если оно мыслит правильно.

Этой структуре нормативного сознания соответствуют **три класса ценностей**, которые Виндельбанд, следуя кантовской архитектонике, полагает в качестве априорных регулятивов: **истина** (логика), **добро** (этика) и **красота** (эстетика). Это — три критические нормы, три измерения, в которых разум осуществляет свою законодательную функцию. Философия, соответственно, есть не метафизика сущего (она не говорит о том, что *есть* в последней инстанции) и не эмпирическая психология (она не описывает, что *происходит* в сознании), а **учение о ценностях** (Wertlehre), или, что то же самое, **наука о долженствовании** (Sollen). Нормальное сознание — это сознание, которое *оценивает* суждения, поступки и произведения искусства не с точки зрения их фактической данности, а с точки зрения их соответствия сверхиндивидуальным, общезначимым нормам.

3. Логика как учение о суждении и различие формальной и трансцендентальной логики

В своих логических работах Виндельбанд развивает — с присущей ему систематичностью — кантовское различие **формальной** и **трансцендентальной** логики, придавая ему новый, ценностно-теоретический смысл.

Формальная логика (аналитическая) имеет дело лишь с условиями непротиворечивости мышления и его формальными отношениями — равенством, тождеством, подчинением понятий. Она описывает необходимые, но *пустые* формы рассудка — формы, которые сами по себе не гарантируют содержательной истинности, а лишь предохраняют от логических ошибок. Это — «канон» правильного мышления, но не его «органон».

Трансцендентальная логика, напротив, исследует условия возможности *предметного* знания. Она включает в себя синтетические априорные принципы — те самые основоположения, которые Кант выводил из таблицы категорий и которые делают возможным опыт как связное, закономерное целое. Однако Виндельбанд, следуя Канту, но решительно отвергая всякий психологизм, утверждает: эти принципы суть не законы строения человеческой психики, не «врож-

дённые идеи» и не «инстинкты», а **нормы конституирования объекта**. Они не описывают, как мы *фактически* мыслим; они предписывают, как мы *должны* мыслить, чтобы наше мышление имело предметную значимость.

Центральное место в этой логике занимает **учение о суждении**, и здесь Виндельбанд совершает один из самых значимых своих шагов. Именно суждение, а не понятие (как у Аристотеля) и не умозаключение (как у схоластов), является той элементарной клеточкой логической жизни, в которой реализуется отношение к истине как к ценности. Понятие — лишь элемент суждения; умозаключение — лишь связь суждений. Но только в суждении нечто *утверждается* или *отрицается* как истинное; только в суждении содержание связывается с предикатом истинности, и этот акт связывания есть **ценностный акт**, акт признания или отклонения, который уже выходит за рамки психологии в область нормативной значимости. Виндельбанд и Лотце, как подчёркивается в сборнике, перенесли акцент с понятия на суждение именно потому, что суждение есть акт оценки, а логика — наука о нормах этой оценки.

4. Понятие закона: природа и история как два способа нормативного отношения

Один из важнейших, вошедших во все учебники вкладов Виндельбанда в философию — его знаменитое различение **номотетических** и **идиографических** наук. Это различение, однако, не является просто методологической классификацией; оно **коренится в различном отношении нормального сознания к действительности**, в двух фундаментальных способах, которыми разум осуществляет свою оценивающую, нормо-полагающую функцию.

Номотетические науки (естествознание) подводят единичные явления под общие законы. Закон здесь выступает как конститутивная категория: единичное подчиняется общему не просто как удобная классификационная рубрика, а как *действительная* причинная связь. Естествоиспытатель ищет закон, ищет общее в повторяющемся, и его нормальное сознание настроено на генерализацию.

Идиографические науки (история, науки о духе) описывают единичные события в их неповторимой индивидуальности. Здесь нормальное сознание руководствуется не законами природы, а **ценностными категориями** — значимостью, культурным смыслом, уникальностью. Историк не

ищет «закон Французской революции»; он стремится понять её в её единственности, и это понимание опосредовано отношением к ценностям.

В трактате «О понятии закона» Виндельбанд с особой ясностью показывает, что закон природы — это не физическая сила, не таинственная «пружина» явлений, а **логическая форма** подведения частного под общее, необходимая для ориентации познания в мире. При этом для него остаётся открытым — и это честное признание границ критицизма, — является ли закон лишь регулятивной фикцией (как полагал Файхингер) или же он отражает реальное тождество причинно-следственных связей, существующих в самой природе. Виндельбанд склоняется ко второму, но не считает возможным дать окончательный, догматический ответ на этот вопрос.

5. Уверенность, истина и воля к мышлению

В работе «О достоверности знаний» и в лекции «О влиянии воли на мысль» Виндельбанд обращается к той пограничной области, где логика соприкасается с психологией и этикой, — но соприкасается так, что ни одна из этих сфер не редуцируется к другой.

Уверенность (Gewissheit) — это психологическое состояние, при котором душа осознаёт непротиворечивое единство своих представлений как объективную истину. Это — то, что мы *чувствуем*, когда знаем что-то твёрдо и несомненно. Однако — и это принципиально важно — истина как ценность **не зависит** от этого психологического состояния. Можно быть абсолютно уверенным в заблуждении; можно колебаться, высказывая истину. Уверенность — спутник истины, но не её критерий.

Достижение истины требует **воли к мышлению** — той особой, направленной на познание волевой установки, которая подчиняется не прагматическим интересам и не эмоциональным склонностям, а **нравственной норме** бескорыстного стремления к истине. Виндельбанд показывает, что даже произвольное, казалось бы, свободное мышление всегда направляется глубинными волевыми импульсами — ин-

стинктами, интересами, страстями. Но способность к истине возникает лишь тогда, когда сознательная воля подчиняется нравственному долгу искать истину — искать её ради неё самой, а не ради пользы или удовольствия. Таким образом, **нормальное сознание** — это не только логическая, но и **этическая структура**. Истина требует не только правильности, но и добродетели.

6. Тождество и равенство: рефлексивные versus конститутивные категории

В статье «О равенстве и идентичности» Виндельбанд проводит тонкое, но чрезвычайно значимое для всей его системы различие, которое проливает свет на саму механику работы нормального сознания.

Равенство (Gleichheit) — это **рефлексивная категория**. Она относится к сравнению содержаний понятий без претензии на объективное бытие. Когда я говорю «эти два листа одинакового цвета», я сравниваю свои представления; я не утверждаю ничего о вещах самих по себе.

Тождество (Identität) — это **конститутивная категория**. Она утверждает, что различные представления — данные в разное время, с разных перспектив — относятся к **одному и тому же предмету**, сохраняющемуся во времени и пространстве. Тождество «я», тождество субстанции, тождество причинно-следственной связи — всё это не результаты эмпирического сравнения, а **трансцендентальные постулаты**, которые нормальное сознание *вносит* в опыт, чтобы сделать его возможным.

Именно через это различие Виндельбанд демонстрирует, как нормальное сознание **конституирует реальность**: оно

переносит рефлексивное отношение равенства (которое есть лишь логическое отношение между понятиями) в онтологическое отношение тождества (которое утверждает нечто о самом мире). Этот перенос не есть логическая ошибка; напротив, это — необходимая, априорная функция разума, без которой никакой опыт не был бы возможен.

7. Философия как наука о нормах: итог

Резюмируя, можно сказать, что Виндельбанд понимает философию как **критическую науку о нормах нормального сознания**. Её задача — не описание эмпирического сознания (это — дело психологии) и не построение догматической метафизики (это — дело, которое Кант навсегда закрыл). Её задача — **выявление априорных ценностей**, которым *должно* подчиняться сознание, чтобы быть истинным, нравственным и прекрасным. Философия есть *Wissenschaft von den Werten* — наука о ценностях, и в этом качестве она служит фундаментом для всех остальных наук, которые либо ищут законы сущего (естествознание), либо описывают единичное в его ценностной значимости (история).

В этом смысле учение Виндельбанда о «нормальном сознании» есть одна из наиболее последовательных и продуманных версий **трансцендентального идеализма**, очищенного от психологизма и дополненного теорией ценностей. Оно служит методологическим фундаментом для различения наук о природе и наук о культуре, а также для обоснования логики, этики и эстетики как трёх самостоятельных, но внутренне взаимосвязанных дисциплин, объединённых

единством нормативного разума — того разума, который не выводит законы из природы, а сам предписывает их и природе, и истории, и самому себе.

§ 3.2. Генрих Риккерт: Учение о царствах и критика философии жизни.

1. Место Риккерта в неокантианстве и его отношение к Канту.

Генрих Риккерт (1863–1936) принадлежит к тому позднему, завершающему поколению неокантианцев, которые уже не могли довольствоваться простым комментированием, исправлением или очищением кантовских текстов. Перед ними стояла задача иного масштаба: **перестроить сам трансцендентальный метод** применительно к новым научным, культурным и экзистенциальным реалиям, которые сам Кант едва ли мог предвидеть. В отличие от Германа Когена, сосредоточившего всю мощь своего аналитического гения на логике математического естествознания и превратившего философию в «логику чистого познания», и в отличие от Алоиза Рия, упорно подчёркивавшего «реалистический момент» кантовской «вещи в себе» и отстаивавшего права здравого смысла против идеалистических спекуляций, Риккерт сделал центральной, конститутивной проблемой всей

своей философии **различие методов естественных и исторических наук**. Именно здесь, в этом, казалось бы, узко-методологическом вопросе, открывался, по его убеждению, доступ к самой сердцевине философского понимания реальности.

В тексте сборника, особенно в разделе, посвящённом Алоизу Рилу, Риккерт выступает не просто как историк философии — хотя его исторические экскурсы всегда точны и глубоки, — но прежде всего как **систематик**, осознанно фиксирующий исторический рубеж. Неокантианство как историческое движение, констатирует он, завершилось. Риль был «последним из группы людей, которых можно назвать неокантианцами». Но это завершение — не смерть, а **переход в новое качество**. Дальнейшая работа должна строиться на достижениях критицизма, но с обязательным включением в философский горизонт того, что сам Кант оставил за рамками строгой теории познания, — области **ценностей, смыслов и культуры**. Именно здесь, в этом расширении трансцендентального метода на сферу «ненаучной философии», Риккерт решительно расходится с Рилем, который строго, почти аскетически разделял научную теорию познания и «мировоззренческую» философию, оставляя последнюю за пределами строгой науки, в области личной веры и частных убеждений.

Риккерт идёт дальше — и в этом «дальше» заключён весь пафос его философского предприятия. Он пытается

систематически включить ценности в саму структуру трансцендентальной философии, не впадая при этом ни в одну из двух фатальных крайностей. Ни в **психологизм**, который редуцирует ценность к эмпирическому факту психики — к субъективному переживанию, к «чувству ценности», к переменчивой оценке, — лишая её тем самым общезначимости и необходимости. Ни в **метафизику**, которая гипостазировала ценности в особые, самостоятельно существующие сущности, в платоновские идеи, обитающие в надмирном царстве, — превращая их тем самым в догматические абстракции. Ценности, по Риккерту, *не существуют и не переживаются*; они *значат*.

2. Учение о «царствах»: природа, ценности и культура.

В своём учении о **трёх царствах** — этом, возможно, самом оригинальном и самом влиятельном создании риккертовской мысли — Риккерт исходит из кантовского различения теоретического и практического разума, но переосмысливает его через призму **методологического плюрализма**. Мир, согласно его глубочайшему убеждению, не дан нам как единая, монолитная, «готовая» реальность, которая лишь ждёт своего отображения в познании. Он **распадается на разные «царства»** — на разные способы бытия и разные модусы данности — в зависимости от того, *как* мы к нему относимся, какой познавательный интерес и какую ценностную установку мы в него привносим.

Первое царство — царство природы. Это мир существ, связанный железными, не знающими исключений законами причинности. Познание природы возможно только через **генерализирующий метод**, который отвлекается от всего индивидуального, неповторимого, уникального и образует общие понятия и законы. Это — область теоретической философии, где безраздельно господствует принцип детерминизма и где нет места ни свободе, ни ценности, ни смыслу. Природа, говоря словами Риккерта, «свободна от ценно-

стей» (wertfrei) — не в том смысле, что она лишена ценности для нас, а в том, что естествознание методически абстрагируется от ценностных отношений.

Второе царство — царство ценностей (Geltungsreich). Это — мир значимого, который не *существует* в пространстве и времени, но обладает действительностью особого рода — **значимостью** (Geltung). Ценности не «есть» (как камни или деревья) и не «происходят» (как события или психические переживания); они *значат*. Истина, добро, красота — они не выводимы из фактов природы и не могут быть редуцированы к психологическим актам оценки. Ложный путь — понимать ценность как субъективную оценку, как это делали Ланге в своей «поэзии понятий» или эмпиристы, сводившие добро к удовольствию. Ценность не создаётся субъектом; она *открывается* ему как нечто, имеющее обязательную силу для всякого разумного существа.

Третье царство — царство культуры. Это — великий синтез, та сфера, где природа и ценности встречаются и пронизывают друг друга. Культура, по знаменитой формуле Риккерта, есть «**действительность, оценённая с точки зрения ценностей**». Это — объективация ценностей в исторических событиях, в личностях, в произведениях искусства, в правовых институтах и религиозных обрядах. Историческое познание, в отличие от естественнонаучного, использует не генерализирующий, а **индивидуализирующий метод**: оно не подводит единичное под общее (история не

ищет «законов истории»), а раскрывает уникальную, неповторимую значимость события или личности через **отнесение к ценности** (Wertbeziehung). Мы изучаем Цезаря не для того, чтобы вывести законы бонапартизма; мы изучаем его потому, что его жизнь и деяния обладают непреходящим культурным смыслом.

Из этого учения о трёх царствах вытекает ключевое для всей риккертовской методологии различие: **науки о природе** (номотетические, устанавливающие законы) и **науки о культуре** (идиографические, описывающие индивидуальное). Оба метода имеют равное право на существование, равную строгость и равную научность; они **несводимы друг к другу**, ибо отвечают на разные вопросы и руководствуются разными познавательными интересами. Именно здесь, в этом пункте, Риккерт осуществляет свой собственный «коперниканский поворот» внутри самого неокантианства: **не природа первична, а культура**. Ибо даже природа — то, что мы называем «природой», — познаётся нами лишь через призму определённых ценностных установок познающего субъекта, прежде всего — через ценность истины, которая направляет естественнонаучное исследование.

3. Риккерт о границах научного познания и «философии жизни».

В тексте сборника Риккерт предстаёт не только как систематик-методолог, но и как страстный, непримиримый **критик тех течений**, которые, по его убеждению, подрывают саму возможность философии как строгой науки. Он с почти пророческой тревогой предвосхищает и диагностирует **кризис философии жизни** (Lebensphilosophie) — того мощного иррационалистического движения, которое захлестнёт европейскую культуру в первые десятилетия XX века и которое он связывает прежде всего с именами Ницше, Бергсона и их романтических предшественников.

Основные пункты его критики могут быть резюмированы в трёх тезисах.

1. Отказ от разума и понятийного мышления. Философия жизни в её различных версиях — от романтиков до Ницше — отказывается от строгого, дискурсивного, понятийного мышления в пользу **интуиции, чувства, «переживания»**. Риккерт не колеблясь называет это «новой философией интуиции» и видит в ней «всего лишь возрождение романтизма» — того самого романтизма, который когда-то уже был преодолён критической философией. Он цитирует — с горькой иронией — из речи Риле: «Не имея возможно-

сти обосновать свои неясные мысли, она вместо оснований ссылается на способность, которой она бредит, и называет её интеллектуальным созерцанием. Сегодня эту способность называют интеллектуальной симпатией, интуицией».

2. Смещение ценности и жизни. Если жизнь — слепой, стихийный, иррациональный порыв — объявляется высшим принципом и последней инстанцией, то **исчезает всякий критерий** для различения высшего и низшего, истинного и ложного, доброго и злого. «Жизнь» сама по себе не может обосновывать ценности — по той простой причине, что жизнь одинаково питает и подвиг, и преступление, и творчество, и разрушение. Напротив, ценности должны *направлять* жизнь, придавать ей смысл и иерархию; иначе мы оказываемся во власти голой биологической фактичности.

3. Ницше как симптом и жертва. Риккерт признаёт — и в этом он честен — величие Ницше-художника, Ницше-стилиста, Ницше-пророка. Но он категорически отказывает ему в статусе **философа в строгом смысле слова**. Ницше, по Риккерту, глубоко, фатально не понял Канта: он свёл категорический императив к пустой формуле, упустив самое главное — принцип **автономии**, самозаконотельства разума. Ницшеанская «переоценка всех ценностей» невозможна как научный, логический акт; это — выражение личной воли, гениального каприза, но не философское действие. Это — поэзия, пророчество, но не наука.

4. Понятие «сознания вообще» и трансцендентальный субъект.

Как и другие неокантианцы — и прежде всего его учитель Виндельбанд, — Риккерт оперирует понятием **«сознания вообще»** (*Bewusstsein überhaupt*), но придаёт ему свой, глубоко своеобразный смысл. В отличие от Канта, для которого трансцендентальное единство апперцепции было прежде всего формальным, логическим условием возможности опыта — тем «я мыслю», которое должно иметь возможность сопровождать все мои представления, — Риккерт понимает трансцендентальный субъект как **носителя ценностей и смыслов**.

В статье Ханса Амрхайна, включённой в сборник, подчёркивается важный текстологический факт: у самого Канта термин «сознание вообще» встречается всего девять раз — на протяжении всего корпуса «Критики чистого разума» — и не является центральным, технически нагруженным понятием. У Риккерта же (как и у Виндельбанда) оно становится **методологическим понятием**, обозначающим не эмпирическую общность всех людей, не «коллективный разум» и не гегелевский «объективный дух», а **нормативное единство**, условие возможности любого осмысленного суждения о ценности и истине. «Сознание вообще» — это та инстан-

ция, которая *знает* об общезначимости ценностей и которая делает возможной саму культуру как сферу общезначимых смыслов.

Таким образом, Риккерт трансформирует — и в этой трансформации заключён весь его оригинальный вклад — кантовский вопрос «Как возможен опыт?» в более фундаментальный и более близкий к жизни вопрос: **«Как возможна культура?»**. Ответ, который он даёт, столь же строг, сколь и вдохновляющ: культура возможна через соотнесение действительности с трансцендентальными ценностями, которые не существуют во времени, не могут быть «найде-ны» в природе, но обладают общезначимостью для всякого нормального сознания. Это и есть подлинное «сознание вообще» — не психологический факт, а **логическая предпо-сылка** всех наук о культуре, то, что делает их не просто собранием курьёзов, а строгим, общезначимым знанием.

5. Значение Риккерта для современной философии.

Генрих Риккерт завершил ту линию неокантианства, которая началась с Когена и Ланге, — но завершил её так, что она перестала быть просто «школой» и превратилась в **универсальную методологию гуманитарного знания**. Его учение о трёх царствах и о различии номотетических и идиографических наук оказало огромное, трудно переоценимое влияние на целый ряд дисциплин. На **философию истории** — через обоснование различия между объяснением (через законы) и пониманием (через ценности). На **социологию** — через Макса Вебера, который воспринял от Риккерта метод идеальных типов, принцип ценностной нейтральности науки и концепцию «отнесения к ценности». На **теорию культуры** — через понимание культуры как сферы, где ценности не просто переживаются, но *объективируются* в институтах, произведениях и жизненных формах.

В поздних текстах, фрагменты которых вошли в сборник, Риккерт возвышается до подлинного философского завещания. Он говорит о «**системе ценностей**», которая не изобретается человеком по своему произволу, не конструируется и не декретируется, а **открывается** — постепенно, в ходе исторического развития культуры. Человек, чтобы идти

прямо, чтобы не потерять себя в хаосе впечатлений и влечений, должен иметь над собой «сверхчеловеческое» — идеал, путеводную звезду. Но это сверхчеловеческое — не ницшеанский сверхчеловек, попирающий все ценности, а **мир духовных ценностей**, который «постепенно входит в круг видения человека с развитием культуры». Истина, добро, красота, святость — не выдумки слабых, а те объективные значимости, которые только и делают человеческую жизнь чем-то большим, чем биологическое существование.

Генрих Риккерт — мыслитель, который **завершил неокантианство как историческое движение**, но одновременно и преобразил его, создав учение о культуре как синтезе природы и ценностей. Его критика философии жизни — этой могущественной волны иррационализма — и его обоснование метода наук о культуре остаются поразительно актуальными и сегодня, в эпоху, когда сама возможность философии как строгой, понятийной, аргументированной дисциплины вновь ставится под вопрос — будь то со стороны постмодернистского релятивизма или со стороны натуралистического редукционизма. Риккерт напоминает нам: философия есть не выражение жизненных порывов и не служанка естествознания; она есть **наука о ценностях**, и в этом качестве она не имеет ни господина, ни замены.

§ 3.3. Эрнст Кассирер: От Марбурга к философии символических форм.

1. Кассирер между Марбургом и Баденом: ученик и еретик.

Эрнст Кассирер занимает уникальное, во многом парадоксальное положение в ландшафте неокантианства — положение, которое может быть адекватно понято только через **неустранимую двойственность** его философской идентичности. По своему происхождению, образованию, академической генеалогии и исходным методологическим установкам он — **марбуржец**, причём марбуржец самого ортодоксального толка. Прямой ученик Германа Когена и Пауля Наторпа, он воспринял от них не просто набор тезисов, но сам способ философского вопрошания: трансцендентальный метод как регрессивный анализ, принцип активности мышления, отказ от всякой «данности», понимание познания как порождения, а не отражения. Его ранние труды — от диссертации о Лейбнице до трёхтомной «Проблемы познания в философии и науке нового времени» — представ-

ляют собой образцовое применение марбургской методологии к истории эпистемологии. А его «Понятие субстанции и понятие функции» (1910) стало одним из самых блестящих и влиятельных выражений марбургского логицизма.

Однако именно последовательная, добросовестная верность Марбургской школе — её фундаментальному требованию мыслить без остатка, не принимать ничего как «данное», выводить всё содержание познания из чистой логики — привела Кассирера к необходимости **выйти за её пределы**. Марбургский панлогизм, при всей его стройности и мощи, страдал одним роковым ограничением: он был построен на исключительной, монопольной ориентации на математическое естествознание как на единственный «факт», из которого философия может исходить. За бортом этого величественного логического корабля оставались целые континенты человеческого духа — миф, язык, искусство, религия, — которые либо игнорировались вовсе, либо рассматривались как низшие, «до-научные» ступени познания, обречённые на растворение в чистой логике. Кассирер поставил перед собой задачу, которую никто из его марбургских учителей не только не решал, но и не формулировал с достаточной ясностью: **распространить трансцендентальный метод на все формы культуры**, не редуцируя их к математическому естествознанию и не лишая их собственной, автономной логики.

Это предприятие неизбежно, с внутренней необходимостью

стью сблизило его с **Баденской школой**. Ибо именно баденцы — Виндельбанд и особенно Риккерт — с самого начала сделали культуру как сферу объективации ценностей центральным предметом философского анализа. Именно они разработали методологический дуализм наук — различение номотетического и идиографического методов, — который обосновывал автономию гуманитарного знания. Именно они создали учение о ценностях как о том, что придаёт культурным феноменам их значимость, не сводя эту значимость ни к психологическому переживанию, ни к природной закономерности.

Однако Кассирер не просто заимствует баденские идеи, не просто «дополняет» Марбург Баденом. Он **переплавляет** их в горниле марбургского логицизма, создавая совершенно новый, оригинальный синтез, в котором оба компонента — марбургский и баденский — не просто сосуществуют, но взаимно трансформируют друг друга. Марбургский принцип активности мышления, освобождённый от привязки исключительно к математической физике, превращается в универсальный принцип символического конституирования реальности. А баденский плюрализм культурных форм, очищенный от остатков метафизики ценностей, обретает строгость трансцендентального обоснования. В этом смысле Кассирер — одновременно и верный ученик Когена, и еретик, преступивший границы ортодоксии, и наследник Риккерта, и его преобразователь.

2. От «понятия-субстанции» к «понятию-функции»: марбургский фундамент

Ключ к пониманию кассиреровской эволюции — и к пониманию того, каким образом марбургский логицизм смог стать фундаментом для философии культуры, — лежит в его ранней, но уже зрелой работе **«Понятие субстанции и понятие функции»** (1910). Здесь Кассирер, оставаясь всецело на почве Марбургской школы, проводит фундаментальное различие между двумя типами логического мышления, которое имеет далеко идущие последствия.

Традиционная аристотелевская логика оперирует **понятиями-субстанциями**: она абстрагирует от единичных вещей их общие признаки и образует родовые понятия, иерархически упорядоченные по степени общности. Понятие «человек» здесь — это то общее, что присуще всем людям; оно получено путём отвлечения от индивидуальных различий. Современная наука, напротив, оперирует **понятиями-функциями**: она не ищет «общих признаков» у ряда сходных вещей, а строит ряды, в которых каждый элемент определяется своим отношением к **закону ряда**. Понятие не есть «образ» вещи, не есть её ментальная копия; оно есть **правило построения** самой предметности. Понятие кри-

вой второго порядка — не абстракция от окружности, эллипса и параболы; это закон, который *порождает* все эти фигуры при различных значениях параметра.

Это различие имеет поистине революционные последствия. Если мышление есть не пассивное отражение уже готовой, «данной» реальности, а активное, спонтанное **конституирование предметности через функциональные отношения**, то — и здесь Кассирер делает шаг, который не сделали его учителя, — нет никаких оснований ограничивать эту конститутивную деятельность одним лишь математическим естествознанием. Если дух порождает реальность в науке через функциональные ряды, то не делает ли он то же самое — но иными способами, через иные типы функций — в мифе, языке, искусстве? Так, из самой сердцевины марбургского логицизма, из его наиболее строгого и формального принципа, рождается проект **«Философии символических форм»**. Марбургский фундамент остаётся непоколебимым — принцип активности духа, принцип конституирования реальности через функциональные отношения, — но область его применения расширяется до пределов всей человеческой культуры.

3. Философия символических форм: культура как система функций (синтез Марбурга и Бадена).

В своём главном труде — трёхтомной «**Философии символических форм**» (1923–1929) — Кассирер разворачивает грандиозную панораму человеческой культуры, понятой как **система символических функций**. Человек, утверждает он, живёт не в мире «голых фактов», не в физической реальности самой по себе, а в **символическом универсуме**, сотканном из языка, мифа, искусства, религии. Он есть не столько *animal rationale* — разумное животное, — сколько ***animal symbolicum*** — существо, которое постигает реальность через символы и которое не может обойтись без них.

Каждая символическая форма — миф, язык, искусство, наука — представляет собой **самостоятельный, автономный способ объективации**, обладающий собственной «логикой», собственными категориями (пространство, время, причинность, число), которые в каждой форме получают различное смысловое наполнение. Пространство мифа — качественное, сакральное, разделённое на «своё» и «чужое», «чистое» и «нечистое» — радикально отличается от геомет-

рического пространства науки. Время мифа — циклическое, время искусства — ритмически оформленное, время истории — необратимое. Каждая форма обладает своей **модальностью**: миф живёт в модусе «присутствия» и «слияния», искусство — в модусе «выражения» и «созерцания», наука — в модусе «закона» и «функционального отношения».

Именно здесь, в этом учении о множественности и автономии символических форм, Кассирер осуществляет свой знаменитый **синтез Марбурга и Бадена**, и этот синтез не является внешним, механическим соединением двух доктрин, но органическим сплавом, в котором каждая из сторон преобразуется через другую.

От Марбургской школы Кассирер наследует и сохраняет в качестве несущей конструкции всего своего проекта принцип **активности, спонтанности духа**, конституирующего свои предметы. Символические формы — не пассивные отпечатки реальности, а активные способы её построения. В каждой из них дух не «отражает» мир, а *создаёт* свой собственный мир смысла, подчиняющийся определённым, строгим, хотя и не математическим, законам. Это — марбургский принцип, но освобождённый от исключительной привязки к математической физике.

От Баденской школы Кассирер наследует признание **множественности, плюрализма** форм культуры, их несводимости друг к другу и их равноправия. Миф не есть «недоделанная наука», а искусство — не «приукрашенная

действительность». Каждая символическая форма обладает собственной ценностью и собственной, автономной логикой, которая не может быть редуцирована к логике другой формы. Это — баденский принцип методологического плюрализма, но освобождённый от привязки исключительно к дихотомии «науки о природе — науки о культуре» и распространённый на всю целостность духовной жизни.

Синтез этих двух принципов даёт картину, которая не сводится ни к одному из них по отдельности. Культура — **не лестница**, ведущая от низшего (миф) к высшему (наука), как полагал бы ортодоксальный марбуржец, видящий в науке единственную полноценную форму познания. Культура — **симфония** равноправных, хотя и различных, голосов, каждый из которых обладает собственной тональностью и несводим к другим. Но эта симфония не есть и хаотическое множество, лишённое единства, как мог бы опасаться баденец, озабоченный проблемой общезначимости. Единство культуры обеспечивается не иерархией и не редукцией, а **систематической взаимосвязью** символических форм, их структурным родством при всём их содержательном различии.

4. Символ как «органон» понимания: преодоление дуализма явления и вещи в себе.

Центральным понятием зрелой философии Кассирера — понятием, в котором его двойственная марбургско-баденская идентичность находит своё наиболее глубокое и оригинальное выражение, — становится понятие **символа**. Именно через него Кассирер предлагает решение той проблемы, которая мучила кантианство на протяжении столетия и которая по-разному решалась в Марбурге и Бадене, — проблемы **дуализма явления и вещи в себе**.

Для Марбургской школы решением была полная элиминация вещи в себе: реальность исчерпывается системой научных определений; за их пределами нет ничего, что могло бы быть предметом осмысленного высказывания. Для Баденской школы решением было учение о культуре как синтезе природы и ценностей: ценность не есть вещь, но она *значит*, и через это значение действительность обретает культурный смысл. Кассирер предлагает третий, более универсальный путь.

Символ, в его понимании, не есть ни **копия реальности** (как в наивном реализме, против которого равно выступали и Марбург, и Баден), ни **субъективная конструкция** (как

в крайнем идеализме, которого марбуржцы стремились избежать через апелляцию к объективности науки), ни **полезная фикция** (как у Файхингера, с его философией «как если бы»). Символ есть **органон** — орудие и одновременно орган понимания, посредством которого дух открывает для себя реальность и одновременно придаёт ей форму. Символ не «отражает» и не «искажает»; он *даёт увидеть*.

Чувственное и идеальное, явление и значение в символе **неразрывно слиты**. Звук слова — чувственен, материален, доступен слуху; но его значение — идеально, оно не есть звук. Краска на холсте — чувственна, она занимает пространство; но образ, создаваемый ею, — идеален, он не сводится к химическому составу красок. Символ есть та уникальная, ни к чему другому не сводимая **точка встречи** духа и мира, в которой они не сливаются в безразличное тождество (против гегелевского панлогизма) и не разъединяются в безнадёжный дуализм (против кантовского агностицизма). В этом смысле кассиреровская философия символических форм есть **третий путь** между реализмом и идеализмом, между Марбургом и Баденом, между логикой и жизнью. Реальность не «скрывается» за символами — она *является* в них; но она и не «создаётся» ими произвольно — она *открывается* через них как нечто, что всегда больше любого отдельного символа, что никогда не может быть исчерпано никакой конечной системой форм.

5. Кассирер и баденское наследие: ценности как символические функции

Кассирер не использует баденскую терминологию «ценностей» (Werte) и «долженствований» (Sollen) в качестве центральной для своей системы. Его философский словарь — марбургского происхождения: «функция», «ряд», «закон», «конституирование». Однако его учение о символических формах может быть прочитано — и с полным на то основанием — как **генерализация и углубление баденской теории ценностей**, переведённая на более строгий, функциональный язык.

То, что Риккерт описывал как **«отнесение к ценности»** (Wertbeziehung) — процедуру, посредством которой историческое событие или культурный феномен обретает свою значимость, выделяясь из безразличной массы природных фактов, — Кассирер переосмысливает как **символическую функцию**. Культурная значимость не приписывается объекту извне, не накладывается на него субъективным актом оценки; она *раскрывается* в нём через его символическую форму, через тот способ, которым он входит в систему смыслов. Для Риккерта «отнесение к ценности» остаётся в значительной мере процедурой, совершаемой познающим субъектом.

ектом (историком); для Кассирера символическая функция есть способ бытия самого культурного феномена.

Более того, Кассирер, как и баденцы — и в этом он их прямой наследник, — настаивает на **автономии гуманитарного знания**. В поздней работе «**Логика наук о культуре**» (1942), написанной уже в эмиграции, он показывает, что науки о духе не могут быть редуцированы ни к естественнонаучному объяснению (против позитивизма), ни к психологическому вчувствованию (против Дильтея и философии жизни). Они обладают собственной, строгой «логикой» — логикой **формы и стиля**, логикой **понимания**, а не объяснения через общий закон. Науки о культуре не подводят единичное под общее; они схватывают индивидуальное через его символическую форму, через его место в систематической взаимосвязи культурных смыслов. Но эта логика — и здесь Кассирер решительно расходится с иррационалистическими тенденциями философии жизни — не есть нечто иррациональное, недоступное разуму. Она подчиняется строгим, хотя и не математическим, законам **символического конституирования смысла**. В этом пункте он остаётся верен марбургскому идеалу строгой научности, но придаёт ему новое, расширенное значение.

6. Кассирер как завершитель и преобразователь.

Эрнст Кассирер — фигура, в которой неокантианство достигает своей высшей точки и одновременно преодолевает само себя, перерастая в нечто большее, чем сумма двух школ. Он **завершает Марбургскую школу**, распространив её метод с математического естествознания на всю область культуры и показав, что принцип активности духа, принцип функционального конституирования реальности работает не только в науке, но и в мифе, языке, искусстве. Он **вбирает в себя Баденскую школу**, переведя её учение о ценностях и методологический плюрализм на язык символических функций и придав им трансцендентальное обоснование, которого им не доставало. И он **открывает путь** для тех направлений философии XX века — от герменевтики до структурализма, от философской антропологии до семиотики, — которые будут мыслить культуру как систему знаков и смыслов, как символический универсум, в котором человек живёт и через который он понимает себя и мир.

Его философия символических форм есть, возможно, **последнее великое творение неокантианской традиции** — и одновременно её завещание будущему. Завещание, в котором вопрос о том, как возможна культура — не как объ-

ект естественнонаучного объяснения, не как проекция субъективных оценок, а как автономная, закономерная, объективная сфера духа, — продолжает звучать с неослабевающей силой. И в этом смысле Кассирер остаётся не просто исторической фигурой, но живым собеседником для всякой философии, которая не желает отказываться ни от строгости, ни от полноты, ни от верности тому единственному факту, который в конечном счёте удостоверяет осмысленность философского вопрошания, — факту человеческой культуры во всём многообразии её форм.

§ 3.4. Эмиль Ласк: В поисках «логики философии» (учение о категориях категорий).

Эмиль Ласк (Emil Lask, 1875–1915) — одна из самых ярких и трагических фигур в баденском неокантианстве. Ученик Виндельбанда и Риккерта, он попытался совершить радикальный поворот: не просто применить трансцендентальный метод к отдельным сферам культуры, но создать *логику самой философии*. Его главный вопрос: как возможно философское познание, если оно направлено не на эмпирическое бытие, а на «значимость» (Geltung) — на ценности и смыслы? Этот вопрос привёл его к созданию учения о категориях, которые применимы не только к чувственному миру, но и к миру действительного (ценностей). В поздних работах Ласк приходит к драматическому пересмотру своей системы, столкнувшись с неустранимой ролью субъективности.

1. Разрыв с теорией двух миров: бытие и значимость.

Ласк принимает исходный для баденской школы дуализм «существующего» (Sein) и «действительного/значимого» (Geltung). Однако он придаёт этому различению предельно онтологический (в смысле учения о сферах мыслимого) характер.

Сфера бытия — это мир пространственно-временной реальности, где действуют причинность и событийность. Это область «чувственно-наглядной массы».

Сфера значимости — это мир вневременных, внепространственных смыслов, истин, ценностей. Истина суждения не «существует» в физическом смысле, она *значима*.

В отличие от Риккерта, который часто начинал с субъекта и ценностного отношения, Ласк настаивает на **трансцендентности** значимого по отношению к любому опыту. Смысл не «порождается» субъектом и не прилагается им к реальности; он существует сам по себе, в своей идеальной сфере. Познающий субъект не конструирует объект, а лишь «наталкивается» на уже готовый смысл, подобно тому, как гость входит в уже существующее помещение. Субъективность — лишь «арена», «сцена» (Schauplatz), на которой разворачивается значимость. Ласк подчёркивает: всякое позна-

ние есть в своей основе пассивное созерцание (Hingabe) объективного смысла.

2. «Логика философии»: категории для сферы значимости.

Ключевая новация Ласка — тезис о том, что категории (формальные элементы познания) не могут быть исключительно принадлежностью субъекта, как у Канта. Категории должны быть **объективны** и применимы к самой сфере значимости. Отсюда следует проект «логики философии» — учения о категориях, которые структурируют не только природу (как у Канта), но и само философское знание о ценностях и смыслах.

Основные категории Ласка:

Категориальная форма и категориальный материал. Любая объективная смысловая структура (истина, ценность) есть единство двух гетерогенных элементов:

Формы — того, что придаёт структуре характер необходимости, всеобщности и «бытия-в-истине». Форма — это «логос» вещи.

Материала — того, что делает форму *этой* конкретной формой, сообщает ей определённую и наполнение. Без материала форма пуста.

Принцип дифференциации. Гетерогенность формы и

материала означает, что форма не может быть выведена из материала, а материал — из формы. Их единство в конкретном объекте познания — это не слияние, а взаимное «касание» разнородных сфер. Категориальная форма как бы «набрасывается» на материал, «звучит» в нём. Именно принцип дифференциации, а не субъективный синтез, объясняет, почему существует множество категорий: разные виды материала требуют разных форм своего осмысления. Так, математическая форма иная, чем эстетическая, а эстетическая — чем этическая.

3. Учение о категориях категорий (метакатегориях).

Самое оригинальное и трудное учение Ласка — это учение о категориях, применимых к самим категориям. Поскольку философия имеет дело со сферой значимости, её собственные категории не могут быть взяты из сферы бытия. Ласк вводит «метакатегории», которые описывают структуру самой категориальной формы. Среди них:

Конститутивное и рефлексивное. Конститутивные категории (например, причинность) образуют сам объект. Рефлексивные категории (например, единство, различие) относятся к способу нашего *мышления* об объекте. В сфере значимости рефлексивные категории играют особую роль, поскольку философия есть рефлексия над смыслами.

Тетическое и синтетическое. Это категории, описывающие способ связи формы и материала. В сфере бытия связь причинная (синтетическая), в сфере значимости — смысловая, «тетическая» (полагание ценности).

Таким образом, Ласк строит сложную иерархию: 1) эмпирическое бытие, 2) категории для этого бытия (аналогичные кантовским), 3) сфера значимости (истины и ценности), 4) категории для сферы значимости (этика, эстетика, логика как учения о ценностях), и наконец 5) **категории катего-**

рий — метакатегориальная структура, которая делает возможной саму логику философии. Это попытка создать самосознание философского разума.

4. Ласк в сравнении: Риккерт, Виндельбанд, Наторп.

Чтобы понять уникальность позиции Ласка, необходимо сопоставить её с ключевыми фигурами современного ему неокантианства.

а) Ласк и Риккерт: от ценностного отношения к объективному смыслу.

Исходно Ласк исходит из риккертовского различения бытия и ценности. Однако если Риккерт понимает ценность как трансцендентальную «предпосылку» познания, которая обнаруживает себя через акт субъективного «отнесения к ценности» (*Wertbeziehung*), то Ласк идёт дальше. Для него ценность (или значимость) существует **объективно**, независимо от какого-либо субъективного акта. Риккерт, по мнению Ласка, всё ещё остаётся в плену «субъективизма»: ценность приходит в мир через познающего субъекта. Ласк же требует «десубъективизации» логики: категории должны быть не формами синтеза со стороны субъекта, а формами самого объективного смысла. Риккерт сосредоточен на *методологии* наук о культуре; Ласк — на *онтологии* сферы значимости. Можно сказать, что Ласк «реализует» (в смысле придания объективного статуса) то, что у Риккерта оставалось на уровне трансцендентального метода.

б) Ласк и Виндельбанд: от идиографического метода к логике истории.

Виндельбанд в своём знаменитом разделении на номотетические (естествознание) и идиографические (история) науки задал методологическую рамку баденской школы. Ласк принимает это различие, но критикует его за недостаточную радикальность. Для Виндельбанда историческое познание ориентировано на индивидуальное и неповторимое, но вопрос о том, *как* возможно познание этой индивидуальности, остаётся в рамках теории суждения и ценностного отношения. Ласк же утверждает, что сама сфера исторического (как сфера уникальных событий, значимых в своей единичности) обладает собственной категориальной структурой, не сводимой к неокантианскому противопоставлению «общего закона» и «частного факта». Категории истории должны быть выведены не из метода, а из самой *сущности* исторического как особого типа значимости — значимости неповторимого. Это требование «логики истории» как части «логики философии».

в) Ласк и Наторп: объективная логика против трансцендентального психологизма.

Пауль Наторп, глава марбургской школы, также развивал учение о «логике» как фундаменте философии. Однако для Наторпа логика — это учение о научном мышлении, о его методах и формах, которые укоренены в структурах сознания (хотя и не в эмпирической психологии). Ласк видит в

этом скрытый «психологизм» или, по крайней мере, «субъективизм»: если категории суть формы мышления, они остаются привязанными к субъекту. Ласк требует **логики без субъекта** — объективной логики, где категории суть моменты самой предметности. В этом его проект сближается с платонизмом и с более поздней феноменологией Гуссерля (идеальные смыслы, независимые от актов сознания). Наторп, напротив, подчёркивал, что «объект» конституируется в мышлении, и нет доступа к «объекту самому по себе» вне актов синтеза. Ласк же утверждает, что «коперниканский переворот» Канта понят неправильно: его суть не в том, что объекты вращаются вокруг нашего познания, а в том, что само бытие (в сфере значимости) есть *логическое* бытие, т.е. бытие, определённое категориями, которые, однако, не принадлежат субъекту, а принадлежат самим вещам.

Итог сравнения: Ласк занимает крайнюю «объективистскую» позицию внутри неокантианства, сближаясь с платонизмом и предвосхищая феноменологическую онтологию. В отличие от Виндельбанда и Риккерта (методологизм, ценностное отношение субъекта) и от Наторпа (логика мышления), Ласк строит **логику бытия значимости**. Его основной вопрос: не «как мы познаём ценности?», а «что такое ценность, чтобы быть познаваемой?». Это смещение от гносеологии к онтологии составляет его главный вклад и одновременно источник внутреннего кризиса.

5. Поздний поворот: «озорник» субъективность и кризис объективизма

В работах 1913–1914 гг. и в посмертных фрагментах (под редакцией Э. Герригеля) Ласк приходит к кризису своего объективизма. Он осознаёт фатальную проблему: если всё в сфере значимости объективно, а субъект — лишь пассивная арена, то как вообще возможно *ошибочное* познание? Как возможно различие между истиной и заблуждением, между ценным и неценным, если субъект не вносит в познание ничего от себя?

Ответ Ласка оказывается трагическим: именно **субъективность** является источником «искусственности», разрушения и искажения. Он называет субъекта «озорником» (Störenfried), который вносит в гармоничный мир объективных смыслов разрывы, противоположности и ложные конструкции. Категориальные формы, которые мы используем в языке и мышлении, — это не столько открытие объективной структуры реальности, сколько результат деструктивного вмешательства субъективности.

Чистое созерцание (интуиция) позволило бы нам видеть вещи такими, какие они есть в их смысловой полноте.

Дискурсивное мышление (понятия, суждения, умоза-

ключения) вынуждено *рассекать* эту полноту, вводить противоположности (истина/ложь, положительное/отрицательное, добро/зло), порождать искусственные структуры, которых нет в самом объективном смысле.

Ласк делает радикальный вывод: вся наша традиционная логика (учение о суждении, понятии, умозаключении) — это не логика истины, а логика **«после-образа»** (Nachbild), порождённого деятельностью субъекта. Истинная же «логика философии» должна была бы быть логикой чистого, безобразного созерцания, но она невозможна для нас, дискурсивных существ. В этом пункте Ласк предвосхищает позднейшую критику «логического» со стороны экзистенциальной философии (субъективность как источник раскола и конечности).

6. Значение Ласка: между Кантом, Гегелем и феноменологией

Учение Ласка — одна из вершин немецкого неокантианства, предвосхитившая многие темы феноменологии (Гуссерля, Хайдеггера) и экзистенциализма.

Преодоление психологизма. Ласк доводит до предела борьбу с психологизмом, помещая все смыслы в абсолютно объективную, трансцендентную сферу. Это оказало влияние на раннего Гуссерля.

Возвращение к онтологии. В отличие от Канта, который спрашивал об условиях *познания*, Ласк спрашивает об условиях *самого познаваемого* (объекта). Это «поворот к объекту» сближает его с Аристотелем и средневековой схоластикой.

Трагический дуализм. Ласк фиксирует неустрашимый разрыв между живой, текучей субъективностью («жизнью») и мёртвыми, но вечными объективными смыслами. Философ обречён на то, чтобы своими категориями исказить то, что хочет понять. Это близко к более поздним идеям о «насилии» языка и понятия над реальностью (например, у Ницше или у постмодернизма).

Влияние на Хайдеггера. Проблема «гетерогенности» (разнородности) формы и материала, а также анализ

субъективности как «места» разрыва, оказали заметное влияние на молодого Хайдеггера, особенно в его критике традиционной онтологии и в постановке вопроса о смысле бытия. Хайдеггеровское различие между «онтическим» и «онтологическим» отчасти наследует ласковскому различению бытия и значимости, хотя и переосмысляет его.

В лице Эмиля Ласка неокантианство делает шаг к самопреодолению: от гносеологии к объективной логике смысла, а от неё — к трагическому осознанию границ любой рациональной системы. Его незавершённая «логика философии» остаётся одним из самых глубоких и дерзких проектов в философии XX века.

Глава 4. Этика, право и методология в баденском ключе

§ 4.1. Бруно Баух: Этика долженствования и наследие Канта.

1. Систематическое место этики: философия как самопонимание культуры.

Бруно Баух (Bruno Bauch, 1877–1942) — один из значительных, хотя и неоднозначных представителей неокантианства (в работе отмечено его нацистское прошлое, что требует критической дистанции). В своей этике он исходит из понимания систематической философии как **самопонимания культурного сознания** (в духе Вильгельма Виндельбанда).

В центре этого самопонимания, по Бауху, стоит **этика**, поскольку именно в нравственной жизни сходятся все нити реальной культуры.

Ключевая идея: вся философия в конечном счёте является **практической**, включая и теоретическую философию. Уже Платон определил философию как «науку о науке» (*episteme tes epistemes*), а Фихте — как «наукоучение». Баух подчёркивает: наука сама есть лишь одна из областей культуры, и её обоснование невозможно без обращения к нормативному, т.е. к долженствованию.

2. Основной закон нравственного сознания.

Баух различает:

актуальное субъективное моральное сознание (изменчивое, историческое, индивидуальное);

объективное правовое основание нравственности — основной закон морального сознания.

Этот закон не есть закон бытия (как в естествознании), а **закон долженствования** (*Sollensgesetz*). Он обращён к **разумной воле** и имеет характер **требования**, а не описания факта. Баух настаивает: не субъект требует и повелевает, а закон требует и повелевает через субъекта. Именно в этом смысле Кант говорил об императиве.

Баух чётко отделяет три сферы:

закон как таковой (норма),

действие в соответствии с законом (жизнь),

определение закона в этической науке.

Всеобщность этического закона означает, что он адресован **каждой разумной воле** как таковой.

3. Две формы всеобщности: категорический и гипотетический императив.

Баух предлагает различать:

универсальную всеобщность (категорический императив, обращённый ко всякой разумной воле);

конкретизированную всеобщность (этические заповеди, которые обусловлены возможностями исполнения и конкретными условиями).

Здесь он прямо отсылает к Канту, но критикует его за то, что тот недостаточно плодотворно развил различие между категорическим и гипотетическим императивами. У Канта, по мнению Бауха, гипотетические императивы слишком быстро превращаются либо в субъективные максимы, либо в технические правила, тогда как на самом деле они занимают **промежуточное положение** между категорическим императивом и субъективной максимой.

Именно эта недоработка Канта привела к губительному заблуждению, будто этика должна быть «чисто формальной» в смысле бессодержательности. Баух решительно возражает: формальное не означает бессодержательное.

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.