

*...не искать никакой науки кроме той, которую можно найти в себе самом или в громадной книге света...*

*Рене Декарт*

Серия основана в 1997 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Института научной информации по общественным наукам, Института всеобщей истории, Института философии Российской Академии наук

«Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mitteln von INTER NATIONES, Bonn gefördert»

Издание этого сочинения было поддержано средствами INTER NATIONES, Бонн» Данное издание осуществлено при поддержке Института «Открытое общество» (Фонд Сороса) — Россия в рамках программы «Высшее образование»

Эрнст Кассирер  
**Философия**  
**СИМВОЛИЧЕСКИХ**  
**форм**  
**Ernst Cassirer**  
**Philosophie der symbolischen**  
**Formen**  
**Bd. III. Phänomenologie der**  
**Erkenntnis**  
**Berlin, 1929**  
**Феноменология познания**  
**Том 3**

Университетская книга Москва - Санкт-Петербург 2002

ББК 87.3

УДК 1/14 **Редакционная коллегия серии:**

К 28

Л.В. Скворцов (председатель), В.В. Бычков, И.И. Блауберг

П.П. Гайденоко, В.Д. Губин, Ю.Н. Давыдов, Г.И. Зверева, Л.Г. Ионин, Ю.А. Кимелев, И.В. Кондаков,

О.Ф. Кудрявцев, С.В. Лёзов, Н.Б. Маньковская, В.Л. Махлин, Л.Т. Мильская, Л.А. Мостова, Г.С. Померанц,

А.М. Руткевич, И.М. Савельева, М.М. Скибицкий, П.В. Соснов, Г.М. Тавризян, А.Г. Трифионов, А.Л.

Ястребицкая

Главный редактор и автор проекта «Книга света» С.Я. Левит

**Редакционная коллегия тома:**

Переводчик: С.А. Ромашко

Ответственный редактор: Д.М. Носов

Художник: П.П. Ефремов

К 28

**Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 3.** Феноменология познания. М.; СПб.:

Университетская книга, 2002. 398 с. — (Книга света)

ISBN 5-7914-0023-3 (Книга света) ISBN 5-94396-025-2

Э. Кассирер (1874-1945) - немецкий философ-неокантианец. Его главным трудом стала «Философия символических форм» (1923-1929). Это выдающееся философское произведение представляет собой ряд взаимосвязанных исторических и систематических исследований, посвященных языку, мифу, религии и научному познанию, которые продолжают и развивают основные идеи предшествующих работ Кассирера. Общим понятием для него становится уже не «познание», а «дух», отождествляемый с «духовной культурой» и «культурой» в целом в противоположность «природе». Средство, с помощью которого происходит всякое оформление духа, Кассирер находит в знаке, символе, или «символической форме». В «символической функции», полагает Кассирер, открывается сама сущность человеческого сознания — его способность существовать через синтез противоположностей.

Смысл исторического процесса Кассирер видит в «самоосвобождении человека», задачу же философии культуры — в выявлении инвариантных структур, остающихся неизменными в ходе исторического развития.

ISBN 5-94396-025-2

ББК 87.3

© С.Я. Левит, составление серии, 2002

© С.А. Ромашко, перевод, 2002

© Университетская книга, 2002

## Электронное оглавление

<b>Электронное оглавление .....</b>	<b>4</b>
<b>Предисловие.....</b>	<b>5</b>
<b>Введение.....</b>	<b>7</b>
1 .....	7
2 .....	13
3 .....	16
4 .....	21
Примечания .....	23
<b>Часть I. Функция экспрессивности и мир экспрессивности.....</b>	<b>24</b>
Глава 1. Субъективность и объективный анализ .....	24
Глава 2. Феномен экспрессии как основной момент перцептивного сознания .....	29
Глава 3. Экспрессивная функция и проблема тела и души.....	44
Примечания .....	48
<b>Часть II. Проблема репрезентации и строение мира созерцания .....</b>	<b>50</b>
Глава 1. Понятие и проблема репрезентации .....	50
Глава 2. Вещь и свойство .....	54
Глава 3. Пространство .....	62
Глава 4. Созерцание времени.....	70
Глава 5. Символическое запечатление.....	81
Глава 6. К патологии символического сознания.....	87
1. Проблема символа в истории учения об афазиях .....	87
2. Изменение мира восприятия при афазии .....	93
3. К патологии восприятия вещи .....	98
4. Пространство, время и число.....	101
5. Патологические нарушения действия .....	108
Примечания .....	115
<b>Часть III. Функция значения и построение научного познания .....</b>	<b>126</b>
Глава 1. К теории понятия .....	126
1 .....	126
2 .....	128
Глава 2. Понятие и предмет .....	140
Глава 3. Язык и наука. Знак вещи и порядковый знак .....	145
Глава 4. Предмет математики .....	157
1. Формалистское и интуитивистское обоснование математики .....	157
2. Построение теории множеств и «кризис оснований» математики .....	160
3. Положение «знака» в теории математики .....	165
4. «Идеальные элементы» и их значение для построения математики .....	169
Глава 5. Основоположения естественнонаучного познания.....	176
1. Эмпирические и конструктивные многообразия .....	176
2. Принцип и метод физического рядообразования.....	184
3. «Символ» и «схема» в современной физике.....	193
Примечания .....	206
<b>Указатель имен .....</b>	<b>216</b>
<b>Содержание .....</b>	<b>219</b>

## Предисловие

Третий том «Философии символических форм» представляет собой возврат к тем исследованиям, с которых два десятилетия тому назад я начинал мою систематическую философскую работу. В центре внимания вновь оказывается проблема *познания*, строения и организации «теоретической картины мира». Но теперь вопрос об основной форме познания ставится в более широком и всеобщем смысле. В работе «Понятие субстанции и понятие функции» (1910) я исходил из того, что основоположения познания и его конститутивные законы самым ясным и отчетливым образом предстают там, где они достигают высшей ступени «необходимости» и «всеобщности». Поэтому поиски такого закона велись в области математики и математического естествознания, в обосновании математико-физикалистской «предметности». Определяемая таким образом форма познания по существу совпадала с формой точной *науки*. «Философия символических форм» выходит за рамки этой первоначальной постановки проблемы и по содержанию, и по методу. Показав, что не только в образовании научной картины мира, но уже в формировании «естественной картины мира» — картины мира восприятия и созерцания — имеют место подлинно теоретические моменты и формообразующие мотивы, она расширила тем самым основополагающее понятие «теории». Наконец, включив в себя мифологический мир, пусть не сводимый к законам эмпирического мышления, но все же никоим образом не лишенный законов, являющий собой структурную форму своеобразной и самостоятельной чеканки, она раздвигает границы «естественной» картины мира — картины опыта и наблюдения. Опираясь на то, что было нами получено в первом и втором томах этой работы, в третьем томе мы попробуем сделать систематические выводы. В этом томе мы стремимся выявить новое понятие «теории» во всей его широте и сокрытом в нем богатстве возможностей формообразования. Слой понятийного, «дискурсивного» познания теперь подпирается другими духовными слоями, обнаруженными при анализе языка и мифа; при постоянной оглядке на этот фундамент мы попытаемся определить своеобразие, членение и архитеконику опирающегося на него «здания» науки. Этим «философия символических форм» заново проблематизирует картину мира точных наук, но теперь она идет к ней другим путем и смотрит на нее в иной перспективе. Вместо того чтобы рассматри-

7

вать ее в наличном *состоянии*, она пытается уловить ее в необходимых для нее *опосредованиях*. От того относительного «конца», которого достигла вместе с наукой мысль, она возвращается к середине и к началу, чтобы, оглядываясь таким образом, постичь это завершение и его смысл.

Общая перспектива, обосновывающая такую постановку вопроса, подробнее изложена во Введении; здесь же мне остается коротко пояснить и обосновать заглавие, избранное для этого тома. Когда я говорю о «феноменологии познания», то присоединяюсь не к современному употреблению слова «феноменология», но возвращаюсь к исходному его значению, как оно было установлено и систематически обосновано Гегелем. Для Гегеля феноменология была фундаментальной предпосылкой философского познания, поскольку он ставил перед последним требование: охватить тотальность духовных форм, где сама эта тотальность постигалась не иначе как в переходе от одной формы к другой. Истина есть «целое», однако это целое не дано нам сразу, но должно постепенно разворачиваться в движении самой мысли и согласно ее собственному ритму. Именно это развитие составляет бытие и сущность науки. Начало мысли, «элемент» мысли, в котором существует и живет наука, получает свое завершение и прозрачность для самого себя лишь благодаря движению собственного становления.

«Наука, со своей стороны, требует от самосознания, чтобы оно поднялось в этот эфир — для того, чтобы оно могло жить и жило с наукой и в науке. Индивид, наоборот, имеет право требовать, чтобы наука подставила ему лестницу, по которой он мог бы добраться, по крайней мере, до этой точки зрения, чтобы наука показала ему эту точку зрения в нем самом. Его право зиждется на его абсолютной самостоятельности, которой он может располагать во всяком виде своего знания, ибо во всяком таком виде — признает ли его наука или нет, и при любом содержании — индивид есть абсолютная форма, т.е. *непосредственная достоверность* себя самого и, — если бы этому выражению было оказано предпочтение, — он есть тем самым безусловное бытие»<sup>1</sup>.

Яснее не скажешь — завершение, «телос» духа не уловить и не выразить, пока оно берется как нечто в себе замкнутое, отделенное и обособленное от начала и середины. Философская рефлексия именно поэтому не отрывает конец от середины и начала, но берет все три как интегрированные моменты единого и целостного движения. В этом *основополагающем принципе* «философия символических форм» совпадает с гегелевским подходом; но и в обосновании, и в проведении его в жизнь она должна идти другими путями. Она также хочет дать индивидууму «лестницу», что вела бы его от первоначальных образований, обнаруживаемых в мире «непосредственного» сознания, к миру «чистого познания». Ни одна из ступеней не будет излишней *sub specie* философского рассмотрения; каждая из них может и должна выдвигать свои притязания, которые нужно учитывать, оценивать, «осознавать», если мы хотим понять познание не только по его результатам, как простой продукт, но и как чистый процесс, по способу и форме его «*Procedere*».

<sup>1</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. Т. 4. М., 1959. С. 13.

8

Если коснуться того, как развивается эта тема, то третий раздел данного тома, где речь идет о строении математико-физикалистского предметного мира, примыкает к моим предшествующим исследованиям по

этому поводу. *Принцип*, который в них направлял и определял способ анализа, целиком и полностью сохранен: познавательно-критический «примат» понятия закона по отношению к понятию вещи. Тем не менее эту мысль требовалось подкреплять, прояснять и подтверждать, соизмеряя ее с произошедшим за последние два десятилетия гигантским развитием математики и точных наук. Следовало показать, как, вопреки всем радикальным изменениям содержания и формы точных наук, не прервалась и не была отставлена чисто методическая непрерывность; более того, показать, что именно такие преобразования заново подкрепили и высветили эту непрерывность. Если я при изложении данного предмета мог опираться на прежние свои исследования<sup>2</sup>, то два первых раздела данного тома уже с самого начала поставили передо мной сложную задачу. Они не входили в ранее обозначенные и размеченные рамки, для них нужно было еще найти и определить собственную предметную область. В этих разделах речь идет в основном о формах восприятия — формах *выразительности* и *предметности*, т.е. о хорошо известных проблемах, к которым издавна подходили и со стороны психологии, и со стороны критической теории познания; эти проблемы издавна ставились феноменологией и метафизикой. Однако все эти вопросы получают новый облик и новое значение, стоит взглянуть на них в систематической связи с основным вопросом, проходящим сквозь всю «Философию символических форм». Тогда они входят в целостную перспективу, меняющую всю их интеллектуальную «ориентацию». Чтобы выявить духовный «синопсис» такого рода, мне нужно было обзреть во всем его многообразии и конкретной полноте *материал* феноменологии, психологии и, наконец, патологии восприятия, но с тем, чтобы именно по этому наличному материалу прояснить новую *проблематику*. Я прекрасно понимал, что это — лишь первая попытка и начало работы, и если я взялся за нее, то в надежде, что она будет вестись далее философами и представителями конкретных наук.

Как и в прежних моих работах, я не отделял здесь систематическое рассмотрение от исторического, но стремился проводить их в самой тесной взаимосвязи. Только такой постоянный взаимообмен может способствовать их обоюдостороннему прояснению и развитию. Однако я не мог стремиться к какой бы то ни было «полноте» исторического рассмотрения — это слишком раздвинуло бы рамки и объем данного труда. Я принимался за историческое рассмотрение и оставлял его по мере необходимости, заданной существом дела, — прояснением и систематической разработкой фундаментальных проблем. Точно так же я подходил к *современной философии*. Хотя я не избегал критического обсуждения и дискуссий там, где это помогало мне прояснить и углубить поставленные мною самим проблемы, такого рода дискуссии никогда не становились самоцелью. Первоначальный план этой книги предполагал специальный зак-

<sup>2</sup> См. мою работу: *Zur Einsteinischen Relativitätstheorie, Erkenntnistheoretische Betrachtungen*. Berlin, 1921.

9

лучительный раздел, в котором я намеревался представить отношение «Философии символических форм» ко всей современной философии — с обстоятельным изложением и критическим обоснованием. В конечном счете я отказался от этого раздела, но это произошло лишь потому, что, по ходу доработки мне не захотелось еще более увеличивать этот том, отягощая его дискуссиями, лежащими все же в стороне от того пути, что был задан обсуждаемой в нем предметной проблематикой. Я не отказываюсь от дискуссии как таковой: мне никогда не казалось желанным и плодотворным вошедшее теперь у многих в моду изложение собственных мыслей как бы в пустое пространство, не задаваясь вопросом о связи своей работы с целым научной философии. Поэтому критическая часть, призванная завершать этот том, остается для одной из следующих публикаций (я надеюсь в скором времени издать ее под заглавием: «"Жизнь" и "Дух" — к критике философии современности»).

Что же касается философской и научной *литературы*, на которую опирается данная работа, то следует отметить, что рукопись этого тома была завершена уже к концу 1927 г.; издание откладывалось лишь потому, что тогда еще планировалось добавить последний «критический» раздел. Опубликованные за последние два года труды я мог учесть задним числом лишь в отдельных случаях.

*Гамбург, июль 1929 г. Э. Кассирер*

10

## Введение

### 1

Когда мы обозначаем язык, миф, искусство как «символические формы», то этим выражением, кажется, уже предполагается, что все они, как духовные образования, восходят к какому-то первичному, глубинному слою действительности, просвечивающему сквозь них, словно через некую чуждую ему самому средумедиум. Действительность тогда улавливается нами не иначе, как через своеобразие этих форм; но из этого следует, что действительность столь же скрывается этими формами, как и открывается ими. Те же самые основополагающие функции, что придают миру духа его определенность, четкость и специфику, оказываются вместе с тем многообразными преломлениями единого и единственного бытия, стоит ему быть уловленным и воспринятым «субъектом». С этой точки зрения, философия символических форм предстает как попытка найти для каждой из этих форм ее собственный коэффициент преломления. Она стремится к установлению особой природы различных преломляющих сред-медиумов; она желает понять организацию каждой из них согласно ее структурным законам. Но даже если она сознательно обращается к этому промежуточному царству — царству чистого опосредования, — то философия в целом, как учение о тотальности бытия, все же не может в нем оставаться. Вновь и вновь заявляет о себе фундаментальное стремление познающего духа: снять покровы с Саисского образа и увидеть перед собою обнаженную и неприкрытую истину. Взгляд философа, желающего уловить мир как абсолютное единство, должен проникать сквозь всякое многообразие, в том числе и многообразии символов; зримой должна стать последняя действительность, действительность самого бытия.

Метафизика всех времен вновь и вновь сталкивалась с этой фундаментальной проблемой. Она полагала бытие единым и простым, поскольку и насколько истину можно мыслить лишь единой и простой. В этом смысле *ἔν τῷ σοφῶν* Гераклита было лозунгом философии: призы-

вом и побуждением искать за цветистой пестротой чувственно данного, за многообразием и разнообразием форм мышления непрестанный свет чистого познания. Как говорил Спиноза, к сущности света относится то, что он освещает и самого себя, и темноту, а потому истина и

#### 11

действительность должны непосредственно сходиться друг с другом. Ибо мысль и действительность должны не просто в каком-то смысле «соответствовать», но должны пронизывать друг друга. Функция мышления не исчерпывается «выражением» бытия, т. е. схватыванием его и обозначением *sub specie* одной из придающих смысл категорий. Скорее, мысль стремится дорасти до действительности, она несет в себе веру в то, что ей по силам исчерпать содержание действительности. Здесь не должно быть и не может быть непреодолимых барьеров, ибо мысль и тот предмет, который она мыслит, суть *одно*. Когда Парменид первым высказал это суждение с классической четкостью и остротой, он стал основоположником всего философского «рационализма». Но выдвинутое здесь притязание никоим образом не ограничивалось кругом рационализма. Тождество «субъекта» и «объекта», переход одного в другой оставались *целью* познания даже там, где целиком изменилось представление о *средствах* достижения этой цели. Хотя меняются основные представления, это ничуть не означает того, что происходит принципиальное преобразование — задача наведения мостов между двумя царствами и способность их навести вверяются теперь не чистому мышлению, а чувственному восприятию. Центр тяжести смещается с одного теоретического построения на другое, от «понятия» к «восприятию», но для последнего остаются неизменными те же методические предпосылки и требования. Понятие как таковое, кажется, теперь уже не способно своими силами прорваться к действительности; оно вращается в кругу своих собственных порождений и образований, наименований и обозначений. Зато ощущение оказывается чем-то не просто символическим, не простым «знаком» бытия, но передает и содержит его в своей непосредственной полноте. Ведь в каком-то месте знание и действительность должны соприкоснуться, если познание не осуждено навсегда оставаться в собственных стенах. Так, Беркли ставит на место парменидовского тождества бытия и мышления теоретико-познавательное и метафизическое равенство: *esse = percipi*. Содержание исходного уравнения по своему смыслу кажется превращенным в свою противоположность, но по своей чистой форме оно остается в неприкосновенности и не меняется. Вновь задействовано требование — найти тот первоначальный слой действительности, где сама она улавливается до всяких символических толкований и обозначений. Стоит нам освободиться от всех этих толкований, прежде всего от покрова *слов*, скрывающих истинную сущность вещей, и мы встанем лицом к лицу с перво-восприятиями, обнаруживая в них глубинную достоверность познания. В этой сфере уже нет места противоположности между истиной и заблуждением, действительностью и видимостью. Ведь наличные чувственные впечатления свободны от любой возможности обмана. Чувственное впечатление может наличествовать или не наличествовать, быть данным или не быть данным, но оно не может быть «истинным» или «ложным». К сфере подобных противоположностей мы приходим лишь вместе с переходом от непосредственного впечатления к опосредующему отношению, от прямого «обладания» в ощущении — к «репрезентации». Там, где содержание сознания уже не явлено само по себе, но замещает что-то другое, где оно стремится

«представлять» нечто непосредственно не дан-

12

ное — лишь там возникает взаимосвязь между членами целостности сознания, что может иметь своим следствием ложное принятие одного из членов за другой, так, что мы можем их «перепутать». Этот феномен относится уже не к сфере простого ощущения, но к области *суждения*. А суждение, даже в своей простейшей форме, когда оно кажется лишь утверждением и подтверждением чувственно данного, отличается от последнего именно тем, что принадлежит уже не царству просто наличного бытия, но движется в мире *знаков*. Стоит нам ему довериться, и мы вновь обречены на то «абстрактное» мышление, которое вместо самих вещей оперирует представляющими их символами. Чем дальше заходит по этому пути «наука» о природе, тем больше она теряется в зарослях таких символов, а потому, полагает Беркли, основной задачей всякой истинной философской рефлексии является уничтожение этой иллюзии. Философия достигает того, на что никогда не способна сама наука, накрепко привязанная к повозке языковых понятий. Философия дает нам мир чистого опыта в его непосредственном наличии и так-бытии, свободном от всякой примеси чуждых элементов, от всякого затемнения и замутнения со стороны произвольных знаковых привнесений. Тем самым вся история философии в *этом* отношении держалась одного направления, вопреки всем внутренним противостояниям ее систем и всем спорам школ. Философия конституируется лишь в этом акте самоутверждения, акте веры в то, что сама она представляет собой истинный органон познания действительности. Предположение об *adaequatio rei et intellectus* остается в этом смысле ее естественным исходным пунктом. Но уже этот основополагающий акт содержит в себе свою собственную диалектическую противоположность. Чем точнее определяет философия свой предмет, тем проблематичнее он становится. Ставя перед собой цель и сознательно ее формулируя, она сразу задается вопросом о ее достижимости и внутренней «возможности» — вопросом, проистекающим из имманентной необходимости, присущей ее собственному методу. За положительным ответом рационализма и сенсуализма на вопрос о возможности познания действительности как тень следует скептицизм. Утверждаемое первыми тождество знания как такового и его объективного содержания заменяется на утверждение об их различии, становящемся все более отчетливым, пока, наконец, не дойдет до полярной противоположности. Само познавательное «уравнение», будь оно рационалистически или сенсуалистически сформулировано, не снимает различия, ибо равенство — по определению, введенному в математическую логику Больцано, — есть не что иное, как особый случай *различия*. Соединение, синтез, предполагаемые и высказываемые посредством знака равенства, не отменяют различия стоящих по обе его стороны членов, но даже подчеркивают их различие. С этой точки зрения, уже применение такого равенства в познании несет в себе зародыш собственного разрушения, который остается лишь развить и взрастить скептицизму. Чем сильнее рефлексия по поводу познания, тем отчетливее она видит и *знает* собственную форму, тем больше сама эта форма предстает как граница, необходимая и непревосходимая познанием. Абсолютный предмет, поначалу казавшийся воспринятым и уловленным в этой форме, отодвигается все дальше, в недостижимую

13

даль. Вместо того чтобы его улавливать, познанию позволено лишь глядеться в зеркало самого себя, видеть себя во всей своей обусловленности и относительности.

Только революция, совершенная кантовской постановкой вопроса, обещала дать выход из этой дилеммы. Устав от догматизма, который ничему нас не учит, и от скептицизма, который нам вообще ничего не обещает, Кант ставит критический фундаментальный вопрос: «Как возможна метафизика вообще?»<sup>1</sup>. Теперь познание спасено от опасности раствориться в скепсисе, но это его спасение и освобождение оказывается возможным лишь благодаря перемещению цели познания. На место *статического* отношения между познанием и предметом (его можно обозначить, используя геометрическое выражение «конгруэнтность», «покрытие» одним другого) становится *динамическое* отношение. Ни в целом, ни в какой-либо из своих частей познание уже не «охватывает» трансцендентный мир, а тот не позволяет в себя «проникать». Все эти пространственные образы теперь считаются именно *образами*. Знание не описывается ни как часть бытия, ни как его отражение. Тем не менее ничуть не убывает его *соотнесенность* с бытием, которая, скорее, получает обоснование с новой точки зрения. *Функцией* знания оказывается построение и конституирование предмета — уже не абсолютного, но обусловленного именно этой функцией — как «явленного предмета». То, что мы называем «объективным» бытием, предметом опыта, возможно лишь при наличии предпосылаемого ему рассудка и его априорных объединяющих функций. «Мы как бы говорим: мы познаем предмет, когда мы привносим в многообразие созерцания синтетическое единство». Понимание всего этого процесса в целом и по отдельности — такова теперь основная задача «аналитики рассудка». Она покажет, как проникают друг в друга основополагающие формы познания — чувственного ощущения и чистого созерцания, категорий чистого рассудка и идей чистого разума; как в их взаимосвязи и взаимодействии определяется теоретический образ действительности. Это определение не берется у предмета, но включает в себя «спонтанный» акт рассудка. К образу мира теоретического познания ведет особый способ его *формирования*. В основных своих чертах этот образ не «дан» нам, как законченный продукт, каким-то образом врученный нам природой вещей, но есть результат свободного формирования, которое тем не менее нигде не является произвольным, но целиком и полностью подчиняется законам. Как соединить свободу с необходимостью, чисто имманентное самоопределение мышления с объективной значимостью — этот вопрос составляет проблему всей кантовской критики разума.

Из всей этой обширной проблематики мы выберем лишь тот момент, что непосредственно соприкасается с основным вопросом, поставленным философией символических форм. Там, где докритическая метафизика полагала найденным последний *ответ*, там Кант обнаружил новую и, вероятно, труднейшую задачу всякого философского познания. Ему было важно не просто *проследить* то, как представлено в науке и в философии теоретическое смыслополагание, но также *понятийно постичь* его. Пока мы смотрим на это смыслополагание только по его итогам, пока мы приравняем его к полученному результату, оно будет в известном смысле

14

исчезать в этом результате. Вместо того чтобы смотреть на продукт, нам нужно обратить взгляд на функцию теоретического познания и своеобразие его законов. Только эта функция представляет собой ключ, способный открыть нам «истину вещей». Исследование обращается отныне уже не исключительно на то, что им открывается, но и на акт, на сам способ открывания. Ключ, предназначенный для отпирания дверей познания, должен быть понят в его собственной организации, а теоретическое знание — в структуре его значения. Теперь уже нет пути назад к предполагаемому догматизмом отношению между знанием и его предметом как отношению «непосредственного» покрытия одного другим или их соответствия. Критическое оправдание и обоснование познания заключается, скорее, именно в том, что оно осознает себя опосредующим и опосредованным органом духа, имеющим свое место и свои задачи в целостном строении мира духа.

Такое обращение познания на самого себя кажется возможным лишь тогда, когда оно измерило весь пройденный им путь и достигло высшей точки. Только «трансцендентальная философия» способна совершить такой поворот, ибо лишь она имеет дело не только с предметами, но и с нашим способом познания предметов вообще — в меру возможностей такого априорного познания. Только она стремится не просто к знанию определенных объектов, но желает быть «знанием о знании». Этим объясняется то, что Кант, достигнув высоты такого «трансцендентального» подхода, стремился постоянно на этой высоте оставаться. Там, где он спрашивает о «форме» теоретического познания, Кант полагает, что он способен адекватно уловить ее и дать ясное ее описание лишь потому, что ему виден истинный ТЕЛОС познания, его цель и его завершение. Только в соотношении с этой целью логическая структура знания предстает без случайных примесей, в своей необходимости и чистоте. Поиски смысла теоретического «логоса» где-либо помимо характерной для него завершенности, присущей ему определенности и точности казались ему поэтому понижением уровня философского исследования, который был с таким трудом достигнут. Подобная точность, чистое и совершенное самоосуществление теоретической формы были достигнуты, по Канту, математикой и математическим естествознанием. Поэтому исследование должно было обратиться прежде всего на них и на них оно должно постоянно ориентироваться. Все эмпирическое, пока оно не определяется посредством математической понятийной формы, чистыми созерцаниями пространства и времени, понятиями числа, экстенсивной и интенсивной величины, относятся тем самым не к форме познания, но остаются ее веществом, простой «материей». Не является ли такое обозначение материи чувственного опыта только *относительным*, не скрывает ли она в себе некие «конкретные» формации — эта проблема не ставилась, по крайней мере, в начале кантовского исследования. Ощущение выступает здесь как просто «данное», а вопрос заключается лишь в том, как эта данность может войти в априорные формы чувственности и рассудка, смысл и значимость которых не проистекают из ощущений и на них не опираются. Когда мы спрашиваем о «первоисточке» ощущений, то получаем поначалу загадочный ответ. Кажется, что этот первоисточник нельзя понять иначе, чем как нечто уходящее в непоз-

15

наваемое, объясняемое «аффицированием» нашей души со стороны «вещи в себе». Неразрешимые диалектические трудности, с которыми столкнулось такое объяснение, заявили о себе в истории кантовской философии и при развитии ее последователями Канта<sup>2</sup>. Эти трудности свидетельствуют о том, что Кант здесь не столько решал проблему, сколько от нее избавлялся. Чисто исторически такой обрыв обсуждения понятен и даже необходим: только так Кант мог освободить себе путь для всего того, что было им в дальнейшем достигнуто. Но после того как этот путь был единожды проложен, теоретическая рефлексия должна была вернуться к исходному пункту и вновь задаться вопросом о выходе из дуалистического противопоставления «простого» вещества и «чистой» формы.

Это движение мысли обнаруживается и прослеживается не только по послекантовским системам, но в значительной мере уже по внутреннему развитию самого учения Канта. Для того чтобы его увидеть, нам даже нет необходимости дожидаться «Критики способности суждения». Движение кантовской мысли ощутимо в том, как он вновь и вновь возвращается к первоначально выдвинутому дуализму вещества и формы, как им постепенно изменяется и углубляется *смысл* этого противопоставления. «Материя ощущений» поначалу означала для критической теории познания лишь нечто наличное, прочный субстрат, с которым работают формирующие силы духа, но который они не изменяют и в сущность которого они не способны проникнуть. Он сохраняется как непроницаемый остаток познания. Однако уже аналитика чистого рассудка делает здесь следующий шаг. Она включает в себя, помимо проблемы «объективной» дедукции категорий, проблему «субъективной» дедукции — оба эти направления дополняют и требуют друг друга. Первая применяется, в основном, к форме познания предмета в математическом естествознании, когда стремится установить аксиомы, через посредство которых «рапсодия» восприятий становится

прочным единством, системой опытного познания. Субъективная дедукция обращена, скорее, к условиям и особенностям самого *сознания восприятия*. Ее результат состоит в том, что так называемый мир восприятий далек от того, чтобы быть бесформенной массой впечатлений, но уже включает в себя некие фундаментальные и первоначальные формы «синтеза». Без них, без синтезов аппергензии, репродукции и рекогниции, у нас не было бы ни воспринимающего, ни мыслящего «Я», равно как не было бы и чисто мыслимого, и эмпирически воспринимаемого «предмета». В начале «Критики чистого разума» чувственность и рассудок различались как два ствола человеческого познания, растущие тем не менее из одного общего, но неизвестного нам корня. Здесь противоположность этих двух способностей (равно как и их общность) понимается, кажется, еще целиком в реалистическом смысле: чувственность и рассудок принадлежат различным *слоям* существования, хотя каким-то далее необъяснимым и неопределимым образом коренятся в первоначальном слое всякого бытия, предшествующего всем эмпирическим разделениям. Однако аналитика чистого рассудка рассматривает отношение между ними с абсолютно иной точки зрения и находит точку соединения чувственности и рассудка (как и точку их разделения) в совсем другом ме-

16

сте. Их единство обнаруживается теперь не в неведомом основании всех вещей, но в лоне самого познания. Если это единство вообще нам доступно, его нужно понять не столько в сущности абсолютного бытия, сколько в первоначальной функции теоретического знания. Обозначив эту функцию как «синтетическое единство апперцепции», Кант сделал ее тем самым высшей точкой, к которой прикрепляются всякое употребление рассудка, даже вся логика, а вслед за ней и трансцендентальная философия. Этот «высший пункт», этот фокус духовной деятельности является одним и тем же для всех духовных «способностей», а тем самым и для «рассудка», и для «чувственности». «Я мыслю», как выражение чистой апперцепции, должно сопровождать все мои представления: «Ведь если бы мне представилось нечто, что вообще нельзя помыслить, то это означало бы: такое представление либо невозможно, либо оно для меня не существует». Этим выдвигается всеобщее условие, значимое как для чувственного, так и для чисто интеллектуального представления. В трансцендентальной апперцепции обнаруживается «радикальная способность всякого нашего познания», с которой они равным образом соотносятся и в которой они неразрывно соединяются. Из этого следует, что невозможно изолированное «только чувственное» сознание, т. е. сознание, происходящее без определения со стороны всех теоретических *функций значения* и предшествующее им как некое самостоятельно данное. Трансцендентальное единство апперцепции никоим образом не ограничивается логикой научного мышления. Оно является условием именно такого мышления, условием полагания и определения его предмета, но оно также является условием «всякого возможного восприятия». Если восприятие вообще что-нибудь «означает», оно есть восприятие *чего-нибудь* и восприятие *для* «Я», а тем самым оно должно обладать определенной теоретической значимостью. Особой задачей критики познания становится теперь обнаружение именно тех черт, что задают форму сознания восприятия как таковую. Тем самым преодолевается схематичное противопоставление «суждения восприятия» и «суждения опыта», которое мы находим в «Пролегоменах» (не столько из-за логики системы, сколько из-за логики изложения). Соединение чувственных восприятий или представлений в *одном* сознании, как и его отнесенность к *одному* предмету, никогда не являются делом одной лишь чувственной рецептивности, но в основании данного соединения всегда лежит «акт спонтанности». Наряду со спонтанностью чистого рассудка, логико-научного мышления и конструирования, имеется также спонтанность чистого воображения. Оно также никоим образом не репродуктивно, но изначально продуктивно. Теперь прямой путь ведет нас от простого «аффицирования» чувств, лежавшего в истоке «Критики чистого разума», к формам чистого созерцания, к продуктивной способности воображения, а затем к тому единству действия, в котором выражается суждение чистого рассудка. Чувственность, созерцание и рассудок не являются простой последовательностью *фаз* познания, постигаемой как их следование друг за другом, но они соединяются вместе именно как конститутивные *моменты* познания.

Только теперь отношение «материи» и «формы» познания получает выражение, соответствующее новому воззрению Канта, его «коперников-

17

ской революции». Обе они уже не являются абсолютными *потенциями бытия*, но служат для обозначения определенных *различий значения* и *структур значения*. «Вещество» ощущения поначалу казалось теоретико-познавательным аналогом *πρώτη ὕλη* Аристотеля. Подобно первоматерии последнего, оно рассматривалось как неопределенное до всякого определения, а вся определенность сообщалась ему формой, которая должна была прийти извне и отпечататься в этой материи. Ситуация меняется после того, как Кант полностью развивает идею своей «трансцендентальной топике», в рамках которой противоположности «вещества» и «формы» приписывается четко обозначенное место. Из первоопределений бытия, онтических сущностей, они становятся теперь чистыми *рефлексивными понятиями*, рассматриваемыми в разделе «Амфиболии понятий рефлексии» как согласие и оппозиция, наряду с тождеством и различием. Они уже не являются двумя полюсами бытия, противостоящими друг другу в неснимаемой реальной оппозиции, но являются членами методической оппозиции, выступающей одновременно в качестве методического коррелята. Отныне уже не будет внутренне противоречивым, но

делается даже необходимым, что обозначаемое в одной перспективе как «материя» познания в другой признается чем-то оформленным или даже содержащим в себе форму. Методическая релятивизация этой противоположности имеет своим следствием то, что значение обоих противочленов изменяется в зависимости от системы координат. Применительно к проблеме восприятия это ведет к тому, что при отличии мира донаучного сознания от конструктивных определений научного познания мы можем рассматривать восприятие как относительно простое и «непосредственное». По отношению к этим конструктивным определениям оно может выступать как просто данное, как «пред-данность». Но это не лишает нас возможности и не снимает с нас обязанности признавать его чем-то целиком опосредованным и обусловленным в другом проблемном контексте. Это указывает лишь на то, что анализ теоретической «формы» познания не сводится к одному слою и в нем не помещается, но он всегда должен учитывать всю совокупность моментов, образующих познание. Ибо не только область научных, «абстрактных» понятий, но уже «обыденный» опыт пронизан теоретическими толкованиями и значениями. Желая обнаружить структуру предметного познания, трансцендентальная критика не должна ограничиваться интеллектуальной «сублимацией» опыта, надстройкой теоретической науки, но должна научиться понимать фундамент, мир «чувственного» восприятия, как специфически определенную и специфически расчлененную систему, как духовный космос *sui generis*.

Как мы видели, «Критика чистого разума» не упускает из внимания это требование; но *обозначенный* в ней столь четко круг проблем не был всесторонне развит, исходя из заложенных в ней предпосылок. Методическая задача, стоявшая перед «Критикой», с самого начала задала ей иное направление. «Субъективная» дедукция подчинена здесь «объективной»: анализ воспринимающего сознания служит подготовкой, аналогом и королларием решающего вопроса о предпосылках и принципах, на которых базируется *научный* опыт. Этот опыт возможен лишь вместе с необходимым соединением восприятий. Проблему составляет имен-

18

но возможность такого необходимого соединения. Смысловая структура, без которой было бы немислимо и восприятие, рассматривается прежде всего как чистая структура закона. Эта структура предполагает, что отдельные восприятия не изолированы, что они должны образовывать не просто агрегат, но призваны связываться в системе мышления, в «контексте опыта». Вот как формулирует это Кант во втором «постулате эмпирического мышления вообще»: «То, что *связывает* с материальными условиями опыта (ощущения), является *действительным*». Однако эта связь создается в своих формальных особенностях, будучи определяемой общими законами рассудка, чьими разновидностями являются все частные законы природы. Один и тот же чисто интеллектуальный синтез обуславливает и делает возможными, по Канту, и эмпирическое созерцание, и объект математического естествознания; именно это тождество позволяет решить основной вопрос теории познания — о *применимости* чистых математических понятий к чувственным явлениям. Одно и то же действие дает единство и различным представлениям в логическом суждении, и простому синтезу различных представлений в созерцании. Это единство в общем виде называется чистыми понятиями рассудка. Категории, обосновывающие систему математико-физического познания, совпадают с категориями, лежащими в основе нашего «естественного понимания мира». Как кажется, нигде нельзя провести разделительную линию, нигде невозможен принципиальный разрыв — если бы таковой обнаружился, то лишилось бы корней все доказательство, на котором строится трансцендентальная дедукция категорий. Тогда уже нет ответа на вопрос о *quid juris* категорий, о праве на их применение к эмпирически-чувственным явлениям. Это право основывается на том, что всякий синтез — включая и тот, что делает возможным восприятие как объективное восприятие «чего-нибудь», — подчинен чистым понятиям рассудка. «Таким образом, если я, например, превращаю эмпирическое созерцание какого-нибудь дома в восприятие, схватывая многообразное [содержание] этого созерцания, то в основе у меня лежит *необходимое единство* пространства и внешнего чувственного созерцания вообще; я как бы рисую очертания дома сообразно этому синтетическому единству многообразного в пространстве. Но то же самое синтетическое единство, если отвлечься от формы пространства, находится в рассудке и представляет собой категорию синтеза однородного в созерцании вообще, т.е. категорию *количества*, с которой, следовательно, синтез схватывания, т.е. восприятие, должен всецело сообразовываться»<sup>3</sup>. В том же самом смысле рассудком определяется чистое «что» ощущения, его простое качество, а потому его можно в какой-то степени предугадывать: основоположение непрерывности, основоположение интенсивной величины подчиняют *изменения* этого качества определенным условиям и предписывают ему некую форму. Тем самым доказывается, что «синтез схватывания, имеющий эмпирический характер, необходимо должен сообразовываться с синтезом апперцепции, который имеет интеллектуальный характер и содержится в категории совершенно a priori»<sup>4</sup>. «...Если мы связываем с понятием треугольника представление о возможности такой вещи, то это именно потому, что пространство есть формальное априорное условие внеш-

19

него опыта и что образующий синтез, посредством которого мы строим в воображении треугольник, совершенно совпадает с тем синтезом, который мы осуществляем, схватывая явление, чтобы получить из него эмпирическое понятие»<sup>5</sup>. Соответственно мысль об изначально присущей миру восприятий интеллектуальной «форме» со всей силой повсюду проводится Кантом, но данная форма у него в основном

совпадает с формой математического понятия. Эти две формы отличаются друг от друга по отчетливости, но не по сущности и не по структуре. Все теоретическое содержание и значение восприятия исчерпывается условиями математико-физического понятия предмета, понятиями числа и меры. Чтобы быть зафиксированным и сформулированным, восприятие должно пройти через эти всеобщие математические определения. На вопросы «что» и «как» можно получить точный ответ, когда их удастся свести к вопросу «сколько». Все, что отличает одно восприятие от других, можно объективно и теоретически определить только с указанием его места в системе измерений на какой-то шкале величин. Критический анализ сознания восприятия и анализ базисной теоретической системы точных наук приходят к одному и тому же результату: в обоих случаях мы находим их фундамент в том же первоначальном слое интеллекта, в априорных понятиях.

Сколько бы необходимым и законным ни был этот результат в рамках кантовского подхода к проблеме, мы не можем на нем остановиться после того, как мы уже раздвинули эти рамки и попытались поставить тот же «трансцендентальный вопрос» в более широком смысле. Философия символических форм занята не исключительно и даже не в первую очередь чисто научными, точными способами *понятийного* постижения мира, но всеми направлениями *миропонимания*. Она стремится уловить последние во всем их многообразии, в совокупности и во внутренних различиях их проявления. При этом всякий раз оказывается, что понимание мира не есть его простое отображение, повторение данной системы действительности, но оно включает в себя свободную деятельность духа. Не существует истинного понимания мира, не опирающегося на какие-то фундаментальные законы, причем не только рассмотрения, но и уже духовного его *формирования*. Чтобы уловить законы такого формирования, нам следует прежде всего четко отличать друг от друга различные его измерения. Определенные понятия — числа, времени, пространства — образуют некие праформы синтеза, которые неизбежны, если мы вообще хотим соединять «многое» в «единое», различать и подразделять многообразное по каким-то образцам. Но такое разделение, как мы уже видели, не совершается одинаковым образом во всех областях; способ разделения зависит от особого структурного принципа, действующего и господствующего в каждой из этих областей. В особенности это касается языка и мифа с их специфическими «модальностями», придающими общую тональность всем их индивидуальным образованиям<sup>6</sup>. Вместе с этим видением «многомерности» духовного мира значительно усложняется ответ на вопрос об отношении «понятия» и «созерцания». Пока мы оставались в кругу чисто теоретико-познавательных вопросов, занимались исследованием предпосылок и значимости основополагающих понятий на-

20

уки, мы смотрели на чувственные созерцания и восприятия именно с точки зрения этих понятий и считали их предварительной ступенью на пути к понятиям. Созерцание и восприятие были тем зародышем, из которого должны были развиться теоретические формы науки; но при описании этого зародыша мы ненароком вкладывали в него те образования, что должны были впоследствии из него вырасти. Структура воспринимаемого и созерцаемого виделась *sub specie одной* цели — цели научной объективации, теоретического единства, полагаемого понятием «природы». Теперь в кажущейся «рецептивности» созерцания вновь обнаруживается спонтанность рассудка, в силу своих собственных законов являющегося условием чистого познания природы, законосообразности научного опыта и его предмета. Но сколько бы существенным ни было это направление к систематизации «опыта» и к универсальной системе познания природы, оно все же не является *единственной* смысловой интенцией, заложенной в созерцании. Ведь наряду с «формами мышления», в которых реализуется строго научное постижение мира феноменов, имеются формы иной чеканки, обладающие иной смысловой направленностью. Мы видели, как работают такие формы духовного созерцания в случае понятий мифа и языка. В сравнении с понятиями строгой науки понятия языка могут казаться пред-понятиями, предварительными образованиями мышления, тогда как понятия мифа могут вообще казаться псевдопонятиями. Это не препятствует пониманию того, что они наделены совершенно особенным характером и значением. Они также суть модусы духовного «зрения», они также дают жизнь потоку всякий раз схожих феноменов, образующих ряды и собирающихся в прочные формы. Язык живет в мире наименований, звуковых символов, с которыми соединяются определенные значения. Придавая единство и определенность этим наименованиям, язык как бы останавливает, дает относительную стабильность многообразию чувственных переживаний, схватываемых в этом потоке и удерживаемых языком. *Имя* является первым моментом постоянства и длительности, привносимым в многообразие; тождество имени есть предварительная ступень и антиципация тождества логического понятия. Иначе происходит формирование понятия в области мифа: возникающим здесь «объективным» миром, остающимся неизменным в бесконечном многообразии феноменов внешнего и внутреннего восприятия, является мир демонических и божественных сил, Пантеон живых и действующих существ. Однако в обоих случаях мы имеем дело с отношением, обнаруженным нами ранее при анализе теоретического познания. Как и там, нам и здесь трудно различать «вещество» и «форму» как два независимо существующих элемента, которые в дальнейшем мы можем пригнать друг к другу. Такое разделение не удастся и при обращении к первоначальным слоям языка и мифа. Мы нигде не обнаруживаем «голого» ощущения, *materia prima*, способной в дальнейшем воспринять некую форму. Всякий раз мы улавливаем только конкретную определенность, живое многообразие мира восприятий, пронизанное какими-то модусами и формами и им подчиненное. Самый тщательный и точный анализ «первобытного

мышления», лежащего в основе мифа, со всей ясностью недвусмыс-

21

ленно демонстрирует один и тот же результат: это примитивное мышление по-своему также соответствует *восприятию*. Мифологические образы не походят на пестрый покров, наброшенный на эмпирические представления о вещах, сокрытые этим покровом как прочное ядро опыта. Силу этим образованиям дает именно то, что они представляют собой способ созерцания и восприятия действительности, подчиненный иным условиям, чем тот модус постижения действительности, который, следуя эмпирическим законам, ведет к феномену «природы» как целого. Мифологическое восприятие ничего не знает о такой «природе», хотя ему нельзя отказать ни во внутренней логике, ни в связности пространственных и временных моментов, выражающих строго определенный мифологический «смысл». То же самое можно сказать о языке: односторонним и недостаточным было бы прослеживание только влияния языка на мышление, упускающее из виду его роль в организации мира восприятий. Сила языкового формирования заявляет о себе самым ясным образом не столько в организации и артикуляции мира понятий, сколько в самой феноменальной структуре восприятия. Гумбольдт «генетически» определял язык как вечно возобновляющуюся работу духа, делающую артикулированный звук выражением мысли. Но у него нет ни малейших сомнений в том, что эта работа мысли теснейшим образом связана с построением мира созерцания и представления. Тот же самый акт духа, которым человек тклет сеть языка, улавливает его самого в эту сеть; человек общается и живет с созерцаемыми предметами посредством языка<sup>7</sup>. Стоило нам принять такой взгляд, и мы тут же сталкиваемся с целым рядом непроясненных проблем — проблем формы, ничуть не менее важных для философии, чем проблема организации научного знания. Лишь целостный обзор этих проблем показывает нам имманентную динамику духа, выходящую за пределы каждой из «способностей» по отдельности. В этой динамике, в постоянном движении духа, как заметил Гёте, всякое зрение тут же оказывается созерцанием, всякое созерцание — полаганием смысла, всякое полагание смысла — синтезом, так что любой внимательный взгляд на мир является теоретизированием. В следующих ниже исследованиях мы будем пользоваться понятием «теория» во всей его широте, руководствуясь мыслью Гёте, высказанной в предисловии к его работе о цвете. Теория не может и не должна ограничиваться научным познанием мира, не говоря уж об одной логической вершине такого познания. Мы должны искать ее повсюду, где можем застать работу формирования, ведущую к образованию единства «смысла».

## 2

Философия относительно поздно подошла к тем формам, которые таят в себе миф и язык. Почему эти проблемы долгое время обходились стороной, почему философия замирала на их пороге, становится ясно, если учесть особенности философского понятия и исторические условия его возникновения. Философское понятие лишь там выступает во всей силе и чистоте, где оно покидает то видение мира, что находило свое выраже-

22

ние в понятиях языка и мифа, когда эти понятия принципиально преодолеваются. «Логика философии» конституируется именно этим актом преодоления. Чтобы достичь зрелости, философия должна вступить в спор с мирами языка и мифа, она должна им диалектически себя *противопоставить*. Только так философии удалось утвердиться со своими понятиями сущности и истины. Даже там, где, как у Платона, мифом еще мастерски пользуются в качестве выразительного средства, философия должна пребывать вне этой формы, возвышаться над нею. Чистый Логос должен четко и недвусмысленно от нее отличаться. Миф остается в мире становления, а тем самым — в мире видимости, тогда как истина сущего, *ἀλήθεια τῶν ὄντων*, постигается лишь чистым понятием. Философское познание должно сначала вырваться из тисков языка и мифа, оттолкнуться от этих свидетельств человеческой нужды, дабы подняться в чистый эфир мысли.

Сходным с чистой философией путем идет, чтобы понять присущие ему задачи, *научное познание природы*. Для того чтобы отделиться от языка и мифа, ему также нужно пройти через духовный разрыв, мыслительный *krisis*. Акт этого отделения был часом рождения философии, равно как исходным пунктом эмпирического исследования и математического измерения природы. В начальный период греческой философии эти две проблемы еще совпадали. Ионийские натурфилософы обозначались Аристотелем как первые «физиологи» — именно они открыли понятия «фюсис» и «логос». Даже там, где «логос» становится самостоятельным, когда пифагорейцы делают его чисто числовым отношением, а тем самым отделяют от материи чувственного восприятия, «логос» по-прежнему привязан к «фюсис». Число есть основа и источник всякой истины, но истиной число располагает именно потому, что в нем она воплощена, что она проступает в самих чувственных вещах как их гармония, как их мера и порядок. Понятийная «сущность», *οὐσία* и *ἀλήθεια* числа, дана не непосредственно, она должна как бы постепенно извлекаться — словно из некоего чуждого ей мира. Пифагорейское число, число математики и естествознания, открывается только после того, как постепенным движением мысли оно обособляется от мифологически-магического числа. Сходная с этой борьбой с мифологическими понятиями борьба происходила у научного познания природы с понятиями языка. Познание не могло довольствоваться теми подразделениями и соединениями, которые содержались в языке, но должно было заменить их различиями и единствами иного рода, иной интеллектуальной чеканки. Там, где язык удовлетворяется наименованиями, там оно ищет *определения*;

языку достаточно многозначного имени, науке требуется однозначность понятия. С самого начала научного познания оно выдвигает эти требования и совершает тем самым резкий разрыв с картиной мира «обыденного опыта». Разделительная линия отделяет мир научных «предметов» не только от мира слов, но также от мира непосредственного восприятия. Чтобы войти в сферу таких предметов, чтобы постигать природу в ее объективном бытии и объективной определенности, мысль должна оставить позади не только область имен, но также область чувственного ощущения и созерцания. Одной из самых оригинальных и плодотворных черт греческого мышления — редко принима-

23

емой во внимание и по достоинству оцениваемой — было то, что оба указанных свершения были достигнуты *одним* действием. Это стало возможным потому, что с помощью внешне парадоксального и даже странного уравнивания *чувственная* действительность была истолкована как *языковая* действительность, как бытие имени. Там, где обыденный взгляд на мир видит самое надежное и прочное — не подлежащую сомнению *реальность*, там философское видение различает изменение и переход, непостоянство и произвол *наименования*. «Все есть имя, — говорится в поэме Парменида, — что смертные установили, полагаясь на то, что это истина: возникновение и исчезновение, бытие и небытие, перемена места и изменение блестящего цвета». Псевдологос языка отвергается здесь ради чистого мышления, подлинно *философского* логоса — эта борьба кладет начало научному понятию природы. Демокрит прямо следует за Парменидом: в бытии природы, в «фюсис», обнаруживается то, что Парменид относил к чисто мыслительному логическому бытию. Истина природы тоже не лежит прямо перед нашими глазами — ее нужно открыть, если нам удастся отделить мир вещей от мира слов, постоянное и необходимое от случайного и условного. К случайному и условному относятся не только обозначения языка, но и вся область чувственных ощущений. Только по «мнению» существуют сладкое и горькое, цвета и звуки; по истине же существуют только атомы и пустота. Это уравнивание чувственных качеств и знаков языка, сведение действительности этих качеств к действительности имен, не было частным и исторически случайным шагом в возникновении научного познания природы. Не случайно и то, что мы встречаемся с точно таким же уравниванием, когда научное понятие вновь открывается философией и наукой эпохи Возрождения и обосновывается, исходя из иных методических предпосылок. Теперь уже Галилей отличает «объективные» характеристики от «субъективных», «первичные» качества от «вторичных», низводя вторые до простых имен. Все приписываемые нами чувственным телам свойства, все запахи, вкусы и цвета суть лишь слова по поводу предмета нашей мысли. Эти слова обозначают не саму природу предмета, но только его воздействие на наш снабженный органами чувств организм. Имея дело с физическим бытием, мышление должно наделять его такими точными характеристиками, как величина, форма, число; его можно мыслить как единое и многое, большое и малое, наделенной фигурой и той или иной пространственной протяженностью. Но этому бытию не подходят такие характеристики, как красное или белое, горькое или сладкое, хорошо или дурно пахнущее — все эти наименования суть лишь знаки, которыми мы пользуемся для изменчивых состояний бытия, но которые являются внешними и случайными по отношению к самому бытию<sup>8</sup>.

Уже это методическое *начало* научного познания природы в каком-то смысле ясно показывает, каким будет его метод в конце — словно наука никогда не сможет пойти дальше этой цели или в ней усомниться. Ибо если она сделает это, пытаясь преодолеть полученное таким образом понятие объекта, то она, судя по всему, безнадежно погрузится в regressus in infinitum. За всяким истинным и объективным сущим тогда всплывает какое-то другое сущее, и в этом движении теряется

24

единство, служащее прочным «фундаментом» познания. По крайней мере для физика нет никакой нужды предаваться такому движению в бесконечную неопределенность. В какой-то точке ему требуются определенность и окончательность, и он находит их на твердой почве математики. Достигнув этого уровня в движении от мира знаков и кажимостей, он считает себя вправе остановиться. Современный физик также гонит от себя все «теоретико-познавательные» сомнения в окончательности своего понятия действительности. Он находит для действительного ясную и исчерпывающую дефиницию, когда он, вместе с Планком, определяет действительное как *измеримое*. Эта область измеримого существует сама по себе; она сама себя поддерживает и объясняется из себя самой. Объективность математического, прочный фундамент величины и числа не должны более расшатываться, размываться и подрываться рефлексией. Страхом перед подобным подрывом объясняется то, что естествознание сторонится пути «диалектического» мышления; естественным и соразмерным ему направлением мысли является путь от наблюдаемых явлений к принципам, а от последних — к математически выводимым из них следствиям, без дальнейшего обоснования и оправдания этих принципов. Там, где наука оставляет этот путь, она уже не может провести четкую разделительную линию между принципами и объектами. Как объективно *значимые* принципы выступают одновременно как в собственном смысле *действительное*. Наука с самого начала полагает свои определения не иначе, как вещественно воплощенными. В ней господствует методологический «материализм», никак не сводимый к одному лишь понятию материи, но касающийся и других основных физических понятий, прежде всего понятия «энергии». В истории естественнонаучного мышления вновь и вновь заявляет о себе эта тенденция — превращать функциональное в субстанциальное, относительное — в абсолютное, понятия измерения — в понятия вещей.

Однако теоретическое развитие физики последних десятилетий показывает, что и здесь начались

перемены, проявляющие собой, вероятно, мотив, придающий современной физике ее *методический* облик. Пока в неприкосновенности сохранялась «классическая» система естествознания, система динамики Галилея и Ньютона, служащие ее фундаментом принципы казались базисными законами самой природы. Понятия пространства и времени, массы и силы, действия и противодействия, определенные Ньютоном, казались постоянной оснасткой любой физической реальности. Сегодня имманентное развитие естественнонаучного познания все больше лишает почвы это воззрение. На место единственной и жесткой системы природы приходят более открытые и подвижные системы. Глубокие изменения претерпело понятие субстанции, а физика материальных масс стала физикой поля. Все это критическое самоосмысление физического познания показывает, что оно вступило на новый путь. Стоит обратить внимание на то, что *один и тот же* мыслитель содержательно подготовил своими открытиями новую «электродинамическую картину мира» и был основоположником «революции способа мышления» в рамках физической теории. Генрих Герц был тем современным мыслителем, который в «Принципах механики» (1894) совершил решительный переход от «теории отражения» в

25

физическом познании к чистой «символической теории». Базисные понятия естествознания предстают теперь не как копии и отображения непосредственно данных вещей; они становятся конструктивными проектами физического мышления, теми проектами, чья теоретическая значимость определяется лишь одним условием — с необходимостью выводимые из них следствия должны совпадать с опытом наблюдения<sup>9</sup>. В этом смысле весь мир физических понятий можно определить как чистые «знаки», что и сделал Гельмгольц в своей теории познания. Если сравнить это с теоретико-познавательными основоположениями «классической» теории природы, то очевидной делается их противоположность. Когда Галилей называет чувственные качества «простыми знаками» (*signa prima*), он тем самым отделяет их от объективной картины мира естественных наук. Они имеют характер конвенций, чего-то случайного и произвольного, противоречащего объективной необходимости природы. Познание должно преодолеть и отбросить все чисто знаковое, чтобы подойти к действительному, к подлинно реальному. Теперь разделительная линия между «субъективным» явлением и объективно-предметной действительностью проходит в новом месте и в ином плане. Теперь и ощущение, и математико-физическое понятие уже не притязают на то, что ими открывается бытие вещей в абсолютном смысле. Оба они имеют знаковый характер, они служат «индексами» действительности. Различие между ними состоит лишь в том, что эти указатели различны по своей ценности, по своим теоретическому значению и общезначимости. Тем самым понятие символа стало сердцевинной и фокусом всей физической теории познания. Это особо подчеркнул в своих исследованиях о предмете и структуре физики Дюгем. Для него понятие символа образует подлинную пограничную линию между просто *эмпирией* и строгой физической *теорией*. Эмпирическое познание довольствуется отдельными фактами, полученными чувственным наблюдением, их описанием и классификацией. Но ни одно такое описание конкретных чувственных данных не достигает простейшей формы физического понятия, не говоря уж о форме физического закона. Ибо законы никогда и нигде не были простыми обобщениями воспринимаемых фактов, в которых отдельные явления как бы располагаются на одной линии. Каждый закон, в сравнении с непосредственным восприятием, включает *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* — переход к новой *форме* рассмотрения. Он осуществляет указанный переход, поставив на место конкретных данных наблюдения символические представления, призванные соответствовать этим данным на основе определенных теоретических предпосылок, принимаемых наблюдателем за истинное и значимое. Любое физическое *суждение* с необходимостью движется по этому кругу: оно никогда не является простой констатацией многообразия наблюдаемых единичных фактов, но в нем выражается отношение между абстрактными символическими понятиями. *Значение* этих понятий обнаруживается не в непосредственности ощущений, мы приходим к нему путем в высшей степени сложного процесса интеллектуального истолкования; именно этот процесс интерпретации составляет сущность физической теории. Между миром фактов и миром физических понятий всегда имеется зазор, *hiatus*. Нет никакого смысла говорить о

26

тождестве или сходстве содержаний этих двух миров. Скорее, мы имеем дело с несоизмеримостью доступного наблюдению «практического» факта и *теоретического* факта, т.е. формулы, с чьей помощью физик *высказывает* свое наблюдение. Между ними помещается вся та крайне сложная работа мысли, благодаря которой на место рассказа о конкретных процессах и событиях становится суждение, обладающее чисто абстрактным значением и вообще не формулируемое без применения определенных символов<sup>10</sup>. Конечно, это не означает того, что современная физика, в противоположность классической, оставила притязания на реальность физических понятий; но она иначе их *определяет*, она должна более сложным образом их *передать*. Признание символического характера этих понятий не лишает их объективной значимости; скорее именно оно придает им эту значимость и дает им теоретическое обоснование. Здесь открывается множество новых проблем, решение которых мы пока отложим<sup>11</sup>. Для нашего введения достаточно было поставить этот вопрос и показать его систематическое место в рамках целостности нашего исследования.

## 3

Тут может возникнуть возражение: этот анализ неизбежно упускает поставленную цель, поскольку она лежит в стороне от указанного нами пути. Когда мы задавали вопрос, способно ли мышление проникнуть сквозь слой чисто символического и знакового, чтобы за ним найти «непосредственную» действительность без покровов, то с самого начала было ясно, что эта цель не достижима на пути «внешнего» опыта. Познание *мира вещей* привязано к определенным теоретическим предпосылкам и условиям, а тем самым процесс *объективации*, прогрессивно осуществляемый в познании природы, всегда выступает как процесс логического *опосредования*. Это не подлежит серьезному сомнению, что бы ни утверждалось критическим анализом в области современной физики. Тогда еще более необходимым становится изменение направления исследования. Подлинно «непосредственное» мы должны искать не во внешних вещах, а в себе самих. Не природа как совокупность *предметов* в пространстве и времени, а наше собственное «Я»; не мир объектов, но мир нашего существования, переживаемая действительность подводит нас к порогу этой непосредственности. Поэтому мы должны не отдавать руководство внешнему опыту, но следовать за «внутренним» опытом, если мы хотим узреть саму действительность без всяких примешивающихся посредников. Поистине простое, последний элемент всякой действительности, никогда не обнаруживается в вещах; его можно найти лишь в нашем сознании. Разве анализ *сознания* не ведет нас к последнему и изначальному, не подлежащему дальнейшему разложению и в таком не нуждающемся? Разве в нем мы не находим ясное и несомненное первоначало всякой реальности?

Вместе с этим вопросом мы подходим к точке непосредственного соприкосновения метафизики и психологии, в которой они, по-видимому, едва различимы друг от друга. В истории философии процесс такого слияния отчетливее всего проступает у Беркли. Его «Трактат о принципах

27

человеческого знания» начинается с критики языка, затем расширяющейся до критики всего чисто понятийного, любого «абстрактного» мышления. Абстрагирование отвергается, поскольку чем больше мы ему предаемся, тем больше нам грозит заточение в круг одного лишь опосредованного. Поэтому абстрагирование никогда не станет органом метафизики, ибо метафизическое познание хочет быть учением о непосредственном. Мы не достигаем его, пока заняты изучением природы, подведением ее явлений под законы, выражением самих этих законов на формальном языке математики. Скорее, мы придем к непосредственному, если отбросим магию понятийных формул и увидим мир внутреннего восприятия, как он дан нам до всех искусственных абстрактных построений. Чистый опыт, являющийся единственным источником и единственным ядром нашего познания действительности, следует искать в простоте первичных восприятий, незатронутых теоретическими умствованиями. Бытие перцепции есть единственная достоверная и целиком непроблематичная данность всякого познания. В сравнении с теорией познания, на которую опирается классическое естествознание, мы имеем здесь дело с полным переворотом, с переоценкой всех ценностей. Естествознание должно было свести ощущения к субъективной «видимости», даже к простым именам, чтобы утвердить реальность своих объектов. Здесь выдвинут противоположный тезис: вся реальность заключается в ощущениях, а простым именем стала материя. Именно естественнонаучное понятие материи служит для Беркли образцом слабости и ничтожности «абстрактного» образования понятий. «Материя» не дана ни в одном из единичных восприятий; ее нельзя ни увидеть, ни почувствовать; если мы вернемся к основному ее значению, то не останется ничего, кроме «общей идеи», каковая, подобно всем общим идеям, не обладает первообразом вещей, но сводится к общности наименования. В лучшем случае, понятие материи есть неопределенное и шаткое номинальное определение действительности, тогда как реальное определение можно найти только в области чувственного ощущения в его индивидуальном так-бытии со всем индивидуальным разнообразием. Критика языка вновь делается основой критики познания. Беркли различает *двойную форму языка*, чтобы показать специфику значимости нашего познания. Формой языка у него становится само восприятие, вся совокупность чувственных феноменов. Но в ней мы имеем дело не с конвенциональным языком слов и знаков; здесь мы стоим перед тем первоначальным языком, коим метафизическая первая сущность, Бог, говорит с человеком<sup>12</sup>. Схоластическая логика и послушно за ней следовавшая наука отвернулись от этого начала всякой истины и всякой действительности. Они заменили интуитивный язык чувств на дискурсивный язык общих понятий. Лишь сокрушив все ими построенное, мы вновь можем надеяться на то, что уловим и поймем бытие в изначальности и конкретности первых его элементов.

«Внутренний» опыт в учении Беркли призывается для борьбы с «внешним», психология — для борьбы с физикой. Эта борьба проходит сквозь всю его философию, что особенно заметно по решительной полемике с основоположениями ньютоновской математики и теории движения. В физике XIX в., если сравнить ее с этими основоположениями, произош-

28

ла любопытная смена фронта борьбы. Теория познания Беркли, содержащая в себе самую резкую полемику метафизики против математической физики, выдвигается теперь в область самой физики. Обоснование физики и ревизия ее принципов идут по пути именно этой теории познания. *Логика* предметного познания, развивавшаяся в теснейшей связи с классической системой физики и достигшая своей вершины в системе кантовской трансцендентальной философии, кажется, окончательно отдана во

власть психологии, причем последняя строится строго сенсуалистически, как чистая «психология элементов». Этот поворот в теории познания XIX в. был осуществлен в работе «Анализ ощущений» Маха. Он выразительно показывает, что истинное методологическое основание его учения снимает все произвольные разделения, ранее разводившие по разные стороны «внутреннее» и «внешнее», психологию и физику. Он выдвинул учение о принципах, стремившееся уловить их в непосредственном единстве, что отменяло необходимость перестраивать весь наш понятийный аппарат при переходе из одной области в другую. Он нашел это целостное единство в том, что — при всем кажущемся различии по форме — миры физического и психического тем не менее сотканы из одного и того же материала. Стоит нам к нему вернуться, стоит довести анализ до конца, до последних элементов, и сразу же отпадает искусственная разделительная стена, построенная нами между «внутренним» и «внешним». Вместе с возвращением к изначальной слою чувственного ощущения и его чистому существованию мы оставляем позади все опосредованное, а тем самым всю двусмысленность и многосмысленность значений, с чьей помощью абстрактный язык понятий воспринимает бытие. Перед лицом цвета и звука, вкуса и запаха вопрос об их принадлежности внутренней или внешней действительности утрачивает всякий смысл и всякое оправдание. Состояние, в котором укоренено всякое существование, не может мыслиться принадлежащим к одному роду сущего, в одиночку в себе все содержащему. Так с чисто позитивистской точки зрения решаются все задачи метафизики: притязания метафизического толкования и объяснения мира уступают место чистому его описанию. Для Маха, как физика, психолога и теоретика познания, нет сомнений в том, что такое описание достигает своей цели, когда на место физических или психических «предметов» ставятся чистые комплексы элементов в их более или менее прочной увязанности. Однако дальнейшее развитие как физики, так и психологии никоим образом не подкрепляло эту убежденность. В физике достаточно вспомнить о решительном сопротивлении теории познания Маха ученых уровня Планка, видевшего в этой теории не столько обоснование, сколько полное уничтожение подлинно физического понятия предмета. Пожалуй, еще резче и отчетливее обозначился отход от маховского учения об элементах в результате развития *психологии*. Пока мы воздержимся от рассмотрения этого развития, но зададим учению Маха всего *один* вопрос, возникающий всякий раз, когда «материю» познания хотят определить как существующую вне и независимо от любой формы. Если любой факт, включая в том числе и, — вспомним слова Гёте, — простейшее ощущение, признается наивысшим, то все фактическое уже есть теория. Даже первое *применение учения* Маха возможно лишь при условии, что мы принимаем

29

фундаментальную его предпосылку, а именно, что содержание психических образований связано с простейшими элементами и целиком из них выводимо. Стоит нам поинтересоваться происхождением и обоснованием этой предпосылки Маха, и мы с удивлением обнаруживаем, что сама она никак не выводится из непосредственного психологического опыта, но следует из того, как Мах понимает ценность и смысл научного метода. Несомненно то, что опыт психических образований никоим образом не является суммой элементарных ощущений, но предстает в качестве опыта неразложимых целостностей, понимаем ли мы их как «сложные качества» или как «гештальты». Отчасти это признавал и сам Мах, по крайней мере с тех пор, как понятие и проблема «гештальта» вошли в новую психологию. Но он продолжал держаться того, что без возврата к элементам, первоначальным данным чувственного переживания, нет знания о психическом. Ведь любое знание заключается не в простом *обладании* целостным, но в его *построении* из относительно простых составляющих; знание конституируется в процессе анализа и синтеза, разделения и нового соединения. Если посмотреть на источник этих воззрений Маха, то мы видим, что тут говорит не столько психолог-эмпирик, сколько *физик* — здесь мы явно имеем дело с классическим учением Галилея о «компаративном» и «резольвентном» методах как двух необходимых моментах всякого познания. Но в области психологии Мах не подверг эту предпосылку столь же резкой критике, какую он требовал для нее в области физики. Он лишает элементы физики всякого права на то, чтобы считаться выражением непосредственной действительности. Они выступают у него даже как вспомогательные понятия, как продукты «экономии мысли», которые неизбежны при описании природных процессов, но которые не должны считаться данными нам содержаниями самой природы. Но при всем скепсисе по поводу реальности атомов, Мах сохраняет веру в реальность психических элементов. Здесь очевидна ограниченность и даже парадоксальность его теоретико-познавательного подхода. Ведь следовало бы предположить, что «простота» ощущения должна трактоваться сходно с «простотой» атома; более того, понятия, призванные описывать непосредственную действительность переживания, нужно применять с еще большей осторожностью, чем понятия, представляющие физический мир вещей. Но у Маха происходит обратное: он неустанно сражается с гипостазированием понятия атома и заходит в указанной борьбе так далеко, что нередко недооценивает ценность этого понятия и его выдающееся значение для любой «объективной» науки о природе. Однако гипостазированию понятия ощущения Мах нигде всерьез не возражает, хотя очевидно, что в рамках чистого опыта, в среде самих психических процессов, простое ощущение вообще не встречается как нечто реальное. Понятие простого ощущения также нет нужды лишать всякой теоретической ценности (как это делают многие современные психологи); но очевидно то, что это понятие является выражением не факта, но теоретического предположения. Оно никак не представляет собой чего-то непосредственно данного, но задается на основании уже имеющихся ранее и вполне определенных конструктивных понятий. Когда новейшая психология обрушилась с резкой критикой на эти наличные

понятия, она отнесла

30

предполагаемую фактичность чувственных элементов к теоретическим предрассудкам. «Непосредственное» в ощущении «простой» материи вновь оказалось внутренне противоречивым: целостность психических образований не разлагается таким образом, что наряду с целостной формой и помимо нее оказывается еще и аморфное нечто — ее субстрат. Если бы нам удалось выделить такой субстрат, то самый акт данного выделения, такой его изоляции имел бы значение только как момент расчлененного чувственного мира; утрата этого значения означала бы утрату самой «психической» реальности.

Сколько мало «позитивистская» теория познания является «позитивной» в выражении своеобразия «психического», видно и еще в одном пункте. Мах нисколько не сомневается ни в фактичности самих простых ощущений, ни в том, что в элементарном содержании сознания можно четко разграничить сенсорные области. Это разграничение причисляется им к непосредственному содержанию «естественного понятия мира». Поскольку мир дан нам в непосредственных ощущениях, то он в самой этой данности распадается для нас на многообразие чувственных впечатлений. Помимо того что этот мир есть «что», этот мир есть еще и «как» — он несомненно дан нам в цветах и звуках, вкусах и запахах, в ощущениях тепла, напряжении мускулов и т.д. Но в действительности феномен восприятия, если брать его в изначальной чистоте и непосредственности, не дает нам такого разложения. Восприятие дано нам как неразличенное целое, как целостное переживание, которое, конечно, каким-то образом дифференцировано, однако это расчленение никак не содержит в себе обособленных чувственных элементов. Такое разграничение происходит лишь тогда, когда восприятие предстает уже не в своем простом содержании, но рассматривается с определенной интеллектуальной точки зрения и соответствующим образом оценивается. Только там, где мы спрашиваем не «что», а «почему», нам нужно различать в нем относительно независимые сенсорные области. Такое подразделение принадлежит не простому «сырому материалу» перцептивного сознания, но уже включает в себя момент рефлексии, *каузального анализа*. Когда мы смотрим на восприятие с точки зрения его происхождения, условий его возникновения, то оно разлагается — в зависимости от разнообразия этих условий — на различные сферы. Тогда каждому особому *органу* восприятия приписывается самостоятельный мир воспринимаемых содержаний. Глазу принадлежит мир цветов, уху — мир звуков, осязанию — мир гладкого и шероховатого, холодного и теплого и т.д. Нас не должно обманывать то, что этот анализ начинается не с момента возникновения науки в строгом смысле слова, но принадлежит еще донаучной картине мира — это не отменяет *теоретического* характера этой картины. Не только предметный мир физики, но уже мир вещей донаучного опыта пронизан рефлексией, прежде всего мотивами каузального истолкования феноменов. Уже здесь происходит едва заметное преобразование, ставящее *генетическую* перспективу на место чисто феноменальной: реальное или предполагаемое различие по *источнику* прямо входит в *структуру* восприятия. Эмпирическое различие условий возникновения восприятий рассматривается как их «естественный», даже как единственный, принцип их классификации. Фи-

31

лософская критика, которая не может просто принять «естественную картину мира», но задающая вопрос об «условиях ее возможности», имеет все основания усомниться в этом принципе или, по крайней мере, в его уникальности и самоочевидности. Это сомнение не означает того, что критика *оспаривает* значимость этой картины; скорее, она признает ее не абсолютной, а специфической и относительной, не просто передающей содержание действительности, но выступающей как определенное ее *истолкование*. Позитивизм и в данном случае недооценивает чистую энергию, активность и спонтанность формы, поскольку для него различие по форме оказывается различием по содержанию, то есть различием состояний и материалов эмпирически данного. Но чем с большей силой выдвигается требование чистого *описания*, тем сильнее и необходимость четко различать сферы «описания» и «объяснения». Дескрипция преднайденного должна исключать всякую тенденцию каузального объяснения мира; объяснение должно обосновываться и «дедуцироваться» из описания. Резкое разделение «данного» и «мыслимого» со времен Юма является результатом и требованием эмпиризма. Юм показал, что «идея» причинности не содержится в самих чувственных впечатлениях, но привносится каким-то опосредующим выводом. Однако позитивистская теория познания нередко забывает о том, что данный результат можно использовать и в противоположном направлении: к представлению чисто фактического перцептивного сознания не должно примешиваться ничего из того, что имеет своим последним источником каузального мышления. Смешение дескриптивных и генетических точек зрения означает в таком случае преступление против духа самого эмпирического метода. Но такое смешение неизбежно там, где к феноменологии восприятия добавляют факты из области *физиологии* органов чувств, да еще делают их подлинным способом подразделения восприятий, их *fundamentum divisionis*. Не избежало этой участи и учение об элементах Маха, а потому оно приобрело совсем иной методический характер, чем это казалось по первым его наброскам. Первоначальным намерением было своего рода разрыхление предмета объективирующей науки, в особенности понятия «материи». Материя уже не должна была считаться каким-то субстанциальным нечто, но пониматься как комплекс простых чувственных впечатлений и определяться как простая их совокупность. Догматический «материализм» физиков должен был корректироваться со стороны психологии и преодолеваться с ее

помощью. Так, на место физически «простого» должно было стать психически «простое», на место атомов — ощущения. Но при более строгом анализе такое первенство психического по отношению к физическому, сознания по отношению к бытию оказалось лишь видимостью превосходства. Решающим является не то, как мы обозначаем содержание, *материал*, из которого соткана действительность, называйся она «материей» или «ощущением». Существенно то, в каком направлении движется целостная интерпретация действительности, как понимается ее «форма», какие категории предполагаются первыми и последними в таком толковании. И тут оказывается, что категориальная оснастка теории познания Маха, при всех частных модификациях, есть не что иное, как аппарат объективного и объективирующего естествознания. Мах

32

хотел найти общее основание предметов психологии и физики. Обе они должны были рассматриваться не по отдельности, но выводиться из одного и того же корня. На этом пути должно было осуществляться живое взаимодействие «внутреннего» и «внешнего» опыта, оплодотворение физики психологией. В действительности при первом же применении маховской психологии, сразу же стало заметно, почему эта цель оказалась недостижимой. Именно в своей концепции простых ощущений Мах остался физиологом и физиком. Ощущения берутся им не как чистая актуальность, не как процесс, но с самого начала понимаются как субстанция, овеществляются как универсальный «материал мира». Вещь, называемая Махом простым ощущением, должна образовывать субстрат как физического, так и психического бытия; но если принимать всерьез это его положение, то оно показывает, что тем самым он не видит *формы* обоих родов «действительности» и, по существу, ее отрицает. Такое отрицание становится еще заметнее, когда мы прослеживаем исторические корни того, как ставится эта проблема современным эмпиризмом. *Гоббс* заявлял, что восприятие составляет истинную фундаментальную проблему философии; ведь из всех феноменов само *fainestai*, а из всех явлений — сам факт, что нечто вообще явлено, есть самое чудесное и первоначальное<sup>13</sup>. Но при толковании этого первоначального феномена он тут же и с полным сознанием возвращается к категориям физики. Он выдвигает принцип, согласно которому психология может возвыситься до философского познания лишь тем, что она в своих основоположениях и подходах подражает физике. Ведь всякое философское познание есть познание причин, а причину какой-либо вещи мы *понимаем* не иначе, как видением того, как она *возникла* перед нашими глазами, конструируемая нами из простейших составных частей. Обосновывая этот тезис, Гоббс явно пользуется формой, позаимствованной из галилеевской науки о природе. Но теперь последняя не ограничивается какой-то частной областью знания, но проводится через всю область познаваемого — она столь же хороша для психологии, как и для физики, для права или учения о государстве — как для логики и математики. Всякое мышление для него сводится к исчислению, к сложению и вычитанию. Но тут следует четко отличать чистые *понятия*, являющиеся лишь метками при счете, от того, к чему они относятся, от содержания, к которому обращено исчисление, стремящееся это содержание уловить и определить. У понятия нет иной функции, кроме простого указателя действительного. Гоббс заходит здесь столь далеко, что понятие вообще не отличается им от слова, — у понятия нет никакого «реального» значения помимо и сверх «номинального». Но за этим миром простых знаков стоит мир *обозначаемого*, а таковым может быть только мир *тел*. Тут по видимости феноменологический подход, имеющий своим исходным пунктом «само являющееся», превращается в свою прямую противоположность — в тезис об абсолютной действительности «материи» как единственно познаваемой и единственно реальной. Наследники Гоббса — эмпиристы оспаривали этот материализм по теоретико-познавательным или метафизическим основаниям, но и у них он — с чисто *методической* точки зрения — не был преодолен. Ибо психология у них также остается натуралистической: учение о восприятии

33

должно разлагать феномен восприятия на составные части, чтобы вообще его описывать, а эти составные части мыслятся как самостоятельные вещные элементы. Мы пока не ставим вопроса о том, насколько допустимо такое понятие элемента или психического «атома»; аналогия с физикой была путеводителем, безоговорочно принятым психологией. Почти вся научная психология XVII и XVIII вв. вращалась в этом кругу: от установления «простых» элементов сознания и правил образования неких ассоциативных связей психология ждала открытия сущности психического. Лишь *один* мыслитель сторонился этого, да так, что его поначалу почти не замечали. Этим мыслителем был Гердер, в работе «Об ощущении и познании человеческой души» первым проложивший новый путь. Он опирался на чисто философский принцип лейбнищевского понятия единства сознания как единства апперцепции. Но он обогатил его всеми теми конкретными познаниями и интуициями, которые принадлежали ему самому. Он шел не от учения о природе, не от физики или физиологии, но от вопроса о чувственном содержании *языка*. Его оригинальность и гениальность проявились в том, что он не пытался втиснуть язык в имеющиеся психологические категории, но стал искать для живой и конкретной реальности языка адекватные духовные категории. Тем самым в феноменологию восприятия вливается иной способ мышления и сразу же доказывает свою жизненность и плодотворность. Поскольку мысль ориентируется теперь не на естествознание, а на философию языка, то в известной мере изменяются предпосылки самого рассмотрения. В познании природы может казаться осмысленным и даже необходимым предпослать знанию целого знание частей, а реальность целого обосновывать этими частями. Но для духовного проникновения в язык и для его рассмотрения такой путь закрыт. Специфически языковой «смысл» есть неделимое единство и неразложимая целостность. Этот смысл не разобрать на отдельные составные части, чтобы собрать его затем из единичных «слов». Скорее,

наоборот, отдельное слово предполагает предложение как целое, и лишь в нем оно доступно интерпретации и пониманию. Если мы с этой точки зрения посмотрим на проблему восприятия, следуя за смысловым единством языка, чтобы по его образцу определить своеобразие чувств, то мы получим совсем иную картину. Мы тут же понимаем, что изолированное «ощущение», как и изолированное слово, есть лишь абстракция. Действительное живое восприятие столь же мало «состоит» из цветов или звуков, вкусов или запахов, как предложение из слов, слово из слогов, а слог из букв. Исходя из этого, Гердер как философ языка отвергает и сносит те барьеры, которые были воздвигнуты аналитической психологией его времени между отдельными «чувственными областями». Как мог бы звук речи обозначать и представлять все эти области, если бы действительно существовала эта изначальная чуждость между ними по содержанию — между миром звуков и содержаниями прочих чувств? Не будет ли в таком случае каждая экспрессия языка непостижимым и непропорциональным скачком, неким странным *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*? Гердер решает эту загадку, оспаривая теоретический фундамент обычных для психологии классификаций. «Как могут сочетаться увиденное и услышанное, цвет и слово, запах и звук?» — спрашивает Гердер. От-

34

вет на этот вопрос звучит так: подобное сочетание нужно искать не в предмете, но в противоположном направлении — не в «вещах» внешнего мира, но в «Я», в субъекте восприятия. При объективном рассмотрении данные различных органов чувств могут казаться сколь угодно различными. «Но что представляют собой эти свойства предметов? Они суть чувственные ощущения *в нас*, а потому разве все они не стекаются в одно? Мыслящий *sensirium commune*, затрагиваемый с разных сторон, — в этом следует искать объяснение». Для обозначения этих единства и целостности чувственного сознания, которые должны мыслиться как предшествующие разделению на различные сенсорные сферы — миры видимого, слышимого, осязаемого, — Гердер возвращается к термину «чувство». Чувством мы улавливаем все различия и лишь потом начинаем подразделять ощущения по классам. Но тут они еще не являются застывшими данностями, мы схватываем их *in statu nascendi*. Здесь господствуют еще не упрочившиеся различия, но чистая динамика сознания, то кипение, то переплетение, что таит в себе возможность всех будущих образований. «В основе всех ощущений лежит чувство, придающее самым различным ощущениям такую внутреннюю, мощную, невыразимую связь, что из нее происходят разнообразнейшие явления. Мне знаком не один пример того, как у иных лиц, возможно, под влиянием детских впечатлений, со звуком вдруг связывается цвет, к одному явлению неожиданно примешивается совершенно иное темное чувство, родство или сходство которых никак не может установить медлительный разум. Ибо как нам сравнивать звук и цвет, явление и чувство? Между тем, у нас есть множество таких соединений различнейших ощущений... Если бы мы умели удерживать вереницу наших мыслей и для каждого звена этой цепочки могли бы найти связи, то какие странные и чудесные аналогии самых различных чувств явились бы нам — а ведь именно так устроена наша душа... В чувственных творениях, одновременно ощущаемых разными органами чувств, такое соединение оказывается неизбежным; разве все эти органы чувств не являются лишь способами представления, принадлежащими одной позитивной силе души? ... Мы с большим трудом учимся подразделять эту силу для практических надобностей, но на какой-то глубине все они продолжают действовать совместно. Все расчленения человеческих ощущений, проделанные Бюффеном, Кондильяком и Боннэ, суть абстракции: философ должен оставить одну нить ощущений, чтобы взяться за другую, но в природе все эти нити составляют единую ткань!»<sup>14</sup>.

Эти суждения Гердера могут показаться *αρεῖσι*, простыми догадками, если соотнести их с нашей основной темой. Тем не менее с ними мы подходим к поворотной точке в развитии не только психологии, но и всей истории духа. Так начинается продолжающаяся донныне борьба, методологически преобразившая новую и новейшую психологию, — борьба между психологией, ориентирующейся на методы естествознания и во всем пытающейся им подражать, и психологией, стремящейся обосновать себя в качестве науки о духе. Гердер не был психологом-эмпириком, но он руководствовался общей интуицией жизни духа, которую он желал вывести — во всем богатстве и всей полноте конкретных проявлений — из общего корня «человечности». Этому единству, счи-

35

тал Гердер, угрожают абстракции психологов-аналитиков. Так психология вступает в период «бури и натиска», где натиск идет со стороны жизненного уловления целого на позиции «*encheiresis naturae*», ухватывающего только части. Гердер искал не предметного единства природы, конституируемого методами объективирующей науки, но единства человечности. Он отталкивался здесь от положений *Гаманна*, чьи основные воззрения можно, словами Гёте, свести к одному суждению, согласно которому все предпринимаемое человеком, будь то слово или дело, должно проистекать из общего источника, где все они соединены — «все обособленное дурно». В перспективе «объективного духа» в центре внимания находились проблемы философии языка, эстетики, философии религии, но тем самым психология и феноменология восприятия также получили мощный импульс. К тому же главный тезис Гердера вновь и вновь подтверждался и подкреплялся психологической эмпирией, показывавшей, что резкое обособление сенсорных областей никак не может быть первоначальным состоянием восприятия. Скорее, само это разъединение исчезает, чем дальше мы заходим в «примитивные» образования сознания. Для этой эмпирии было характерно и существенно то, что здесь стираются четкие пограничные линии, проводимые между ощущениями различных органов чувств. Восприятие образует относительно недифференцированное целое,

из которого еще не вышли и не обособились отдельные сенсорные сферы. Современная психология развития доказала это множеством примеров из психологии животных, детской психологии, психологии «первобытных народов». Во всех них зрительные и слуховые ощущения, ощущения запаха и вкуса, еще тесно переплетаются друг с другом, в отличие от нашего «теоретического» взгляда, когда восприятие направлено на ясное установление «качеств» вещей. К тому же эта их связь не ограничивается примитивным сознанием, но сохраняется и впоследствии. В развитом сознании также имеются проявления так называемой «синэстезии», скажем, окрашенные цветом звуки и цифры, запахи и слова. И это — не аномалии, а общий характер воспринимающего сознания. «Цвет и звук, — пишет Вернер, — осознаются в чувственном переживании, где еще не существует специфически-оптическая "материя" цвета и специфически-акустическая "материя" звука; единство звука и цвета возможно потому, что по своей материи они слабо или еще вообще не дифференцировались»<sup>15</sup>. Сама психологическая эмпирия нарушила сон психологического эмпиризма, считавшего действительность понятой и познанной, если она сводилась к последним чувственным элементам, к первоначальному данным ощущений. Такие «данности» полагаются теперь гипостазированиями, а потому учение, возвещавшее о победе чистого опыта над конструкциями, а чувственности — над абстрактным понятием, само оказалось неузнанным и непреодоленным остатком идеализма понятий. Исходная «материя» действительного, которую мы, кажется, уже уловили, вновь ускользает из наших рук. Не заявила ли в этой игре как «внутреннего», так и «внешнего» опыта о себе какая-то необходимость? Не следует ли нам, после всех этих вопросов о материи, на которые мы без успеха искали ответа на разных путях, радикально изменить сам вопрос?

36

## 4

Однако осталась еще одна область, нами до сих пор не обследованная и обещающая внести полную ясность в рассматриваемый вопрос, разогнав все сомнения. Сомнения порождаются тем, что мы до настоящего времени имели дело с научным опытом, понимаемым то как психологическая, то как физическая эмпирия. Это кажется чуть ли не само собой разумеющимся тем, кто утратил наивное доверие к науке, на которую и обращается теперь критический взгляд. Науке никогда не перепрыгнуть собственную тень. Она конституируется определенными теоретическими основоположениями, но именно к ним она поэтому привязана, в их стены она заключена. Но разве у нас нет возможности обойтись без ее методов, а тем самым и возможности взорвать стены этого узилища? Разве *вся* реальность доступна научным понятиям и ими улавливается? Разве научное мышление не движется посредством одних лишь выводов, причем из них оно делает следующие выводы, а тем самым никогда не достигает подлинных и последних корней бытия? Вряд ли кто усомнится в наличии таких корней; все относительное должно покоиться на абсолютном и им обосновываться. Если абсолютное скрывается от науки и постоянно от нее ускользает, то это доказывает лишь то, что наука не обладает подлинным органом познания действительности. Мы не улавливаем действительного, когда пытаемся постичь его шаг за шагом, идя мучительными обходными путями дискурсивного мышления; скорее, нам следует прямо переместиться в центр действительного. Мышлению отказано в таком непосредственном контакте с действительностью — он по силам лишь чистому созерцанию. Чистая интуиция совершает то, чего никогда не удастся совершить логико-дискурсивному мышлению, последнее и не должно на подобное претендовать, коли таковой признана его природа. Если выразить сущность логического схематизма в общей форме, то он оказывается схематизмом *пространства*. Все им постигаемое выстраивается по аналогии с пространственным схватыванием предмета. Мышление «обладает» в этой сфере предметом не иначе как поместив его «перед собою» на известном отдалении и созерцая его с этой дистанции. Любое приближение к предмету все же *eo ipso* означает отделение от него, любое соединение с ним есть противостояние. Если мы приходим вместо этого к истинному единению, где бытие и знание уже не противопостоят друг другу, то должна существовать форма знания, преодолевающая такого рода сведение к пространству, такого рода дистанцию. Метафизическим в строгом смысле слова будет лишь познание, освободившееся от уз *пространственной символики*, улавливающее сущее уже не с помощью пространственных уподоблений и образов, но располагающееся в самом сущем и постигающее его в чистом внутреннем созерцании.

Такова концепция Бергсона, нами здесь в общих чертах описанная. Сам Бергсон в одной из ранних своих работ дал ясное представление о генезисе своих мыслей и следующим образом сформулировал стоявшую перед ним проблему. Метафизика, объясняет Бергсон, есть наука, которая притязает на то, что она может обойтись без символов: «La métaphysique est la science qui prétend se passer des symboles»<sup>16</sup>. Лишь в

37

тот миг, когда нам удастся забыть обо всем только символическом, когда мы вырываемся за пределы слов и языка пространственных образов и аналогий, мы вступаем в соприкосновение с истинной действительностью. Подразделения, привносимые символикой языка и абстрактных понятий в действительное, могут казаться необходимыми и неизбежными; но они таковы не в смысле чистого познания, но в смысле практического действия. Человек не может иначе воздействовать на мир, чем рассекая, разлагая его на отдельные сферы действия и объекты действия. Но там, где наше отношение к миру связано не с внешним действием, но с внутренним созерцанием, где нам нет нужды изменять мир

действием, но где мы хотим интуитивно постигать его, там мы должны обходиться без всяких абстрактных подразделений. На место дискретного, определяющего всю работу понятий, в котором мы все больше увязаем, чем дальше заходит эта работа, становится сама жизнь в ее ненарушимом единстве и постоянстве. Вместо того чтобы оставаться в мире соположенного и рядоположенного, — что относится к сущности пространственного представления, — мы погружаемся в поток становления, в чистую длительность.

Учение Бергсона является, вероятно, самым радикальным отрицанием ценности и права всякого символического формирования в истории метафизики. Самый акт формирования уже оказывается покрывалом Майи. Но этот вердикт опирается на молчаливо принятую предпосылку, без которой он тут же оказывается проблематичным. Критика символизма у Бергсона основывается на том, что любое символическое формирование является не только процессом *опосредования*, но также процессом *овеществления*. Форма вещи кажется ему прототипом всякого «опосредованного» улавливания действительности. Поэтому неизбежным оказывается следствие: он принципиально выводит за пределы этой сферы абсолюта чистого «Я» и чистой длительности, чтобы это «безусловное» не насилывалось вещными категориями и в них не затвердевало. Как передать действительность «Я», данную нам не иначе как поток чистого времени, с помощью тех понятийных орудий, что были созданы для вещно-пространственного бытия? Как мы можем надеяться на то, что приблизимся к сущности жизни тем, что станем искусственно прерывать ее поток, подразделяя его на классы и роды? Эта сущность смеется над всеми нашими классификациями: вместо однородности, которая предполагается повсюду, где различие подводится под родовое единство и ему подчиняется, мы сталкиваемся, скорее, со сплошной разнородностью. Именно эта бесконечная гетерогенность отличает *процесс* жизни от всех его *продуктов*. Нам не поймать поток жизни в петли наших эмпирико-теоретических понятийных сетей — он проходит сквозь них и течет дальше. В этом смысле любая «запечатленная форма» кажется Бергсону врагом жизни; ведь форма есть, по существу, ограничение, тогда как жизнь безгранична; форма есть закрытость и остановка, тогда как движение жизни признает все такие остановки лишь относительными.

Теперь нам следует спросить: исчерпывает ли такой *биологический* взгляд на действительность *целое* ее проявлений или же сам он является частичным ее аспектом? Учение Бергсона, по крайней мере в одном пункте, совпадает с натурфилософией Шеллинга, оказавшей на это учение

38

значительное влияние<sup>17</sup>: витализм противопоставляется механицизму, «природа в субъекте» — «природе в объекте». Бергсоновское представление о невозможности постичь субъект, определяя его категориями вещного мира, по своему методу опирается на те же аргументы, которыми пользовался Шеллинг в своей первой работе «О "Я" как принципе философии». Но сама удостоверяемая интуицией субъективность остается у Бергсона заключенной в куда более узкие, чем у Шеллинга, пределы. У Шеллинга природа (рассматриваемая Бергсоном как «творческая эволюция») является не чем иным, как развитием духа. Формирующая деятельность духа, находящая выражение в высших творениях языка и мифа, религии, искусства, познания, есть продолжение и подъем формирующей деятельности природы. Духовная форма не противопоставляется органической, но является, скорее, завершением последней, зрелым плодом органической формы. У Бергсона уже нет такого надстраивания мира «духовного» над миром «природного». Для него природа самодостаточна, она существует сама по себе и должна из самой себя пониматься. И хотя Бергсон неустанно проводит резкую грань между путями метафизической интуиции и естественнонаучной эмпирии, в этом он предстает как сын натуралистически ориентированного и натуралистически ограниченного века. Ведь признаком натурализма следует считать то, что вся истинная самодеятельность, вся продуктивность и первоначальность *élan vital* принадлежит чистому напору жизни, тогда как работе духа остается исключительно негативное значение. Эта работа способна у него создавать только прочные плотины и дамбы, о которые разбивается поток жизни. Но не является ли сама эта картина, как и множество других образов и метафор, столь характерных для Бергсона, позаимствованной из мира пространственного бытия и пространственного движения, а тем самым непригодной для выражения динамики духа? Важнейшим моментом при определении сферы духовного оказывается то, что в ней понятие «объективности» претерпевает такую трансформацию, что его уже невозможно в каком-либо смысле приравнять понятию вещи «наивного реализма» или даже проводить между ними аналогию. Центральным вопросом здесь становится не объективность существования, а объективность значения. Но вместе с такой сменой ориентации в новом свете предстает тот дуализм, на котором покоится вся метафизика Бергсона. Ведь если мы можем обособить первичный феномен «Я», переживание чистой длительности, представляющие собой исходный пункт метафизики Бергсона и ключ к ней, и противопоставить их всем формам эмпирико-вещной действительности, то такое обособление и противопоставление формам происходит все же в ином смысле, чем в случае объективного *значения*. В отношении к миру вещей чистое «Я» в известной мере способно вернуться к абсолютно одинокой внутренней жизни, чтобы в ее изначальности и подвижности постичь самого себя. Это ему удается путем забвения всех тех схем, что позаимствованы из вещного мира, — они должны быть отброшены. Но мир «объективного духа» нигде и никогда не знает подобных ограничений. Когда «Я», как духовный «субъект», входит в среду объективного духа, то это происходит не актом объективации, но актом самообнаружения и самоопределения. Формы, которым он здесь отдает себя, являются не препятствиями, но средствами его движения и само-

39

раскрытия. Только благодаря этим формам может начаться процесс «противопоставления» «Я» и мира; они составляют собой необходимое условие того, что «Я» не просто существует, но и само себя *знает*. Метафизика Бергсона исходит из чистого феномена жизни, достижимого лишь освобождением от всех форм знания; но сама она не была бы метафизикой, не была бы философским познанием, если бы не обещала нам в то же самое время «знание о жизни». Но его философии, желающей опираться на интуитивное созерцание, при более внимательном рассмотрении недостает именно того момента, что только и способен сделать понятным такое созерцание. Самопостижение жизни возможно лишь там, где она *не остается* в себе самой. Она должна себе самой придать форму; лишь с достижением этого «инобытия» формы мы получаем если не действительность, то хотя бы «созерцаемость» жизни. Полное отделение мира жизни от формы и их противопоставление означают не что иное, как обособление «действительности» от ее «созерцаемости». Но разве само *это* обособление не принадлежит к классу тех «искусственных» абстракций, против которых с самого начала восставала метафизика Бергсона? Разве форма с необходимостью означает сокрытие, а не проявление, не откровение? Чтобы дать направление метафизической интуиции, Бергсон нередко сравнивает ее с художественной интуицией. Как это было уже у его учителя Равэссона, искусство выступает как «метафизика в фигурах» (*une métaphysique figurée*), а метафизика — как «рефлексия по поводу искусства»<sup>18</sup>. Но именно художественное творчество лучше всего показывает, что всякая попытка отделить акт «внутреннего» созерцания от «внешнего» формирования неизбежно обречена на неудачу; само созерцание оказывается здесь актом формирования, подобно тому, как формирование *остается* созерцанием. «Экспрессия» здесь никогда не является чем-то производным и случайным, законченным следствием наличного внутреннего образца. Внутренний образ получает свое содержание лишь в работе, и только в ней он проступает наружу. То же самое можно сказать об универсальном творческом процессе, — именно благодаря ему из «непосредственного» единства жизни проистекает мир духа как мир опосредований. Метафизика, не видящая в этих опосредованиях ничего, кроме отделения, отхода, отчуждения от истинной действительности, еще находится в плену заблуждения, названного Кантом «ухищрениями человеческого разума» и описанного им с помощью знаменитого примера. Такая метафизика полагает, что *actus purus*, энергия чистого движения жизни явлены совершенным образом там, где это движение еще полностью предоставлено самому себе, где оно не сталкивается с сопротивлением мира форм. При этом она забывает, что именно это сопротивление является моментом и условием возможности самого движения. Формы, в которых проявляется жизнь и благодаря которым она обретает свой «объективный» облик, означают для нее не только сопротивление, но и необходимую ей поддержку. Когда они ставят потоку жизни границы, то последние таковы, что лишь с их помощью жизнь осознает свои силы, — ведь применять их она учится именно благодаря преодолению границ. Противодействие оказывается импульсом для всего движения; в пути вовне не вещи, а формы и символы помогают чистой субъективности найти саму себя.

40

Но здесь нам следует прервать обсуждение, поскольку мы входим в круг надвигающихся со всех сторон проблем. Целью введения не должно быть их решение; здесь мы хотели указать лишь на их сложность, а также на ту диалектику, что скрывается за каждой попыткой поставить вопрос о непосредственном познании. Мы видели, что ни теория познания, ни метафизика, ни умозрение, ни опыт — идет ли речь о «внешнем» или «внутреннем» опыте — не сумели целиком совладать с этой диалектикой. Противоречие хотя и отодвигалось и перемещалось по духовному космосу, но нигде оно не получало окончательного разрешения. Тогда философскому мышлению не остается ничего иного, как не смиряться с преждевременными и ошибочными решениями, но вобрать в себя само это противоречие. Для этого мышления закрыт путь в рай непосредственности; оно должно — если воспользоваться словами Клейста из статьи «О театре марионеток» — «совершить путешествие по миру и посмотреть, не откроется ли что-нибудь за ним». Требуется только, чтобы такое «путешествие» включало в себя весь *globus intellectualis*, чтобы определение «теоретической формы» как таковой бралось не из частных проявлений, но постоянно виделось в целостности своих возможностей. Если кончились ничем все попытки трансцендировать область формы, то ее следует не нащупывать то здесь, то там, но измерить всю ее целиком. Если мысль о бесконечном прямо нам не доступна, то она все же должна со всех сторон окружать конечное. Следующие ниже исследования имеют своей целью показать единую связь, проходящую начиная от экспрессивности восприятий и репрезентативного характера представлений, в особенности представлений пространства и времени, и вплоть до общих истолкований смысла в языке и теоретическом познании. Род этой связи можно обозначить и прояснить только путем прослеживания ее *структуры*, а она, при всем многообразии и даже противостоянии различных своих *фаз*, проясняется, когда мы видим ее управляемой и направляемой одной и той же основополагающей духовной функцией.

### Примечания

<sup>1</sup> См.: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, § 4.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. во Введении к третьему тому моей работы *Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. S. 5 ff.

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 115-116. <sup>4</sup> Там же. С. 116.

- <sup>5</sup> Там же. С. 173.
- <sup>6</sup> См. выше общее Введение к данной работе, т. 1, в особенности: С. 13-14, 28.
- <sup>7</sup> *Humboldt W.* Einleitung zum Kawi-Werk, Akad.-Ausgabe, VII, i, S.46, 60 u.o.
- <sup>8</sup> *Galilei G.* Il saggiaiore, Opere, ed. Albieri, IV, 333; подробнее по этому поводу см.: Erkenntnisproblem, I, 590 ff.
- <sup>9</sup> См.: Т. I. С. 41 и далее.
- <sup>10</sup> См.: *Duhem P.* La théorie physique, son objet et sa structure. Paris, 1906, p. 245 ff., 269 ff.
- <sup>11</sup> См. ниже: гл. 6.
- 41
- <sup>12</sup> О понятии visual language у Беркли см.: Т. 1. С. 33.
- <sup>13</sup> См.: *Hobbes T.* De corpore. Cap. 25, sect. I
- <sup>14</sup> *Herder I.* Ueber den Ursprung der Sprache. Werke, (Ausg. Suhan). V. S. 60 ff.
- <sup>15</sup> *Werner H.* Einfuehrung in die Entwicklungspsychologie. Lpz, 1926, S. 68.
- <sup>16</sup> *Bergson H.* Introduction à la métaphysique. Revue de la Métaphysique et de la Morale. 1900.
- <sup>17</sup> Об отношении между ними см. диссертацию *Adam M.* Die intellektuelle Anschauung bei Schelling in ihrem Verhaeltnis zur Methode der Intuition bei Bergson. Hamburg, 1926.
- <sup>18</sup> «L'art est une métaphysique figurée, la métaphysique est une réflexion sur l'art et c'est la même intuition, diversement utilisée, qui fait le philosophe profond et le grand artiste». *Bergson A.* Notice sur la vie et les oeuvres de M. F. Ravaisson-Mollien. Paris, 1904 (цит. по работе М. Адам).
- 42

## Часть I. Функция экспрессивности и мир экспрессивности

### Глава 1. Субъективность и объективный анализ

Самым простым и самым верным способом демонстрации значения всеобщей символической функции для формирования теоретического сознания кажется обращение к высшим и наиболее абстрактным достижениям чистой теории. В них эта связь сразу проступает со всей ясностью и во всем своем блеске. Мы видим, что вся теоретическая определенность и всякое теоретическое овладение бытием связаны с тем, что мысль не прямо применяется к действительности, но выдвигает систему знаков и учится использовать их как «представителей» предметов. По мере утверждения этой представительной функции бытие становится упорядоченным целым, ясно обозримой структурой. Чем больше удастся таким образом *репрезентировать* содержание того или иного сущего или процесса, тем скорее это содержание получает всеобщую определенность. Прослеживая эти определения и символические представляя каждое из них, мысль получает совершенную модель бытия и целостную его теоретическую структуру. Чтобы удостовериться в существовании такой структуры, мышлению уже нет нужды обращаться к единичному предмету во всей его конкретности и чувственной «действительности». Вместо того чтобы предаваться единичным вещам и событиям, мысль ищет и находит целостность отношений и связей; вместо материальных деталей перед нею открывается мир законов. Посредством знаковой «формы», дающей возможность определенным образом оперировать знаками и связывать их по четко установленным правилам, мышлению доступны теперь его собственная форма, характер его собственной теоретической достоверности. Обратившись к миру знаков, мысль подготавливает тот решающий прорыв, благодаря которому она завоевывает свой собственный мир, мир идеи.

Лейбниц был первым, кто со всей ясностью увидел это отношение и вывел его следствия для построения своей логики, метафизики и математики. Для него проблема «логики вещей» неразрывно связана с проблемой «логики знаков». Scientia generalis нуждается в Charakteristica generalis как собственном орудии и двигателе. Charakteristica generalis относится не прямо к самим вещам, но к их репрезентациям; она имеет дело не столько с res, сколько с notae rerum. Но это не уменьшает ее объективного содержания. Ведь по основной мысли философии Лейбница, между идеальным и реальным мирами имеется «предустановленная гармония», соединяющая друг с другом также знаки с их объективными «зна-

45 чениями». Господство идеального над реальным не знает границ: «Le réel ne laisse pas de se gouverner par l'idéal et l'abstrait». Но эта власть мысли над чувственным миром не может утвердиться и заявить о себе иначе, чем в перенятии мыслью хотя бы отчасти той окраски чувственного и телесного мира, в котором она воплощается. Анализ действительного ведет к анализу идей, а от него мы возвращаемся обратно к анализу знаков. Так понятие символа сразу становится средоточием, подлинным фокусом интеллектуального мира. Здесь соединяются метафизика и теория познания; понятие символа связывает проблемы общей логики с проблемами частных теоретических дисциплин. В его сферу входят прежде всего «строгие» науки; *мера* их точности зависит именно от того, что они допускают только те высказывания, которые способны превратиться в знаки, причем в те знаки, чей смысл можно определить строго и однозначно. Полученный таким образом идеал познания шаг за шагом реализовывался вместе с развитием точных наук XIX и XX

столетий. Из выдвинутой Лейбницем «характеристики» выросла современная символическая логика, а она придала совершенно новый облик математике. Сегодня математика ни в чем не может обойтись без помощи символической логики; если посмотреть работы по принципам современной математики, в особенности труды Рассела, то невозможно усомниться в том, что без символической логики математика вообще не в состоянии обосновать свои особенности и права. Подобно тому как для Лейбница понятие символа было одновременно *vinculum substantiale* между его метафизикой и логикой, так в современном наукоучении оно выступает как *vinculum substantiate* между логикой и математикой, а затем — между логикой и точными науками. Повсюду оно оказывается той духовной связью, которую нельзя убрать без ущерба как для *формы* точного знания, так и для немалой части *содержания* этого знания.

Но именно то, что понятие символа является *конститутивным* для понятия точного познания, имеет своим следствием видимость того, что понятие символа должно *ограничиваться* этой сферой. Если оно дает ключ к области теоретического и строгого знания, то оно кажется и заключенным в этой области, не способным ее покинуть. Для мира абстрактных понятий возможно и даже необходимо ограничиваться миром знаков. Но сколь бы высоко мы ни ценили рациональное *совершенство*, обретаемое понятием через союз со знаком, нельзя не заметить того, что подобное совершенство познания достигается только под конец его деятельности. Обозревая *целостность* познания, тотальность его форм, следует ли нам так держаться этого конца, вместо того чтобы одновременно видеть начало и середину? В основе всякого понятийного познания с необходимостью лежит созерцание, а оно опирается на восприятие. Не следует ли тогда искать работу символической функции на этих предшествующих понятийному мышлению ступенях? Ведь их своеобразие заключается в том, что они таят в себе не опосредованное и дискурсивное знание, но *непосредственную* достоверность. Не лишаем ли мы их этой непосредственности, распространяя на них господство «символического»? Не является ли это неоправданной *интеллектуализацией* созерцания? Хотя проблема символа *встречается* нам уже на пороге чисто понятийного познания, не следует ли нам признать, что она на этом пороге и *возникает*?

46

Кажется, что понятие отличается от восприятия и созерцания именно тем, что оно может удовлетворяться простым репрезентирующим его знаком, тогда как восприятие и созерцание наделены совсем иным — даже противоположным ему — отношением со своим предметом. По крайней мере, предполагается, что они находятся с этим предметом в прямом «соприкосновении»; они соотносятся с самой «вещью», а не с представляющим ее знаком. Поставить под сомнение или стереть разделительную линию между «непосредственностью» восприятия и созерцания, с одной стороны, и опосредованностью логико-дискурсивного мышления, с другой стороны, означало бы игнорирование одного из самых прочных положений критической теории познания, отказ от столетней традиции и поистине классического различения. В хорошо известных суждениях Канта в начале его «трансцендентальной эстетики» им было также зафиксировано это различие, ставшее исходным пунктом всего дальнейшего анализа, осуществленного в его теории познания. И все же именно здесь перед нами встают новые вопросы, если мы идем по пути, предписанному фундаментальной проблемой нашего исследования. С точки зрения этой проблемы разделительная линия между различными «способностями», обосновывающая и организующая теоретическое познание, должна проводиться существенно иным образом, чем это делалось в рамках психологической и теоретико-познавательной традиции. Анализ языка и мифа дал нам обзор основополагающих форм символического понимания и формирования, никак не совпадающих с формой понятийного «абстрактного» мышления, но обладающих совсем другим обликом, таящих в себе иные характеристики. Из этого следует, что символизм как таковой, понимаемый во всей его широте и универсальности, никоим образом не ограничивается системой чистых *понятийных знаков*, выработанных точной наукой, в первую очередь математикой и математическим естествознанием. Поначалу образования языка и мифа противостоят миру этих понятийных знаков как нечто с ними вообще несопоставимое; и все же во всех этих мирах имеется нечто общее, поскольку все они принадлежат одной сфере «представления». Специфические различия не исключают их принадлежности одному и тому же роду — этим родовым единством данные видовые различия даже предполагаются. Образный мир мифа, звуковые образования языка и знаки, которыми пользуется точное естествознание, определяют отдельные *измерения* репрезентации; только в их целостности все эти измерения образуют единый духовный горизонт. Мы теряем из виду это целое, когда с самого начала ограничиваем символическую функцию уровнем понятийного «абстрактного» знания. Скорее, нужно признать, что эта функция принадлежит не какой-то отдельной стадии теоретической картины мира, но является условием и носителем всей этой картины мира в ее тотальности. Ею обусловлены не только царство понятий, но уже царства созерцания и восприятия, принадлежащие сфере «спонтанности», а не одной лишь «рецептивности». Хотя в них находит выражение способность получать впечатления извне, они подчинены своеобразным законам формирования. Три изначальных источника познания, на которых, в согласии с «Критикой чистого разума», вообще покоится возможность опыта — чувство, воображение и рассудок, — с точки зрения проблемы символа, видятся по-

ново-

47  
му друг с другом соотношенными и связанными. Это их соединение никоим образом не снимает различия между ними: границы между различными областями не стираются и не размываются, но независимо от этих

границ возникает иной порядок, фиксирующий связь между различными фазами, через которые должно пройти сознание, чтобы получить свою окончательную форму.

Но перед тем, как обратиться к этому процессу в целом и к отдельным его ступеням, нам нужно ответить на один важный методический вопрос. Когда мы спрашивали о форме и структуре теоретического *сознания*, то уже само употребление этого термина вызывало всякого рода трудности. Ведь понятие сознания подобно некоему Протею философии. Оно всплывает в различных проблемных ее областях, но ни в одной из них не сохраняет тот же самый облик, все время меняясь в своем значении. На него притязают и метафизика, и теория познания, и эмпирическая психология, и чистая феноменология. Из многообразных его привязанностей растут и раздуваются пограничные конфликты между различными областями философской мысли. Опасность увязнуть в данных трудностях особенно велика для нашего систематического подхода, поскольку мы с самого начала не установили, к какой из этих враждующих областей мы сами принадлежим. Вопрос, поставленный философией символических форм, прочными нитями связан с другими вопросами, обычно относимыми то к теории познания, то к психологии, то к феноменологии, то к метафизике. Как бы она ни притязала на методологическую автономию, как бы ни пыталась самостоятельно возделывать ту почву, на которой она стоит, философии символических форм неизбежно приходится заглядывать и в иные области. Чтобы эта связь не вела к смешению, нужно со всей ясностью указать, каким образом она ведет свои поиски, как понимает сознание. Если бросить взгляд на психологию, то пограничная линия с нею проводится по видимости без особого труда, пока задачей психологии считается эмпирическое каузальное «объяснение» феноменов сознания. Как и чистая критика в частности, так и философия символических форм в общем виде, задается вопросом не об этом эмпирическом источнике сознания, но о чистом состоянии сознания. Она занята не отслеживанием причин возникновения во времени, но обращается к тому, что «заложено» в сознании, улавливает и описывает структурные формы. Язык, миф, теоретическое познание — все они берутся здесь как основные гештальты «объективного духа», чье чистое «бытие» должно пониматься независимо от вопроса об их «становлении». Мы находимся здесь в сфере общих «трансцендентальных» вопросов, следующих методу, принимающему *quid facti* отдельных форм сознания лишь в качестве исходного пункта, дабы поставить вопрос об их значении, о *quid juris*. Однако еще Кант раз за разом подчеркивал, что этот «трансцендентальный» метод скрывает в себе два различных подхода. «Один относится к *предметам* чистого рассудка и должен а priori раскрыть и понятийно уловить объективную значимость их понятий; другой руководствуется тем, что сам чистый рассудок следует рассматривать в свете его возможностей и тех способностей познания, на которых сам он покоится, вступая с ними в субъективное отношение». Тем самым Кант увязывал «субъективную дедукцию» с «объективной дедукцией», не боясь отката к психологическому идеализму, поскольку он существенно изменил самый

48

смысл субъективности. «Чистая» субъективность для Канта столь мало обременена характером единичного, эмпирически-случайного, что она, скорее, выступает как первоисточник всякой истинной общезначимости. Субъективность пространства и времени служит обоснованию и утверждению объективности математики, суждений геометрии и арифметики. К трансцендентальному единству *анперцепции* Кант обращается лишь с тем, чтобы с его помощью представить единство *природы* как совокупности всеобщих и необходимых законов. В этом смысле указанием на необходимое взаимоотношение субъекта и объекта в структуре опыта и в конституировании предмета опыта устраняется антитеза субъекта и объекта — на место конфликта между ними становится чистая корреляция. Но этот конфликт грозит вспыхнуть вновь, когда вопрос ставится уже не об одном научном познании, но о целостности форм «миропонимания». Здесь субъективность также понимается как единство *функций*, без которого не было бы феномена «мира» с выстраиваемым из этого единства порядком, порядком смысла. Но может ли этот «смысл» — какую бы значимость мы ему ни приписывали — притязать на такую же общезначимость, какой обладают основные суждения и аксиомы в области теоретического познания? Не грозит ли здесь «априорности» всякий раз опасность соскользнуть на другой уровень, в измерение «чисто субъективного»? Мы видим наличие этой угрозы уже у первого мыслителя, попытавшегося, сохраняя строгость кантовского метода, одновременно расширить сферу теоретико-научной картины мира. Анализ языка у Вильгельма фон Гумбольдта повсюду направляется той мыслью, что духовное содержание языка никогда не оценить целиком, пока мы ограничиваемся одним лишь «объективным» его моментом — когда рассматриваем язык как систему знаков, служащих представлению предметов и отношений между ними. Он подчеркивает, скорее, другое: «Все различие явно сводится к тому, соотносен ли язык с внутренней совокупностью мыслительных связей и чувств или же он односторонне применяется в обособленной сфере деятельности для ограниченных целей... Ни в области понятий, ни в языке как таковом ничто никогда не выступает обособленным. Но понятия обретают подлинную связность только тогда, когда дух действует с внутренней сосредоточенностью, когда полноценная субъективность озаряет своим светом объективность, схваченную во всей ее полноте. Тогда не упущена ни одна из сторон, какими предмет способен воздействовать на нас, и каждое из этих воздействий оставляет невидимый след в языке. Если в душе пробуждается безошибочное чувство, что язык — не просто средство обмена, служащее взаимопониманию, а поистине мир, который внутренняя работа духовной силы призвана поставить между собой и предметами, то человек на верном пути к тому, чтобы все больше находить в языке и все больше вкладывать в него»<sup>1</sup>. Здесь мы, без сомнения, имеем дело с иной «субъективностью», чем в случае теоретического познания, —

ее не сформулировать с помощью принципов и не развить в систему априорных синтетических суждений. Язык улавливается не как абстрактная форма мышления, но он должен пониматься как конкретная жизненная форма. Его не объяснить ни из предметов, ни из многообразия «выразительных настроений». Возможен ли такой сдвиг без передачи ведущей роли психологии? Разве не она указывает нам единственный возможный путь от «абстрактной» субъективнос-

49

ти к «конкретной» субъективности, разве не она ведет нас от «формы мышления» к «форме жизни»?

Современная ситуация в философии такова, что ясный и удовлетворительный ответ на этот вопрос мы можем получить лишь после оценки самого *понятия психологии*, определения ее метода и круга задач. Несомненной заслугой Наторпа является то, что, опираясь на общие предпосылки Канта, он провел это разграничение и построил «общую психологию согласно критическому методу». В противоположность психологии, пытавшейся соревноваться с естествознанием и перенимавшей его методы эмпирического наблюдения и точного измерения, Наторп поворачивает «назад» и «вовнутрь». Сознание является для него не *частью* бытия, которую можно трактовать и исследовать с помощью методов, пригодных для любого предметного познания, но выступает как условие и основание познания. Тем самым, психология, если она желает быть чистым учением о «сознании», уже не является *одним* из членов системы критической философии, но делается как бы противоположным полюсом и методологически противостоит всем остальным членам системы. Ведь все остальные ее члены — логика, этика, эстетика — представляют собой лишь различные моменты одной общей задачи объективации. Они образуют царство предметов или царство ценностей, подпадают под законы или под нормы; для этих законов или норм им требуется определенная форма объективной значимости и связности. Психология, со своей стороны, не имеет дела с таким уже определенным бытием, но она задается вопросом о том, что предшествовало этим определенностям и что легло в основание каждой из них. Пока она верно понимает свои задачи, психология не пытается познать сознание, описывая его по аналогии с какой-либо объективной действительностью. Скорее, факт сознания означает для нее нечто последнее и далее нередуцируемое — его можно только показать, но нельзя «объяснить» с помощью категориальных форм, в особенности категорий субстанциальности и причинности. Если вообще можно говорить о «предмете» психологии, то он никоим образом не сопоставим с предметами природы, с «вещами» в пространстве и с процессами изменения во времени, да и ничего психология у них не оспаривает, поскольку ее предмет не есть нечто являющееся, существующее в пространстве и времени, но есть чистая данность самого явления. То, что такое «явление» имеет место, то, что имеются феномены, соотносящиеся с воспринимающим, созерцающим или мыслящим «Я» и этим «Я» представляемые, — вот изначальная данность и единственная проблема психологии. Наторп развивает эту мысль следующим образом: «В таком случае, совершенно невозможно включать сознание, как то было у Аристотеля, в качестве одного из членов в природу, либо, как это происходит у подавляющего большинства новейших психологов, помещающих его рядом с природой — даже как нечто ее охватывающее, — все же применять к нему те же орудия мышления, которые работают при представлении любой другой *природы*. Как второй "мир" теоретическому познанию в кантовском смысле (как "природе" или "опыту") противостоит нравственный мир, тогда как третьим является искусство; иногда над ними надстраивается еще и высший мир религии. Но внутренний мир сознания логически не может занимать по отношению к этим трем или

50

четырем мирам положение "над", "под" или "рядом"; он образует противоположность по отношению ко всякому полаганию объекта на любом уровне, представляя собой обращение всех их вовнутрь, последнюю концентрацию сознания, переживающего все эти объекты. В этой последней концентрации понятие психического, как сознание во всем своем конкретном содержании, должно не просто признаваться чем-то уже данным, но должно быть сначала выдвинуто и развито»<sup>2</sup>.

Такое видение понятия и задачи психологии дает нам твердую почву для того, чтобы стало возможным плодотворное сопоставление психологии с нашей собственной системной проблемой, с проблемой философии символических форм. Но тут возникает вопрос: как мы вообще достигаем этого чистого «внутреннего мира» как последней концентрации всего духовного, если при его обнаружении и описании мы должны избегать всех понятий и точек зрения, созданных для представления предметной действительности? Как найти средства уловить неуловимое? Как выразить то, что еще не имеет четкой формы в порядке созерцания в пространстве и времени либо в порядках чисто интеллектуального мышления, этики или эстетики? Если сознание является одной лишь чистой потенцией для всех «объективных» формирований, простой их восприимчивостью и готовностью их в себя принять, то эту потенциальность трудно рассматривать как нечто фактическое и уж тем более как изначальную фактичность всего духовного вообще. Ведь любая фактичность предполагает нечто большее, чем простую определяемость; она включает в себя некоторую определенность, в ней уже запечатлелась какая-то форма. Наторп ответил бы на эти сомнения тем, что он нигде не понимает «сознательность» как нечто непосредственно данное и преднайденное. «Внутренний мир», о котором идет речь, недоступен ни прямому наблюдению, ни каким-либо другим орудиям эмпирической психологии; он не был положен и конструктивным мышлением в качестве гипотетического «постулата». Ведь и «факты», и «постулаты» присущи только самому объективирующему подходу, но их не существует за его пределами. Нам нет нужды, следуя за этим подходом, искать фиксированное место «сознания», поскольку произошла

принципиальная смена ориентации. Вместо того чтобы отдаться движению познания к своему «предмету», мы должны наметить цель, лежащую, так сказать, за спиной всякого познания объектов. Разумеется, если такое парадоксальное требование вообще выполнимо, то не прямо, а обходным путем. Мы никогда не в состоянии достичь непосредственных бытия и жизни сознания в чистом виде. Однако разумной представляется задача: посмотреть на процесс объективации с другой стороны и осмыслить его в двойной направленности — от *terminus a quo* перейти к *terminus ad quem*, а потом обратно. Только в таком постоянном движении туда и обратно, только с помощью подобных методических шагов, по мнению Наторпа, мы можем вообще разглядеть «предмет» психологии. Он проявляется только после того, как конструктивной работе математики, естествознания, но также этики и эстетики противопоставляется другая, чисто «реконструктивная» работа. Конечно, она не обладает самостоятельностью, поскольку ей предшествует конструирование, причем оно предполагается завершённым, чтобы могла начаться «реконструкция». Даже если эта реконструктивная работа не останавли-

51

вается всякий раз, чтобы задаться вопросом о завершённости конструирования, она все же должна принимать в качестве исходного пункта наличие построенного, чего-то достигнутого и утвердившегося. Психология, пока мы понимаем ее в смысле Наторпа, напоминает работу Пенелопы — она занята тем, что расплетает сложные и красочные сети, сплетенные различными формами объективации. В этом отношении психология берет на себя направление со знаком «минус», противоположное направлению со знаком «плюс» — чистой теории, этики и эстетики. Конечно, это выражение следует понимать не в абсолютном, но исключительно в относительном смысле. «Отношение оппозиции становится взаимоотношением, означающим одновременно необходимую корреляцию. В этой корреляции направление "минус" уже не означает уменьшения, регрессии чуть ли не к нулевой степени сознания. Вернее будет сказать, что расширению на периферии соответствует углубление в центре, возвращение к первоисточку. Все то, что было обретоно на пути объективирующего познания, здесь вовсе не утрачивается; скорее, то, что казалось утраченным, включая и "субъективное" в дурном смысле слова, вновь вовлекается обратно в процесс познания и получает свои права, а все вновь обретенное сохраняется и соединяется со всем остальным. Таким образом, общее содержание сознания не уменьшается, но преумножается, становится богаче и интенсивнее»<sup>3</sup>.

Здесь мы имеем дело с поистине универсальной программой феноменологии сознания, представленной со строго «критической» точки зрения. Значение и ценность этой программы не уменьшаются от того, что Наторпу не удалось в том же духе довести до полной и всесторонней завершённости сделанный им набросок. В последние годы своей жизни и в последних своих трудах он неустанно пытался это сделать. Но его «Общая психология» осталась фрагментом, — позже он сам называл свой единственный законченный первый том введением в постановку проблемы, «обоснованием обоснования». Продвинувшись дальше ему мешало то обстоятельство, что чем дальше он шел, тем отчетливее проступала «многомерность» духовного мира. Эта многомерность не помещалась в картину двойного — «объективирующего» и «субъективирующего» — подхода, конструктивного и реконструктивного познания, прямой линии с двумя направлениями «плюс» и «минус». Различие между сферами смысла является качественным, а не количественным различием. Специфические различия стирались, когда они определялись как различия «большой» и «меньшей» объективации, когда они обозначались знаками «плюс» и «минус». Целостность возможных ступеней объективации духа нельзя проецировать на одну-единственную прямую линию без того, чтобы это схематическое изображение не затемняло существенные для этой целостности черты. В последние годы своего творчества, когда Наторп занялся разработкой системы философии, он сам ясно осознавал и признавал это<sup>4</sup>. Такого рода трудность становится очевидной, если мы попытаемся вместить конкретное целое «символических форм» в те общие рамки, что предлагаются психологией Наторпа. Несомненно, именно в *этой* психологии важную роль играл анализ языка, поскольку словесное наименование подготавливает путь для обозначения с помощью понятия. Поэтому, по крайней мере в имеющемся *наброске* психологии Наторпа, отчетливо признается важность языка. Он подчер-

52

кивает, что не только научно фиксированное понятие или научно обоснованное суждение, но уже любое произнесенное предложение обладает силой объективации. «Непосредственность сознания, как собственного, так и других, не встречается нам непосредственно... в себе самом, но лишь как "внешнее", которое, будучи внешним, всегда есть овнешнение, выход из собственного в сферу объективности на любой ступени... Очевидно, мы имеем здесь богатый материал для исследования, крайне необходимого для психолога; по своему словарю, по своим синтаксическим формам, во всех и в каждом из своих компонентов развитые языки содержат в себе неисчерпаемые богатства примитивных познаний... Эти познания, т.е. объективации, в границах собственных целей мало чем отличаются от науки по своей остроте и запечатленности»<sup>5</sup>. Даже если наука, исходя из собственного идеала теоретического познания, смотрит на эти объективации как на несовершенные предварительные ступени, для психологии именно эти объективации представляют собой в высшей степени важные стадии, которые должны исследоваться и признаваться во всей своей специфике<sup>6</sup>. Однако фактическое развитие психологии Наторпа получило иной курс, нежели тот, что был заявлен этими важными признаниями. Как только эта психология берется за описание объективности, она сразу ориентируется на последнюю и высшую фазу, заявляющую о себе в

научном мышлении и познании. Они и только они определяют *субъект-объектное отношение*. Направленность на «объективное» совпадает у Наторпа с линиями «необходимого» и «общезначимого», а эти последние, в свою очередь, совпадают с «закономерным». «Закон» для Наторпа вообще есть общее понятие для любой объективации, независимо от ее формы или ступени. Так, он подчеркивает, что не только в естественнонаучном познании все единичное подводится под всеобщность закона, но что тот же самый способ определения пригоден и для этики и эстетики. Этика и эстетика заняты поиском законов, даже если их поиски обращены на единичное и ведутся ради этого единичного. Только с достижением закона они обретают искомую ими объективную значимость<sup>7</sup>. Поэтому для Наторпа не только логика, но и этика, даже эстетика и философия религии принадлежат к области «наук закона», они являются объективирующими науками даже в более радикальном смысле, чем конкретные науки со своими объектами. «Если вторые... стремятся познать законы феноменов, относящиеся к их областям, то первые задаются вопросом о законах, определяющих весь метод конкретного законосообразного познания; тем самым они доводят работу сведения к закону, т.е. доводят метод научного познания до ступени еще более высокой абстракции»<sup>8</sup>.

Но даже если мы признаем, что сказанное без всяких ограничений применимо к этике, эстетике и философии религии, то относится ли это к тому духовному *содержанию*, на которое они направлены, к самим нравственности, искусству, религии? Движутся ли они тоже в сфере *законов* или присущая им «объективация» обладает иной направленностью? Не следует ли здесь искать объективность «формы» вместо объективности закона? Можно ли подвести и свести к общим понятиям закона и «теории» мира *praxis* и *poiesis*, если воспользоваться понятиями системы самого Наторпа? Однако даже в области теоретической объективации приданная понятию закона роль является проблематичной, если мы — как то пред-

53

писывают принципы самого Наторпа — обращаемся не к понятиям научного познания, а к *понятиям языка*. Они обнаруживают форму «определения», никоим образом не тождественную определению законом и через закон. Всеобщность языковых «понятий» оказывается иной, чем всеобщность научных, в особенности естественнонаучных, «законов». Вторые не являются простым продолжением первых, но они идут различными путями и выражают различные направления духовного формирования. Чтобы успешно провести работу реконструкции, нам нужно четко отличать друг от друга эти направления и видеть их во всем их своеобразии. Действительно, мы замечаем, что «функция представления», придающая языку его содержание и характер, не совпадает с «функцией обозначения», направляющей понятия научного познания. При этом вторая не является просто неким «развитием» первой, но обе они суть качественно различные способы смыслополагания. Этому различию объективного формирования должно соответствовать различие их «субъектов», специфических установок «сознания». Если, с одной стороны, мы хотим получить конкретное созерцание «полной объективности» духа, а с другой стороны, его «полную субъективность», то возведенную Наторпом в принцип методологическую корреляцию нам нужно распространить на все области духовного творчества. Тогда мы сразу видим недостаточность трех главных направлений «объективации», ставших — вслед за тремя кантовскими «Критиками» — некой неподвижной системой координат и задавших общие ориентиры. Исследование неизбежно выходит за пределы этих трех измерений: логического, этического и эстетического; оно должно включить в себя прежде всего «форму» языка и «форму» мифа, если оно вообще стремится выйти к первичным субъективным «истокам», к первоначальным модусам и формам сознания. В этой перспективе появляется поставленный нами вопрос о структуре воспринимающего, созерцающего и познающего сознания. Мы попробуем прояснить его, не прибегая ни к методам естественнонаучной, причинно объясняющей психологии, ни к методам чистого «описания». Скорее, нашим исходным пунктом является проблема «объективного духа», тех гештальтов, из которых он состоит и в которых существует. Но мы принимаем их не просто как данное, но попытаемся с помощью реконструктивного анализа показать их элементарные предпосылки, «условия их возможности».

54

## Глава 2. Феномен экспрессии как основной момент перцептивного сознания

Проблема *восприятия* двойственным образом выступает в теоретической философии: с психологической и с теоретико-познавательной точек зрения. Они находились в постоянном конфликте на протяжении всей истории философии, но чем более обострялась их противоположность, тем очевиднее становилось, что именно они образуют те два фокуса, вокруг которых с необходимостью вращается вся проблематика восприятия. Вопрос встает либо о возникновении и развитии восприятия, либо об его объективных значениях и ценности — он относится либо к генезису, либо к месту и роли восприятия в целостности процесса предметного познания. Какому бы из этих двух вопросов мы ни отдавали первенство, одно кажется установленным: эти вопросы исчерпывают теоретико-философский интерес. Опыт в целом делится как бы на две четко очерченные области, на «внутренний» и «внешний» опыт, а потому нам представляется, что сущность восприятия нами совершенно познана, если нам удалось приписать восприятию место в одной из этих двух сфер, если, по одну сторону, мы постигли его как психическое событие, подчиненное определенным правилам, а по другую — определили восприятие как базис, как первый элемент

теоретического полагания объекта.

В первом случае задача кажется выполненной, когда открыты *становление* восприятия и законы этого становления. В качестве *частных* эмпирических законов они могут быть открыты и определены не иначе как в рамках целостного объяснения природы. Тогда необходимым исходным пунктом оказывается та картина природы, которую набрасывает прежде всего физика. Вопрос об истине или объективной значимости этой картины не ставится, но уже предполагается положительно решенным. Закономерность природы и общие категории естествознания считаются чем-то само собой разумеющимся; на этом фундаменте нужно лишь дать специальное объяснение восприятия. Тем самым психология восприятия становится физиологией и физикой. Психология делается психофизикой, и ее первая задача заключается в том, чтобы установить зависимость мира восприятия от объективных «раздражителей». Можно мыслить эту зависимость как причинное отношение или как функциональное соответствие, но в любом случае «стимул» и «ощущение» каким-то образом настроены друг на друга, а потому должны согласовываться в какой-то фундаментальной структуре отношений. Из этого следует «параллелизм» в организации мира стимулов и мира восприятий и ощущений. Согласно всеобщему постулату «постоянства», определенному возбуждению соответствует определенное ощущение. В рамках этого подхода не может быть и речи о какой бы то ни было «оригинальности» восприятия — ведь его смысл и содержание заключаются в верном отражении отношений во «внешнем» мире, в их «передаче». Даже классификация восприятий целиком проистекает из различий между стимулами. Различия между физическими причинами восприя-

55

тий прямо отображаются на свойствах восприятий; физическое различие органов чувств с необходимостью ведет к аналогичному подразделению чувственных феноменов.

*Теоретико-познавательный* вопрос, как кажется, образует диаметрально противоположность подобному подходу. Он направляется не от «вещей» к «феноменам», но от вторых к первым. Поэтому восприятие и его свойства рассматриваются не как обусловленные «извне», но как обусловливающие, как конститутивный момент познания вещей. Но именно потому, что восприятие рассматривается здесь лишь в этой функции, оно с самого начала выступает в определенном «свете» и предстает с определенной теоретической точки зрения. Восприятие уже не определяется из внешнего мира как своей «причины», но оно определяется предписанной ему *целью*. А этой целью является не что иное, как возможность «опыта» в науках о природе. Значение восприятия тогда заключается не в том, что оно есть *отображение* существующего мира, но в том, что оно, в каком-то смысле, является *образцом* для природного объекта. Оно уже содержит в себе этот объект как своего рода схематический набросок, но может быть применено для определения предмета не иначе как путем постоянного соотнесения чистых функций рассудка с данным в восприятии эмпирическим материалом. Этим объясняется то, что восприятие здесь сразу берется как своего рода объективная «структура», которая по своему строению целиком аналогична структуре «природы», структуре вещного мира. «Свойства» вещей соответствуют определенным «качествам» восприятия. Последнее как бы уже расчленено и подразделено на некие базисные образования и классы. Но тем самым категории вещей и их свойств, представляющие собой конститутивные условия теоретического понятия природы, привносятся уже в чистое описание, в *феноменологию* восприятия. Качества восприятия описываются как «многообразное», тогда как порядок и связь привносятся в него синтетической функцией чистого созерцания и синтетическим единством чистого рассудка. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что это по видимости «определяемое» уже включает в себя весьма характерные черты теоретического определения. Хотя оно никак не является «действительным» — завершенным и окончательным — предметом, но интенция такого рода уже имеется в восприятии. А так как направлена эта интенция именно на данный предмет, то сама она незаметно получает от него эту направленность. Как бы далеко ни заходила критическая теория познания в своих описаниях «непосредственного» восприятия, такое описание всегда подчинено универсальной норме, проистекающей из понимания общих задач этой теории познания. Сущность восприятия определяется его «объективной значимостью». Но тем самым в представлении этой сущности уже примешивается специфический познавательный «интерес». «Понять» восприятие означает здесь — включить его как один из членов в строение познания действительности, указать ему его место в целостности функций, на которых основывается «отношение всего нашего познания к предмету».

Но восприятие обретает совершенно иной облик, стоит нам перестать ограничиваться одним лишь этим аспектом — подготовкой «природы»

56

теоретического естествознания. Конечно, любая попытка изъять восприятие из всех духовных связей, отделить его от интенциональности и установить его голое «в-себе» с самого начала кажется бессмысленной и методологически безнадежной. «Чувственность» немыслима ни как доразумная, ни как не-разумная; она сама «есть» ровно настолько, насколько она артикулирована определенными смысловыми функциями. Но последние никак не исчерпываются миром «теоретического» смысла в узком его значении. Выход за пределы теоретико-научного познания еще не означает отказа от формы *вообще*. Мы не погружаемся в хаос, но нас продолжает окружать идеальный космос. Такого рода космос предстает перед нами в строении языка и мифологического мира. А тем самым мы получили значительно более широкое поле обзора для оценки самого восприятия. Теперь для нас различимы некие фундаментальные черты, никоим образом не

являющиеся изначально нацеленными на природные объекты или вообще на «познание внешнего мира», но обладающие совсем иной направленностью. В частности, миф указывает нам на мир, который не знает подразделения действительности на «вещи» и «свойства», хотя он обладает структурой и имманентной артикулированностью. Все конфигурации тут предстают как «текущие» — они дифференцируются, но без четкого обособления друг от друга. Каждая из них в любой миг готова превратиться в другую, даже ей противоположную конфигурацию. Мифологические «метаморфозы» не связаны логическим законом тождества, здесь нет и ограничений, налагаемых законом «постоянства». Для этого мира нет логических видов, *генета*, в том смысле, что они отделены друг от друга непреодолимыми барьерами и навсегда в них заключены. Напротив, все пограничные линии родов и видов здесь смещаются и размываются. Одно и то же существо не только постоянно приобретает новые формы, но оно содержит и соединяет в себе в один и тот же момент своего существования множество различных и даже противоположных ликов. Такая своеобразная текучесть мифологического мира была бы непредставима, если бы уже непосредственное *восприятие* как таковое, еще до всякого «интеллектуального» усмотрения и толкования, заключало бы в себе подразделение мира на неизменные классы. В этом случае миф неизбежно нарушал бы не только законы «логики», но и элементарные «факты восприятия». Однако в действительности мы редко сталкиваемся с подобным конфликтом *содержания* восприятия и *формы* мифа. Скорее, они полностью проникают друг в друга и сливаются в «конкретном» единстве. Там, где не рефлектируют по поводу мифа, но живут им, там нет никакого разрыва между «подлинной» действительностью восприятия и миром мифологической «фантазии». Мифологические образования здесь исходно окрашиваются в цвета непосредственного восприятия, а само оно видится в свете мифа. Такое взаимопроникновение понятно лишь в том случае, если само восприятие изначально наделено чертами, которые соответствуют мифологическому и идут ему навстречу. Психология развития обычно относит это на счет «примитивного» восприятия, подчеркивая его «диффузный» и «комплексный» характер. Но эта «диффузность», это отсутствие дифференциации и артикуляции возможны лишь в том случае, если мы смотрим на них, молчаливо применяя к восприятию определенный интеллектуальный масштаб, а именно масштаб

57

теоретического формирования. Само по себе «примитивное» восприятие никак не является нерасчлененным или размытым. Просто дифференциации размещаются на ином уровне, чем уровень «объективного» рассмотрения действительности как совокупности «вещей» и «свойств». Если философия мифа выполняет выдвинутое еще Шеллингом принципиальное требование, т.е. если миф понимается не только аллегорически как некая примитивная физика или примитивная история, но «таутегорически» как особым образом запечатленное и самостоятельное смысловое образование<sup>9</sup>, то ему следует вернуть все его права и ту форму воспринимающего переживания, в которой укоренен миф и которая его постоянно питает. Не будь такого основания в особом способе восприятия, миф плывал бы в пустоте; он был бы тогда не универсальной *формой явления* духа, но какой-то болезнью духа — при всей своей распространенности он был бы чем-то случайным и «патологическим».

В действительности этот коррелят мифологического мирозерцания и основание, им получаемое за счет определенной направленности восприятия, не имеют такого «патологического» характера, особенно если мы вспомним о том, что *теоретическая* картина мира также не приводит к полному исчезновению этого основания, хотя во многом его модифицирует и перекрывает образованиями иного рода и происхождения. Теоретическая картина мира также знает действительность не только как совокупность вещей и комплекс изменений, направляемых строгими законами причинности, соединяющими вещи друг с другом. Она «содержит в себе» мир еще и в другом, первоначальном смысле, когда мир открывается как чистый *феномен экспрессии*. Если наша реконструкция должна достичь той почвы, откуда произрастает миф, то нам нужно вернуться к данному слою экспрессии, без которого, однако, нам не обойтись и при объяснении и выведении определенных черт *эмпирической* картины мира. «Теоретическая» действительность изначально *испытывается* нами также не как совокупность физических тел, наделенных определенными свойствами и физическими качествами. Скорее, у нас есть род *опыта* действительности, лежащий еще за пределами такой формы естественнонаучного *объяснения* и *толкования*. С этим опытом мы сталкиваемся повсюду, где схватываемое в восприятии «бытие» еще не является бытием вещей как простых объектов, но там, где оно предстает перед нами как существование живых субъектов. Сама возможность такого опыта других субъектов, опыта «Ты», может показаться сложной метафизической или теоретико-познавательной проблемой. Но чистая феноменология восприятия, имеющая дело с одним лишь фактическим наличием, с *quid facti*, не касается этой проблемы и не дает себя ею увлечь. Погружение в чистый феномен восприятия показывает нам только следующее: восприятие *жизни* не сводится к восприятию вещей, а опыт «Ты» никогда не растворим в опыте «Оно» и к нему не редуцируется с помощью каких бы то ни было сложных понятийных опосредований. Даже с чисто генетической точки зрения у нас нет сомнений относительно первенства одной из этих двух форм восприятия: чем дальше мы проследиваем восприятие, тем больше форма «Ты» предшествует форме «Оно», тем отчетливее чистая выразительность «Ты» перевешивает

58

предметные и вещные черты. «Понимание экспрессии» является существенно более ранним, чем «знание о вещах».

Это повсеместно подтверждается и психологической *эмпирией*, по крайней мере там, где она занята не

подведением фактов под некие конструктивные схемы, но просто констатацией существования данных фактов. Уже попытки описания «сознания» животных показали, что для этого совершенно не пригодно непосредственное перенесение на мир животных структур, упорядочивающих человеческое восприятие. Опасность подобных «интроекций» очевидна, а потому понятно, что одно из направлений современной психологии стремится избежать их решительным отрицанием всей этой проблематики. Из этого отрицания — своего рода методологической аскезы — выросло направление поведенческой психологии, «бихевиоризм». Более предусмотрительным и надежным, чем антропоморфно описывать сознание животных с помощью специфически человеческих категорий, этой психологии кажется воздержание от того, чтобы вообще приписывать животным какое-либо сознание. Еще Декарт совершенно последовательно проводил эту мысль (следуя, впрочем, предписаниям своей логики), когда в своей психологии отрицал наличие у животных какой бы то ни было сознательной жизни, делая их просто машинами. Ведь «сознание» означало для него по самой своей сущности фундаментальный акт рефлексивного самосознания «Я» — тот акт, в котором «Я» улавливает и конституирует себя как мыслящее бытие. Без такого основополагающего акта чистого мышления для Декарта не существует и актов ощущения, восприятия и представления. Психическое вообще «существует» лишь как помысленное и рационально оформленное. «Ясная и отчетливая идея» вообще есть та базисная предпосылка, что служит единственным значимым *критерием* для полагания любого существования. На первый взгляд кажется странным, что выросший на «рационалистической» почве картезианский тезис перенимается тем направлением сегодняшней психологии, которое хвалится своим радикальным эмпиризмом. Но встречу рационального умозаключения и чистого «опыта», понимаемого как метод индуктивного наблюдения и сравнения, все же нельзя считать случайной. Сама эта индукция, в качестве метода объективирующего естествознания, связана с определенными логическими предпосылками, и благодаря им она предстает как работа интеллекта, как постижение действительности мышлением. Критерии бытия и истины здесь, по существу, не отличаются от метода дедукции, вопреки всем кажущимся противоречиям между двумя методами. Как раз в своей оппозиции оба эти полюса составляют единый принцип познания и образуют единый его идеал. С точки зрения этого познавательного идеала мир животного сознания является действительно проблематичным: его невозможно показать, поскольку он не доказуем. Однако совсем иная картина откроется перед нами, если мы расширим круг рассмотрения и иначе проведем демаркационную линию. Пусть мы никак не должны переносить на мир животных формы нашего постижения мира вещей и те интеллектуальные категории, на которых покоится это постижение; но если мы вспомним, что и для человека этот интеллектуально обусловленный мир никак не является единственным миром, где он живет, то на поверх-

59

ность выходит совершенно иная взаимосвязь. Применяя понятие «сознание» для обозначения рефлексивного акта знания или предметного созерцания, мы рискуем не только упустить возможность заметить существование сознания у животных, но предать забвению и не увидеть огромную область, так сказать, целую провинцию человеческого сознания. Стоит нам обратиться к самым ранним ступеням сознания, и тут же обнаруживает свою несостоятельность тот взгляд, согласно которому мир на этих ступенях переживается как хаос неупорядоченных «ощущений», где каждое отдельное объективное качество улавливается как «ясное» или «темное», «теплое» или «холодное». «Будь эта теория первоначального хаоса верна, — замечает, например, К. Коффка, — то следовало бы ожидать, что интересы ребенка пробуждаются сначала "простыми" стимулами; ведь именно простое тогда должно первым выделяться из хаоса и первым вступать в ассоциации с другими простыми стимулами. Но это противоречит всему опыту. Чаще всего на поведение ребенка оказывают влияние не те стимулы, которые проще всего обнаружить психологам, поскольку они соответствуют простым ощущениям. Первые дифференцированные звуковые реакции вызываются человеческими голосами, т.е. сложными стимулами (и "ощущениями"). Младенца интересуют не простые цвета, но человеческие лица... Уже к середине первого года жизни наблюдается влияние выражения лица родителей на ребенка. Для теории "хаоса" соответствующий человеческому лицу феномен представляет собой лишь путаницу света и тени, цветовых ощущений, пребывающих, к тому же, в постоянном изменении, происходящем при малейшем движении взрослого или самого ребенка, при смене освещения. Тем не менее, ребенок уже ко второму месяцу узнает лицо матери, а к середине первого года жизни он по-разному реагирует на "доброе" и "злое" лицо, причем на феноменальном уровне мы должны согласиться, что он действительно различил "доброе" и "злое" лица, а не просто какие-то распределения света и тени. Невозможно объяснить это, исходя из того, что указанные феномены произошли из ассоциации простых оптических ощущений с приятными или неприятными последствиями этих ощущений, порожденных первоначальным хаосом... В таком случае феномены типа "дружелюбного" и "недружелюбного" должны относиться к самым примитивным — даже более примитивным, чем, скажем, голубое пятно»<sup>10</sup>. Только вместе с признанием не опосредованного, но изначального характера чистых *переживаний экспрессии* можно перебросить мост к феноменам сознания животных. Последние, в особенности на высших ступенях животного мира, также демонстрируют множество удивительно тонких нюансов подобных переживаний. Например, В. Кёлер четко устанавливает это применительно к шимпанзе: «Имеется огромное многообразие выразительных движений, с помощью которых животные "понимают друг друга", хотя не может быть и речи о каком-либо языке общения с помощью знаков и о репрезентативной функции определенных движений или звуков. Для нас, психологов, привыкших выводить подобное

понимание между людьми из сознательного опыта посредством аналогий, здесь присутствует теоретическое затруднение, особенно хорошо заметное по контрасту с самоочевидностью и надежностью действительного

60

процесса понимания у животных». Это затруднение, это противоречие между тем, что требуется определенной психологической методикой в качестве первоначала душевного, и тем, что дает нам в качестве первоначального опыт, можно преодолеть только благодаря принципиально иной постановке вопроса. «Разве определенным образованиям не может быть свойственно то, — спрашивает Кёлер, — что характером страшного и ужасного они обладают не потому, что это придано им ad hoc врожденным механизмом, но потому, что при данной душевной конституции некие образования необходимо и закономерно демонстрируют черты ужасного, тогда как другие вызывают чувства привлекательного, неуклюжего, энергичного, сурового?» . Вопросы такого рода показывают, как современная психология восприятия постепенно выдвигается на новую территорию, причем делает она это поначалу нерешительно. Подлинное открытие и освоение этой территории возможны лишь в том случае, если психология освободится наконец от ига *сенсуалистической* теории восприятия, под которым она находилась несколько столетий. Сенсуализм двояким образом препятствует свободному видению проблемы. Приняв в качестве основного элемента всего психического чувственное «впечатление», сенсуализм в двух смыслах отрицает подлинную жизнь восприятия. По направлению «вверх», пока речь идет о проблемах мышления и познания, все чисто смысловое содержание восприятия (если таковое вообще им признается) сначала сводится сенсуализмом к «материи» чувств, а потом из нее же выводится. Восприятие превращается в агрегат — «перцепция» происходит из простого сочетания и ассоциативной связи между впечатлениями. Поэтому игнорируются истинные теоретические законы построения перцептивного мира, его чисто интеллектуальная форма. Но именно это игнорирование становится исходным пунктом для своеобразной *диалектики* в рамках сенсуалистической психологии. До предела ограничив права интеллекта, она никоим образом не свергла его с престола. Как раз ограничение *законных* притязаний интеллекта ведет к тому, что он начинает утверждать себя, но только уже, так сказать, «незаконным» образом. Теперь он тайком проскальзывает в определение восприятия, чистой «перцепции» как таковой: он ее «интеллектуализирует» в то самое время, как сама она, по-видимости, угрожает «сенсуализацией» интеллекта. Ибо разложение мира восприятия на сумму отдельных впечатлений ведет к недооценке не только входящих в этот мир «высших» функций духа, но также мощного инстинктивного *субстрата*, на котором он покоится. Сенсуалистическая теория восприятия берет от древа познания как бы один его ствол, не видя ни кроны дерева, свободно возносящейся в эфир чистой мысли, ни корней, уходящих глубоко в землю. Эти корни залегают не в слое простых идей ощущения и рефлексии, как то полагает эмпиристская психология, считающая их последним основанием всякого познания действительности. Они состоят не из «элементов» чувственного ощущения, но из первоначальных и непосредственных экспрессивных *характеристик*. Конкретное восприятие не свободно от этих характеристик и там, где оно решительно и сознательно избирает путь чистой объективации. Оно никогда не сводится к комплексу чувственных качеств, вроде светлого и темного, холодного и теплого, но всегда настро-

61

ено на специфические типы экспрессии; оно никогда не направлено исключительно на «что» предмета, но улавливает целостное его проявление, включая такие характеристики, как привлекательное или угрожающее, знакомое или таинственное, успокаивающее или пугающее, содержащиеся в самом явленном как таковые, независимо от предметной его интерпретации.

Здесь мы не станем проследивать тот путь, по которому психология постепенно стала возвращаться к глубинному слою чисто экспрессивных переживаний. В этом движении особую роль сыграл Людвиг Клягес, перешедший от оценки и истолкования этих переживаний к общему пересмотру метода психологии восприятия, к ревизии самой постановки ее проблем. Но в данном случае мы избираем иной путь, нежели непосредственное наблюдение и описание. Курс нашего исследования, как всегда, проходит через мир форм, через сферу «объективного духа». Достигнув ее, мы стремимся обратным и «реконструктивным» движением получить доступ к сфере «субъективности». С учетом ранее достигнутого по ходу нашего исследования не возникает никаких сомнений относительно того, какой уровень рассмотрения будет для нас наиважнейшим. Там, где речь идет о проблематике и о феноменологии чистой экспрессивности, мы уже не можем ни ориентироваться на понятийное познание, ни отдавать руководство языку. В обоих случаях мы имеем дело с чисто *теоретической* объективацией: познание и язык созидают мир «Логоса», мыслимого или произносимого Слова. Они принимают в отношении к сфере экспрессии, скорее, центробежное, нежели центростремительное направление. Напротив, миф обращает нас к жизненной сердцевине этой сферы. Его своеобразие заключается именно в том, что он показывает нам способ *образования* мира, противостоящий, как независимый и самостоятельный, всем прочим способам *опредмечивания*. Миф еще не знает того раскола между «реальным» и «ирреальным», между «действительностью» и «видимостью», который осуществляется чисто теоретической объективацией и который ей по необходимости приходится осуществлять. Все его образования движутся, скорее, в одном единственном плане бытия, полностью им удовлетворяясь. Здесь нет ядра и скорлупы, нет вещи-субстанции, лежащей в качестве чего-то постоянного и неподвижного в основе изменчивых и текучих явлений как чего-то «случайного». Мифологическое сознание не выводит сущность из явления, но оно уже содержит в себе свою сущность. Она не скрывается за

явлением, но проступает сквозь него; она не окутывается явлениями, но передается ими как таковая. Любой данный феномен нигде не имеет характера простой репрезентации, но обладает характером истинно «презентированного»: сущее и действительное здесь целиком обнаруживается в своем *настоящем*, а не только опосредованно, как «реализация» чего-то другого. В магическом действии, скажем, в магии дождя, проливаемая вода не является только чувственным образом или «аналогом» «действительности» дождя, но связана с ним узами изначальной «симпатии». Сам дух дождя живет в каждой капле воды, он осязаем и телесно в них присутствует<sup>12</sup>. В мире мифа любое явление всегда и по сути своей есть воплощение. Сущность не распределяется здесь на многообразие возможных способов представления, где

62

каждый из них содержит в себе какую-то ее частицу, но проявляется как *целое*, как ненарушенное и неразрушимое единство. Говоря «субъектив-ным» языком, именно это обстоятельство объясняет, почему мир мифологического переживания основывается не актами представления и обозначения, но чистыми экспрессивными переживаниями. В качестве «действительности» здесь выступает не совокупность вещей с определенными «характеристиками» и «признаками», по которым вещи узнаются и отличаются друг от друга, но многообразие и полнота изначальных «физиогномических» характеристик. И как целое, и в каждой из своих частей мир еще обладает своеобразным «лицом», всякий раз улавливаемым как тотальность, не распадающаяся на общие конфигурации, на геометрические линии и объективные очертания. «Данное» здесь никак не является чем-то просто чувственным, не сводится к комплексу ощущений, которые затем, посредством акта «мифологической апперцепции», как-то одушевляются и делаются осмысленными. Скорее, экспрессивный смысл привязан к самому восприятию — в нем этот смысл улавливается и непосредственно «испытывается». Только в свете этого фундаментального опыта проявляются некоторые существенные черты мифологического мира. От мира чисто теоретического сознания их, видимо, сильнее всего отличает своеобразное равнодушие мифа к различиям по значению и ценности. Содержание сновидения тут столь же значимо, как и содержание бодрствующего сознания; для мифа образы вещей, данные предметам имена равнозначны самим вещам<sup>13</sup>. Эта «индифферентность» становится полностью понятной, если мы вспомним, что в мифологическом мире еще нет логических представлений или обозначений, но здесь почти безраздельно властвует чисто экспрессивный смысл. Ведь с чисто экспрессивной точки зрения бытие улавливается не как эмпирическая «действительность», не как совокупность каузальных связей, причин и следствий. Бытие обретает содержание и, так сказать, весомость не из опосредованных *последствий*, им в себе скрывааемым, — все они уже в нем содержатся. Решающую роль играет не его воздействие, не то, что оно совершает, но его наличное бытие, как оно просто «есть» и дает о себе знать. «Явление» и «действие», а тем самым явление и действительность здесь еще не разделяются и не противопоставляются: вся власть, которую имеет над мифологическим сознанием то или иное содержание, связана как раз с тем, что она коренится в самом модусе явления этого содержания. С точки зрения мифа отношение между «образом» и «вещью» (если они вообще различаются) оказывается перевернутым. Образ обладает превосходством и первенством по отношению к вещи. Выразительное в предмете не снимается и не отрицается в образе, но даже им подчеркивается, усиливается. Образ освобождает бытие экспрессии от всего лишь случайного и помещает его в фокус. Эмпирическое видение мира определяет и признает «предмет», разлагая его на предшествующие причины и выводя из него следствия. Предмет является лишь одним из пунктов в системе таких следствий, членов причинного ряда. Но там, где происходящее уже не рассматривается только как момент всепроникающего и универсального порядка законов, но, так сказать, переживается в своей физиогномической индивидуальности, где на место абстрактного анализа как условия

63

всякого каузального постижения приходит чистое «видение», там мы получаем образ, заключающий в себе истинную сущность события. «Волшебство образов» опирается на ту предпосылку, что маг имеет дело не с мертвыми подобиями предметов, но в образах обладает сущностью, *душой* предметов<sup>14</sup>. В своем романе «Таис» Анатоль Франс дает представление о «первобытной» вере и раннем христианстве, изобразив, как христианский пустынный Пафнутий, после того, как ему удалось обратить куртизанку Таис, после того, как он сжег ее платье, украшения и домашнюю утварь, оказывается во сне и наяву преследуем *образами* вещей, преданных им уничтожению. Тогда до него доходит, что уничтожение внешнего *существования* всех этих предметов не действительно, пока не удалось изгнать и заклясть те *образы*, в которых они продолжают жить. Он молит Бога: «Ne permets pas que le fantôme accomplisse ce qui n'a point accompli le corps. Quand j'ai triomphé de la chair, ne souffre pas que l'ombre me terrasse. Je connais que je suis exposé présentement à des dangers plus grands que ceux que je cours jamais. J'éprouve et je sais que le rêve a plus de puissance que la réalité. Et comment en pourrait-il être autrement, puisqu'il est lui même une réalité supérieure? Il est l'âme des choses». «Душа вещей» означает здесь чисто экспрессивный смысл, захватывающий сознание и вовлекающий его в свою сферу, причем *этот* смысл открывается более многообразно, сильно и властно в сновидениях и видениях, чем в бодрствующем сознании. Ибо в последнем чистое *созерцание* вытесняется эмпирическим *действием*: предметы теряют свой первоначальный «облик» и принимаются только как лишенные цвета и формы средоточия неких причинных и телеологических отношений.

Но мир мифологических образований еще и в другом отношении указывает нам путь к пониманию чисто экспрессивных феноменов. Если мы хотим описать этот мир без теоретической предвзятости, то мы должны

воздерживаться от применения к нему как ложного понятия вещи, так и ложного — или, по крайней мере, недостаточного и неадекватного — *понятия субъекта*. Нет ничего более привычного и оправданного, чем понимание фундаментального акта мифологического сознания как акта «персонификации». Предполагается, что миф можно истолковать и открыть его психологический «механизм», выяснив тот путь, на котором сознанию удастся превратить эмпирическую действительность, действительность вещей и свойств, в действительность иного рода — в реальность одушевленных действующих субъектов. Но на самом деле тут мы упускаем и начальный, и конечный пункты мифологического сознания — как его *terminus a quo*, так и *terminus ad quem*. Ибо это сознание отличается от теоретического познания в структурировании *мира лиц* ничуть не меньше, чем мира вещей. Здесь господствуют свои собственные «категории», специфическим образом улавливающие не только объективность, но и «субъективность». Миф означает не просто «переворачивание» объективного взгляда на мир и превращение его в субъективный; для этого требовалось бы уже иметь обе эти стороны *в наличии* как нечто уже *определенное*. Однако проблему составляет сама эта определенность, и миф решает данную проблему по-своему и согласно своей базисной направленности. Он изображает «встречу» «Я» и мира, а именно, такую их встречу, где оба противостоящих друг другу

64

полюса обретают фиксированную форму, обособляясь друг от друга во взаимном противостоянии. Тем самым мы видим, что представление «Я», живого и действующего «субъекта», является не столько *началом*, сколько *результатом* мифологического процесса формирования. Миф исходит не из готового представления о «Я» и душе, но он является средством достижения такого представления. Миф является духовным посредником, с помощью которого открывается особая «субъективная действительность»<sup>15</sup>. В своих первоначальных, «примитивных» формах он столь же мало знаком с понятием «душевная субстанция», как и с понятием «материальная субстанция» в метафизическом смысле слова. Как телесное, так и душевное бытие для мифа еще не закрепились, но сохраняют своеобразную «текучесть». Насколько мало действительность подразделяется на определяемые классы вещей с навсегда установленными характеристиками, настолько не разграничиваются в ней и различные сферы жизни. Подобно тому, как в мире «внешнего» восприятия отсутствует постоянно сохраняющийся субстрат, так и в мире внутреннего восприятия нет постоянно существующих субъектов. Здесь также царствует основной мотив мифа, мотив «метаморфозы». Мифологическая трансформация захватывает в свой круг и «Я», лишая его единства и простоты. Текучими являются границы как между природными формами, так и границы между «Я» и «Ты». Жизнь еще остается здесь непрерывным потоком становления — динамичным течением, которое лишь постепенно начинает подразделяться на отдельные волны. Хотя все улавливаемое мифологическим сознанием получает форму жизни, но такая *всежизненность* поначалу никак не означала *всеодушевленности*; сама душа еще текуча и неопределенна, она обладает «пред-анимистическими» чертами. Здесь еще царит удивительная неразличенность личностного и безличного, формы «Ты» и формы «Оно». Хотя «Оно» нигде не дано здесь как мертвый объект, как «просто» вещь, но, в то же время, и «Ты» еще не несет в себе четко определенного, строго индивидуального облика — в любой момент оно готово утонуть в представлении какого-нибудь «Оно», целостной безличной силы<sup>16</sup>. Каждый отдельный фактор зримо переживаемой действительности наделен магическими чертами и отношениями; всякое текучее и эфемерное событие обладает магико-мифологическим «смыслом». Шепот или шелест леса, мерцания и блики вод — все это полно демонов и имеет демоническое происхождение. Лишь постепенно этот пандемониум начинает разделяться на отдельные четко различимые образы, становясь личинами духов и богов. Вся действительность созерцается еще овеванной волшебством, окутанной магическим туманом; но именно общая атмосфера, которой наполнена эта действительность, не дает проявиться индивидуальным особенностям и противится их полному развитию. Все связано со всем незримыми нитями, и эта связь, универсальная «симпатия», обладает эфемерным, на редкость безличным характером. «Нечто годится, нечто показывается, нечто предостерегает», причем так, что за всем этим нет личностного субъекта — за предостережением нет отчетливо вырисовывающегося предостерегающего. Этим субъектом является, скорее, *вся действительность*, нежели какая-то ее *часть*. Как раз потому, что постоянные указания и предостережения образуют одно из

65

первоначал существования и жизни мифологического сознания, не нужны объяснения для одного из его проявлений; чистое действие, функция этого указания и истолкования, как бы обособлены и не требуют для себя личностного субстрата, того, кто действует.

С точки зрения развитого теоретического сознания с *его* разделением на внутреннее и внешнее, субъективное и объективное данная фундаментальная структура мифологического мира видится с большим трудом. Но все ее своеобразие ясно проступает наружу, стоит нам сместить перспективу, перейдя в круг чистых *феноменов экспрессии*. Здесь мы сразу встречаемся с той же двойственностью, которую этот мир нам показывает в своих первичных образованиях. Там, где смысл мира берется еще как чисто экспрессивный смысл, там каждое явление в самом себе содержит определенный «характер», не выводимый из чего-либо другого и не представляющий собой следствие чего-либо другого, но данный нам непосредственно. Он несет в себе черты мрачного или радостного, раздражающего или смягчающего, успокаивающего или пугающего. Эти определения сами прикрепляются к явленным содержаниям как ценности и моменты экспрессии; они не были вычитаны в явлениях субъектами, скрывающимися где-то за

этими определениями. Когда какая-нибудь психологическая теория выводит их из вторичного акта истолкования, объявляя их продуктами «вчувствования», то мы проходим мимо чистых феноменов экспрессии. Основным недостатком такой теории и ее *πρότων ψεύδος* заключаются в том, что она переворачивает порядок феноменальных данностей. Нужно было сначала убить восприятие, сделать из него комплекс чувственных содержаний ощущений, чтобы затем вновь оживлять этот мертвый «материал» ощущения с помощью акта вчувствования. Но полученная таким способом жизнь остается в конечном счете видимостью жизни и плодом психологической иллюзии. Восприятие тогда имеет «жизненный» характер не по собственному праву, но получает его от чуждой жизни инстанции. Здесь упускается из виду то, что само восприятие непосредственно не *дано* как совокупность ощущений, но к его чистому явлению принадлежат определенные *модусы явленности*, лежащие на совсем ином уровне. Никакой теории не по силам выработать эти модусы из ничто, они уже изначально каким-то образом принадлежат содержанию восприятия. В действительности мы приходим к данным «простого» ощущения — вроде светлого и темного, теплого или холодного, шероховатого или гладкого, — только отложив в сторону первоначальный слой восприятия, избавившись от него ради определенных теоретических целей. Но ни одна абстракция, сколь бы далеко она ни заходила, не в состоянии справиться с этим слоем или загасить его. Он остается самим собой и утверждает себя как таковой, даже если мы, преследуя свои теоретические цели, пытаемся смотреть сквозь него или вообще его «не замечать». С точки зрения чисто теоретических целей — построения объективного порядка природы и постижения его закономерности — такое «не замечание» вполне оправданно; но оно не в состоянии уничтожить мир экспрессивных феноменов как таковой. Столь же очевидно и то, что мы говорим уже не языком *самих* феноменов, что мы понимаем их не из их собственного центра в том случае, когда берем их как простые «эпифеномены», как добавления к

66

изначально данному содержанию ощущения. Экспрессивный характер не является субъективной добавкой, которую задним числом и как нечто случайное придают содержанию ощущений; напротив, он принадлежит к важнейшим составным частям восприятия. Сам по себе экспрессивный характер не «субъективен», поскольку именно он придает восприятию первоначальную окраску реального, делает восприятие «восприятием действительности». Ибо всякая постигаемая нами действительность в своей первоначальной форме есть не столько противостоящий нам *мир вещей*, сколько испытываемая нами достоверность жизненного *воздействия*. Но доступ к такой действительности дан нам не в ощущении с его чувственными данными, но лишь в прафеномене выразительности и экспрессивного «понимания». Если бы некие воспринимаемые переживания не открывались нам в своем экспрессивном смысле, то бытие оставалось бы для нас немым. Действительность никогда не вывести из одного лишь опыта вещей, если эта действительность уже не содержится в экспрессивном восприятии и в нем не проявляется. В таком проявлении феномены жизни не сразу прикреплены к единичным субъектам, к ясно и четко дифференцированным «мирам Я». Первично улавливаемой является сама жизнь, а не ее разделение по отдельным кругам, привязанным к неким *индивидуальным* центрам; в экспрессивном восприятии изначально «явлено» не фактическое существование отдельных существ, но универсальный *характер* действительности. При всем своем жизненном многообразии, она еще сохраняет «безличный» характер; она всегда и повсюду о себе свидетельствует, но не нуждается в каком-либо субстрате для свидетельствующего о себе самом феномена. Именно это позволяет нам в новом свете увидеть «безличность» некоторых основных мифологических образований. Присущая мифу «форма мышления» оказывается теснейшим образом связанной с его «формой жизни», она только отображает и представляет нам в предметной форме то, что самым конкретным образом содержится в восприятии и на нем основывается.

Здесь мы вновь имеем дело с взаимной связью между методом феноменологического анализа и методом объективно направленной «философии духа». Они столь тесно переплетаются друг с другом и с такой необходимостью друг на друга указывают, что пересекаются не только по своим положительным результатам — любое ложное или несовершенное применение одного из них тут же ощутимо сказывается на другом. Недостаточное видение объективного смысла, представленного одной из символических функций, постоянно создает угрозу того, что будут упущены феномены, служащие ему основанием; в то же время, любой теоретический предрассудок, примешивающийся в чистое описание феноменов, угрожает нашей оценке смыслового содержания форм, являющихся результатом описания. В особенности это относится к одной категории, чье применение затрудняет и сдерживает как беспредпосылочное истолкование чистых феноменов экспрессивности, так и беспристрастное понимание основных структур мифологического Мира. Это — категория «персонификации», олицетворения, с нею часто связывают и то, и другое. На первый взгляд такая характеристика может показаться подходящей и достаточной, — по

67

мы видим только *негативную* сторону данного вопроса. Тогда и чистые феномены экспрессивности, и мифологические образования, конечно, еще не демонстрируют ту форму предметности и «объективности», к которой стремится и которую достигает построение системы теоретического познания. Но это не свидетельствует, что отсутствие запечатленной категории вещи (в эмпирико-теоретическом смысле слова) означает наличие запечатленной категории личности, на которую мы могли бы положиться в обеих этих областях. Образование противоположности, напряжения между обоими полюсами достигается лишь вместе

с определенным духовным уровнем, и эту противоположность нельзя просто переносить в начало этого процесса, в первичные и «примитивные» слои. Что касается мифологического мира, то мы видели, что такое напряжение возникает там, где человек уже не претерпевает окружающую им действительность как таковую, но деятельно противопоставляет себя ей и начинает ее формировать. По мере расхождения различных сфер его деятельности, получающих свои особые смысл и ценность, первоначальная неопределенность мифологического ощущения уступает место созерцанию артикулированного мифологического космоса — появляется созерцание мира богов, царства богов<sup>17</sup>. В том же смысле можно сказать относительно мира экспрессии в целом, что в него не с самого начала входит определенное, ясно развитое сознание «Я». Как и всякое *переживание*, экспрессия поначалу *претерпевается*; мы не столько схватываем с ее помощью, сколько ею захвачены. Именно этим подобная «рецептивность» отчетливо противопоставляется тому роду «спонтанности», на котором покоится всякое самосознание. Если это упускается из внимания, то следствием может быть описание *животного* сознания как личностно артикулированного и сформированного сознания, поскольку оно пронизано и насыщено экспрессивными переживаниями. Самым радикальным образом такие выводы были сделаны в работе Виньоли «Миф и наука». Построенное на чисто позитивистской теории познания, учение Виньоли понимает и истолковывает миф через обнаружение его *биологических* корней. Миф кажется ему необходимой и спонтанной функцией сознания, хотя и меняющейся по своей материи, но постоянной по своей форме. Мы воздаем должное эмпирической всеобщности этой функции, указывая на постоянные и первичные способности души, из которых она происходит и откуда она получает свои силы. В свете этого требования Виньоли хочет показать, что «совершенно простые и элементарные действия нашего духа в своей психофизической взаимоположенности подлежат основательной проверке, обнаруживающей фундаментальный принцип, с необходимостью предполагающий и генезис мифа. Таков первоисточник, из которого проистекают все формы мифа, подготовленные для дальнейшей рефлектирующей деятельности любого рода». Но затем оказывается, что при рассмотрении этого всеобщего принципа, истинного а priori мифологического, мы не должны останавливаться на анализе *человеческого* ощущения, восприятия и представления. Мы идем все дальше по ряду органических форм жизни. Уже в мире животных обнаруживается стремление к «персонификации» любых чувственных внешних воздействий. «Каждое чувственное ощущение животных в той форме, в какой оно доходит до их созна-

68

ния, тесно связано с представлением чего-то жизненного, соответствующего их собственному внутреннему настрою. Пусть оно еще очень темно для сознания, такое представление делает жизнь животных драмой действий, ощущений, влечений, надежды и страха... Присущее животному жизненное ощущение, властвующее над его внутренним миром... переносится на все тела и явления природы, привлекающие его внимание извне... Поэтому любая форма, любой предмет, любое явление во внешнем мире наделяются животным жизнью собственного внутреннего мира, своей собственной личностной душевной деятельностью. Природные тела и явления не становятся для животного реальными объектами, но они наверняка улавливаются как виртуально живые и действующие предметы, способные приносить им лично пользу или вред»<sup>18</sup>. Рождающая миф душевная драма берет, тем самым, свое начало не в человеческом, но уже в животном сознании — ведь уже в нем господствует стремление придавать всякому существу, о котором отдает себе отчет животное, форму личностного существования. Человек не является ни единственным, ни первым существом, чей мир находится во власти данного стремления и им направляется; человек лишь доводит это смутное и бессознательное влечение к «персонификации» до сознательного акта рефлексии. Чтобы подкрепить этот тезис, Виньоли приводит огромное количество эмпирических данных, собранных им за долгие годы, проведенные в наблюдениях за животными. Если бросить взгляд на весь этот ряд наблюдений, то можно утверждать, что с достоверностью им было установлено только то, что в восприятии у животных явный перевес имеет экспрессивность, преобладающая над «объективным» восприятием вещей и свойств<sup>19</sup>. Однако они ничуть не демонстрируют того, что эти экспрессивные характеристики предстают для животного как наделенные неким «субъектом» или даже четко улавливаемым «лицом», что они доходят до животного лишь в облике такого их «носителя». Для полагания подобного субъекта требуется синтез иного рода, проистекающий из совсем другого духовного первоисточника. Но с одним можно согласиться и даже еще раз подчеркнуть: такого рода синтез тоже не происходит из ничего, не приходит из какого-то *generatio aequivoca*. Он примыкает к основному направлению чувственного восприятия — с ним этот синтез остается связанным даже там, где он высоко поднимается над восприятием. Что же касается той идеи Виньоли, которая, по его мнению, определяет сознание животных — будто «всякая космическая реальность наделена той же жизнью и той же свободой воли, что явлены животному в непосредственных проявлениях его внутреннего мира»<sup>20</sup>, — то животному мы никак не станем приписывать ничего подобного, как, впрочем, и человеку, — и ему тоже не дана с самого начала и в такой запечатленной форме целостная картина его жизни, в форме сознательного и свободного *воления*. Для него жизнь тоже предстает поначалу скорее как целостность, чем как индивидуально оформленная и индивидуально ограниченная жизнь отдельного субъекта. Поначалу она столь же мало обладает чертами постоянства «Я», как и постоянства вещи; она предполагает тождественность субъекта ничуть не больше, чем неизменность объекта. Чтобы найти источник такого

отрыва, такой дифференциации и артикуляции, нам нужно перейти от

69

сферы *выразительности* к сфере *представления*, от мифа — к языку. Только посредством языка начинает фиксироваться бесконечное многообразие экспрессивных переживаний; только здесь оно получает «образ и имя». Собственное имя бога является истоком его личного образа; и на этом пути, через представление о личном боге, обнаруживается и укрепляется представление о собственном «Я», о «самости» человека<sup>21</sup>.

Но такое сравнение языка и мифа может вновь пробудить сомнения, уже появлявшиеся у нас по ходу исследования. Так как его целью должно было быть понимание структуры теоретического мира, то возникает вопрос: чем оправдано то, что мы вообще так долго задерживаемся на образованиях мифологического сознания? Не должно ли любое теоретическое видение мира начинаться с отхода от этих образований, с прощания с ними, если оно вообще заслуженно называется теоретическим? Мы получаем доступ к царству познания только с освобождением от призраков сновидений, в которые нас погружает миф; мы должны смотреть сквозь этот воображаемый мир, как сквозь мир кажимости. После того как мы дошли до цели, когда нам открылось царство *истины*, то какой нам смысл вновь возвращаться к сфере *видимости*? С этой точки зрения язык никак не схож с мифом. Очевидно, что язык каким-то особым и самостоятельным образом участвует в формировании и в артикуляции теоретического мира. Без его содействия не обходится и наука — она также должна начинать со ступени *понятий языка*, чтобы затем постепенно от них освобождаться, приобретая форму чистых *понятий мышления*. Но в отношении к мифу разделительная линия проводится куда четче и решительнее. Эта линия ведет к неизбежному разрыву, к подлинному кризису в самом сознании. Картины мифа и теоретического познания не могут сосуществовать и помещаться в одном и том же пространстве мышления. Они исключают друг друга: начало одного означает конец другого. Подобно тому как в греческом мифе душам, вкусившим от яблока Прозерпины, уже был закрыт обратный путь к миру дневного света и они были обречены скитаться по миру теней, так и, наоборот, наступление дня, рассвет теоретического восприятия означает невозможность возврата в мир мифологических теней. Да и чем был бы такой возврат, если не регрессией на примитивную и уже преодоленную ступень в развитии духа? Сколь бы необходимым ни казалось такое умозаключение, пока мы ограничиваемся абстрактным рассмотрением формы мифа и формы науки, оно сталкивается со значительными трудностями, как только мы начинаем смотреть на обе эти формы с точки зрения универсальной «феноменологии духа». Ибо мир «духа» образует *конкретное* единство такого рода, что даже самые противоположности, в которых он движется, оказываются *опосредованными* противоположностями. В нем нет неожиданных разрывов и скачков, каких-либо hiatus, раскалывающих этот мир на несоединимые части. Скорее, каждый из образов, сквозь который прошло одухотворенное сознание, остается в духе и составляет его наследие. Выход за пределы какой-либо формы сам возможен лишь потому, что эта форма не уничтожается, не переплавляется целиком, но остается и сохраняется в непрерывной целостности сознания. Именно то, что в духе нет

70

абсолютного прошлого, но это прошлое схватывается и удерживается им в настоящем, составляет единство и целостность духа. «Жизнь духа в настоящем, — говорит по этому поводу Гегель, — есть круговорот ступеней, с одной стороны, еще сохраняющихся рядом друг с другом, и лишь, с другой стороны, кажущихся ушедшими в прошлое. Те моменты, которые дух, по-видимости, оставил позади, также пребывают в глубине его настоящего»<sup>22</sup>. Если такой взгляд верен, то даже столь своеобразное и парадоксальное образование, каковым является мифологическое «восприятие», не растворяется и не исчезает без следа в общем воззрении теоретического сознания на действительность. Следует ожидать того, что господствующая в мифологическом восприятии тенденция не угаснет, как бы она ни теснилась и ни модифицировалась другими способами видения. Закат *содержания* мифологического сознания еще не означает одновременного заката породившей это содержание духовной *функции*. Пусть сами мифологические образования не входят в действительность опыта и в круг его предметов, однако можно показать, что в новой форме, пройдя через ряд метаморфоз, продолжает существовать и действовать та *потенция* духа, чьим первым конкретным проявлением был миф.

Нам сразу станет ясно, в какой точке нашей эмпирической картины мира искать эту потенцию духа, если мы вспомним о том, что истинным коррелятом мифа мы признали не восприятие вещей, но чистое *восприятие экспрессии*. Тогда вопрос звучит следующим образом: было ли это восприятие экспрессии целиком вытеснено «предметным» восприятием по ходу развития теоретического сознания или же оно выдвигает права на собственную область, чье построение и определение неизбежно требует такого восприятия? Эту область можно достаточно точно обозначить как ту форму знания, в которой действительность открывается не как совокупность природных предметов, но как действительность других «субъектов». *Такое* знание — знание «чужой души» — образует естественную и «самоочевидную» часть целостности нашего опытного познания, но оно стало подлинным стух теоретико-познавательной и психологической *рефлексии*. Для того чтобы объяснить и обосновать это знание, появляются все новые и новые теории, но всякий раз мы убеждаемся в том, что степень достоверности, на которую притязают все эти объяснения, далека от достоверности, приносимой простой феноменологической констатацией. Вместо того чтобы подтверждать или обосновывать фактически данное, теория чуть ли не повсеместно занималась

его опровержением. Несмотря на расхождения по своим исходным пунктам и методам, все эти теоретические объяснения были согласны друг с другом в одной принципиальной предпосылке и в постановке цели. Все они исходили из того, что любое знание, не ограничивающееся состояниями собственного сознания, должно опосредоваться «внешним» восприятием; поэтому все они признавали существование и значимость «внешнего» восприятия только в форме восприятия вещи. Сведение восприятия «Ты» к общей форме восприятия вещи, *редукция* первого ко второму, казалось поэтому истинной задачей теории, которую она должна была вновь и вновь перед собой ставить. Но именно такой подход образует *πρότων ψεύδος*, поскольку представление всего опыта как комплекса вещественных содержаний, составных частей, из которых его можно собрать, есть произвольное су-

71

жение чистого горизонта переживания. В действительности, в рамках этого горизонта восприятие экспрессии означает не только нечто психологически более раннее, чем восприятие вещи, *πρότερον πρός ἡμᾶς*, но означает также истинное *πρότερον τῆ φύσει*. Оно обладает своей специфической формой, своей «сущностью», не поддающейся описанию с помощью категорий, пригодных для определения совершенно иных областей смысла и бытия, не говоря уже о замещении ее такими категориями. Значительно яснее и убедительнее, чем в традиционной *психологии*, всегда руководствующейся в своих описаниях определенными понятийными предпосылками, эта форма проступает в зеркале *языка*. Здесь нам чаще всего еще непосредственно доступно то, что любое восприятие «объективного» первоначально происходит из уловления и различения неких «физиогномических» характеристик, которыми буквально насыщено такое восприятие. Например, языковое обозначение какого-нибудь *движения* почти всегда содержит в себе этот момент: вместо того чтобы описывать форму движения в пространстве и времени как таковую, оно дает наименование и фиксирует то состояние, чьим выражением является это движение. «"Быстрота", "медлительность", а при нужде и "угловатость", — пишет в этой связи Клагес, яснее прочих современных психологов осознавший эту взаимосвязь и открывший путь к ее теоретическому пониманию, — могут пониматься чисто математически; напротив, "ярость", "спешка", "затруднительность", "обстоятельность", "преувеличение" суть названия как для жизненных состояний, так и для тех родов движения, что описываются путем придачи им *характеристик*. Тот, кто хочет охарактеризовать формы движения и пространственные формы, неожиданно обнаруживает необходимость прибегать к характеристикам душевных свойств, поскольку формы и движения *переживаются* как душевные явления еще до того, как мы начали *судить* о них с точки зрения данной рассудку предметности, — язык может выразить предметные понятия только посредством переживаемых впечатлений»<sup>23</sup>.

Тем самым язык показывает нам, что тот душевно-духовный контекст, из которого произрастает мифологическое созерцание, продолжает жить даже там, где сознание давно преодолело узкие рамки такого созерцания и обратилось к иным образованиям. Источник не исчез и не иссяк, но он привел к другому, более широкому руслу. Если предположить, что первоначальный источник мифологического совершенно высох, а вместе с тем прервался приток чистых экспрессивных переживаний, исчезающих вместе со всеми своими особенностями, то тем самым отпали бы и значительные области того, что мы называем «опытом». Не вызывает сомнений то, что к этому опыту изначально принадлежит не только знание вещей как психических предметностей, но и знание «других субъектов». Ни одна форма рефлексии, опосредованного вывода, не может *создать* такое знание — делом рефлексии является не *порождение* слоя переживаний, где укоренено такое знание, но лишь теоретическое его истолкование. Странной дерзостью теории, ее интеллектуальным *hubris* можно считать претензию на то, что она способна не только *показать*, но также *создать* этот особый модус достоверности. То, что ею таким образом создано, остается в конечном счете лишь фантомом, фикцией, претендующей на действительную жизнь, но не обладающей собственной жизненной си-

72

лой. На деле почти все известные «объяснения» знания других субъектов оказываются чистейшей воды иллюзионизмом. Эти теории различаются лишь по тому, как они описывают эти иллюзии, как ими мыслится возникновение последних. В них видят то логический, то эстетический обман, приписываемый то ухищрениям разума, то способности воображения. Этими теориями упускается из виду то, что смысл и содержание чистой функции выразительности не удостоверяются посредством какой-то *одной* из сфер духовного формирования — как истинно всеобщая и в какой-то мере равная по охвату всему миру, эта функция предшествует дифференциации различных областей смысла, расхождению мифа и теории, логического анализа и эстетического созерцания. Присущие ей достоверность и «истина» являются, так сказать, до-мифологическими, до-логическими и до-эстетическими; она образует ту общую почву, на которой произрастают все эти образования и к которой все они прикреплены. Именно поэтому ее истина тем больше ускользает от нас, чем больше мы стремимся ее зафиксировать, т. е. заранее приписать ее одной-единственной области, определяя и обозначая ее с помощью имеющихся в этой области категорий. Если мы берем в качестве исходного пункта логику и теоретическое познание, то единственным средством сохранения единства познания оказывается признание всякого знания строго гомогенным, независимо от того, на какой предмет оно направлено. Различие знаний по содержанию не предполагает различия ни по принципу достоверности, ни по методу. Тем самым кажется оправданным и обоснованным требование, гласящее, что знание «других Я» подчинено тем же условиям, на которые опирается знание природы, эмпирического предметного мира. Подобно тому как предмет природы поистине конституируется только

мыслью о природной закономерности (поскольку предмет и закономерность коррелятивны и указывают друг на друга в области объективирующего познания), то же самое отношение следует распространить на ту сферу опыта, благодаря которой структурируется знание других субъектов. Это знание также требует обоснования посредством общезначимого принципа; а где же обнаруживается этот принцип, если не в принципе причинности, подлинном а priori для любого познания действительности, кажущемся единственным мостом, позволяющим нам выйти за узкие пределы «имманентности» наших «собственных» феноменов сознания? Даже Дильтей, при всех своих попытках дать наукам о духе иное направление, оставался еще слишком «позитивистом», а потому считал это следствие принудительным и сделал из него фундамент своего теоретико-познавательного подхода. Для него вера в «реальность внешнего мира» — как мира тел в пространстве, так и действительности других субъектов — обосновывается выводом по аналогии, обладающим, по существу, формой каузального вывода. Для него тоже было чуть ли не аксиомой, что действительность других субъектов никогда нам не «дана» прямо, но лишь опосредованно, путем «переноса»<sup>24</sup>, хотя его собственное конкретное понимание сущности и структуры духа на каждом шагу противоречит этому воззрению. Но даже если мы отвлечемся от строения конкретной духовно-исторической действительности, ограничившись чистой теорией познания, то и здесь теория «вывода по аналогии» содержит в себе удивительный парадокс. Будь эта теория верна, то вся наша

73

картина мира и целостность нашего постижения реальности, как обладающего универсальной значимостью, опирались бы на немислимо узкий теоретико-познавательный фундамент. Если бы достоверность «других Я» обосновывалась только цепью эмпирических наблюдений и индуктивных выводов, — имеющим своей предпосылкой то, что у других тел наблюдаются экспрессивные движения, сходные с движениями нашего тела, а тем же «следствиям» должны соответствовать те же «причины», — то трудно вообразить себе менее обоснованный вывод. Оно при чуть более внимательном рассмотрении оказывается чрезвычайно уязвимым и в целом, и в частностях. Хотя по хорошо известному принципу логики мы можем делать вывод от одинаковых причин к одинаковым следствиям, но этого нельзя делать в обратном направлении, поскольку одно и то же следствие может проистекать из совершенно различных причин. Но даже если не прибегать к такому возражению, то вывод подобного рода в лучшем случае дает нам предварительное предположение, которое всегда говорит нам только о вероятности. «Вера» в действительность «других Я» по своему теоретико-познавательному достоинству не отличалась бы тогда от проблемы существования «эфира» и точно так же тогда бы обосновывалась — с тем немаловажным и даже решающим отличием, что вторая «гипотеза» опирается на несравнимо более точные наблюдения, нежели первая. Любой разновидности теоретико-познавательного скептицизма (вплоть до радикального солипсизма) тогда нужно подорвать лишь подобный «вывод по аналогии», чтобы быть уверенной в успехе. Достоверность того, что действительность жизни не ограничивается сферой собственного существования и феноменов собственного сознания, оказывается тогда результатом чисто «дискурсивного» познания, да еще весьма сомнительных происхождения и ценности.

Именно размышления подобного рода показали необходимость отойти от рассмотрения интеллекта и области «логического» вообще и переместить центр исследования на совсем другое поле. Вместо одного лишь «дискурсивного» обоснования стали искать «интуитивное»; на место опосредованности рефлексией попытались поставить непосредственность и первоначальность «чувства». Подчеркивалось, что достоверность «другого Я» должна основываться не на следствиях и выводах, т.е. сумме операций мышления, но на изначальном базисе «переживания». В качестве такого модуса переживания Т. Липпс выдвинул форму «со-переживания и симпатии». В ней и только в ней «Я» получает возможность постичь «Ты» в его действительности. Но тогда это вновь означает, что эта действительность не изначальна, но как бы позаимствована. «Другой наделенный психикой индивид... создан мною из меня самого. Его внутренний мир взят из моего. Другие индивиды, или «Я», суть результат проекции, отображения, излучения из меня самого — либо того, что я переживаю в себе через чувственное восприятие иного телесного явления — в чувственном явлении, являющемся своеобразным удвоением меня самого»<sup>25</sup>. Мы снова имеем дело с процессом отображения, «рефлектирующего» опосредования, к которому восходит знание о существовании и о свойствах «другого индивида». Сам процесс ничуть не изменился — иным стал лишь пропускающий его через себя посредник. Но была ли тем самым достигнута цель, поставленная перед собой этой теорией? Стала ли

74

она «жизненнее» от того, что сместила центр тяжести с логики на эстетику? Кто уверит нас в том, что добытое в нашем собственном существовании и проецированное вовне «другое Я» есть нечто большее, чем некий воздушный образ, своего рода психологическая *Fata morgana*? «Другое Я» появляется в этой теории в виде странного гермафродита, составленного из элементов совершенно различного происхождения и совершенно различного теоретико-познавательного достоинства. Оно подпирается прежде всего чувственным ощущением, поскольку точкой применения акта вчувствования является восприятие материальных свойств и изменений, которые улавливаются нами как «чисто физические» содержания. Нет сомнений в том, что мир первоначально дан нам таким «чисто физическим» образом, но при этом подчеркивается, что такой первичной явленности недостаточно, что новый феномен — феномен жизни и одушевленности — должен *продуцироваться* особым основополагающим актом. Акты «со-чувствия»,

«инстинктивной симпатии» освобождают действительность от ее первоначальной механистической неподвижности, преобразуя ее в духовно-душевную действительность. Тем не менее если такая трансформация осуществилась благодаря вчувствованию нашего собственного «Я» в «материал» простых ощущений, то тем самым «явление» жизни вновь опускается на уровень эстетической «видимости». Согласно этому воззрению, мир явлен нам живым лишь до тех пор, пока он окутан сумеречным светом эстетического созерцания; резкий луч познания разгоняет эту мглу. Но тогда там, где мы думали уловить и обрести саму жизнь, обнаруживается лишь идол жизни. А избежать этого следствия мы можем только открыв *sigulus viciosus* как за теорией «вывода по аналогии», так и за теорией вчувствования. Обе эти теории полагают в качестве реальных фактов то, что само было результатом определенной теоретической интерпретации; обе теории принимают раскол действительности, ее дуалистическое разделение на «внешнее» и «внутреннее», «физическое» и «психическое» за нечто данное, не задаваясь вопросом об условиях возможности самого такого разделения. Феноменологический анализ должен перевернуть порядок и направление рассмотрения. Вместо того чтобы спрашивать, какие процессы логического вывода или эстетической проекции превращают физическое в психическое, он должен, скорее, проследить восприятие до того пункта, где на месте восприятия вещи оказывается чистое восприятие экспрессии, в котором внешнее и внутреннее выступают в единстве. Если здесь вообще встает какая-либо проблема, то это не проблема «интернализации», но, скорее, прогрессирующей «экстернализации», по ходу которой первоначальные характеристики экспрессии переходят в объективные «признаки», в определения и свойства вещей. Такая «экстернализация» растет по мере того, как мир экспрессивности приобретает иную форму, приближаясь к миру «представления», а затем и к миру чистого «значения». Но до тех пор пока мир экспрессивности остается самим собой, он Центрирован на себе и бесспорен. Здесь нет нужды выводить из чисто экспрессивных характеристик стоящую за ними действительность; скорее, сами эти характеристики несут на себе непосредственную окраску Действительности. Ибо на этой фазе своего развития сознание заполнено только ими. Еще нет другого масштаба для бытия, меры объективной

75

«значимости», способных оспорить притязания экспрессии. Пока жизнь целиком содержится в феномене экспрессивности, она им и удовлетворяется; мир еще не получил иной формы, чем совокупность возможных переживаний экспрессии, он сам представляет собой сцену или арену указанных переживаний. В сравнении с этим первоначальным обликом мира теоретическое познание дает новую дефиницию «бытия» посредством понятий вещи и причины. Если мы примем эту дефиницию за единственно возможную и исключительную, то тем самым мы разрушаем все мосты к миру чистой экспрессивности. То, что ранее было феноменом, становится проблемой, причем проблемой такого рода, какую не решить познанию, сколь бы тонким оно ни было и сколь бы совершенные теории оно ни сплетало. Стоит феномену исчезнуть из вида, так как поле зрения оказалось заслоненным иным горизонтом, и уже никакая сила опосредованного вывода не вернет нам первоначального феномена. Мы не найдем обратного пути, преумножая все более тонкие орудия теоретического мышления; мы найдем его только вместе с дальнейшим проникновением в сущность этого мышления, которое, при всех его неоспоримых правах и всей его необходимости, нужно видеть во всей его *обусловленности*. Стоит нам ясно установить направление, в котором развивается это мышление, и мы сразу замечаем, почему оно на этом пути не ищет и не находит мира экспрессивности. Никакое усиление и никакое совершенствование *инструментов* чистой теории не продвинет нас дальше, пока мы не изменили линию нашего зрения. Непосредственный экспрессивный смысл необходимо отличать от смысла теоретического познания мира; он должен устанавливаться *in integrum* еще до первой попытки его «объяснения».

Заслугой Шелера следует признать то, что он ясно обозначил этот путь, подвергнув резкой критике *феноменологическую* слабость не только вывода по аналогии, но и теории вчувствования. В своем собственном учении он хочет избежать как Сциллы первого, так и Харибды второй. Он не пытается «объяснить» достоверность «другого Я» из чего-то ему предшествующего или редуцировать его к чему-либо иному. Вместо этого он берет эту достоверность, «очевидность Ты», как далее несводимую данность, и именно с нее, по его мнению, должно *начинаться* исследование. Главным недостатком как теории вчувствования, как и вывода по аналогии является, по Шелеру, то, что обе теории целиком покидают феноменологическую точку зрения и подменяют ее реалистической, причем делается это тайком. Но философ должен более всего остерегаться подмены того, что ему дано, тем, что «может быть дано», согласно той или иной реалистической теории<sup>26</sup>. «Возможное» в рамках такой теории не должно делаться масштабом для феноменально действительного. В «теории восприятия» Шелера эта действительность описывается как состоящая не столько из качественно определенных и дифференцированных «ощущений», сколько из единств и целостностей экспрессии. Эти целостности не объяснить как суммы простых цветовых качеств, к которым добавляются единства смысла и формы, гештальты движения и изменения. Скорее, они образуют первичное неделимое целое, получающее различные формы только в двух разнонаправленных «актах». Переживание восприятия может — в акте так называемого «внешнего» восприятия —

76

получить функцию обозначения тела индивида как «природного» объекта принадлежащего физическому миру; либо оно может в акте внутреннего восприятия получить функцию символического выражения «Я», будь оно собственным или чужим. Само по себе это переживание первоначально еще не является

созерцанием ни внешнего «телесного мира», ни «душевной» действительности. Скорее, им улавливается единый поток жизни, еще совершенно «нейтральный» к позднему разложению на «физическое» и «психическое». Станет ли в дальнейшем это нейтральное основание созерцанием телесного предмета или оформится в созерцание живого субъекта, зависит, по существу, от направленности формирования, от способа видения — «различающего видения» (*Auseinanderschau*) или «отождествляющего видения» (*Ineinanderchau*). «Только вместе с различными направлениями восприятия (и в зависимости от того, какое из них имеет место) нам явлено либо единство, воспринимаемое как *тело* другого индивида (т.е. как зримое следствие внешних отношений), либо единство, воспринимаемое как "Я" другого индивида (т.е. как зримое выражение внутреннего мира). Именно поэтому исключается то, что единство "выразительного явления" (например, улыбка, угрожающий, добрый или нежный "взгляд") разлагается на сколь угодно большую совокупность явлений, чьи составные части были бы тождественны тем элементам явлений, в которых нами воспринимаются тела, т.е. впечатлениям физического мира. Следуя установке внешнего восприятия и получая в ней сколь угодно малые картины тела индивида, при всех возможных соединениях этих элементов я никогда не получу единства "улыбки", "благодарности" или "угрожающего жеста". Точно так же, данный мне "красный цвет", как видимая окраска щеки, никогда не передаст мне единство "покраснения", каковым выявляется чувство стыда»<sup>27</sup>.

Мы не станем рассматривать приводимые Шелером в обоснование этого тезиса аргументы, удовлетворившись *одним* моментом, в точности соответствующим направлению нашего собственного исследования. Характерно то, что для обозначения собственно феноменологического различия между «внутренним» и «внешним» Шелер вынужден отталкиваться не от различия материи, но от различия «символических функций». Здесь вновь подтверждается наше основное воззрение, гласящее, что все именуемое нами «действительностью» никогда не определяется одной материей, но любое полагание действительности включает определяющий «мотив» символического формирования, который должен признаваться как таковой и отличаться от прочих мотивов. Однако выводы, полученные Шелером в его исследовании, важны для нас еще в одном, более специальном, смысле. Это исследование вновь со всей четкостью показывает, что «экспрессивная функция» представляет собой подлинный прафеномен, чья изначальность и своеобразие предполагаются также в строении *теоретического* сознания и *теоретической* «действительности». Если мы упустили эту базисную функцию, то нам будет закрыт доступ к миру «внутреннего опыта», а тем самым будут разрушены все мосты, по которым мы можем перейти в область «Ты». Попытка заместить *первичную* функцию экспрессивности другими «высшими» функциями — идет ли речь об интеллектуальных или эстетических функциях — всякий раз приводит к неадекватным подменам, никог-

77

да не достигающим того, что от них ожидается. Подобные «высшие» функции обретают действенность лишь там, где уже предполагается первичный слой экспрессивных переживаний в их изначальной и оригинальной форме<sup>28</sup>. Конечно, этот слой весьма основательно модифицируется и преобразуется, когда мы идем от мифологического мира к эстетическому, а от него — к теоретическому познанию; но он тем самым не уничтожается. Вместе с развитием теоретико-научного познания чистая экспрессивная функция все больше теряет почву — чистая «картина» жизни замещается формой вещного существования и вещно-каузальных отношений. Однако экспрессивная функция не может целиком войти в эту форму и тем более в ней раствориться. Произойди это, и исчез бы не только мифологический мир демонов и богов, но и фундаментальный феномен «живого вообще». Признанный нами в качестве органа мифологического мира базисный мотив сознания оказывается необходимо входящим и в построение действительности опыта, причем в решающей для такого построения точке. Когда мы полагаем, что постигли эту действительность как двойственную, признали ее «внешней» и «внутренней», «физической» и «психической», то покоится это постижение не на том, что мы задним числом «вложили» душевное бытие в тот или иной предмет мира вещей. Скорее, различение происходит в самой изначальной данной сфере жизни, которая, в силу такого различения, становится все более ограниченной. Благодаря этому процессу предметный мир — мир «природы» и «законов природы» — соотносится с явлениями жизни, но последние никогда целиком не поглощаются и не растворяются в этом мире.

Пути «субъективного» и «объективного» анализа ведут тем самым к одной и той же цели. Шелер шел в основном по первому пути: как феноменолог он пытался установить содержание «сознания Я» и «сознания другого». При этом он брал сознание в его полностью развитой форме, исходя из картины «внешнего» и «внутреннего» *опыта*, и лишь время от времени бросал взгляд назад — на более «примитивные» образования сознания. Напротив, в согласии с нашей общей постановкой проблемы, мы должны пойти в обратном направлении. Нам следует начинать с характеристики мифологического мира как образования «объективного духа», чтобы затем путем «реконструкции» достичь соответствующего ему слоя сознания. Глубинное измерение чистого экспрессивного переживания открывается лишь при наличии «двойного зрения», когда мы взаимно прояснили и подтвердили результаты обоих подходов. С точки зрения чисто *психологического* подхода мы всякий раз имеем дело с парадоксом, поскольку Шелер отстаивает тезис, утверждающий, что чужое сознание предшествует сознанию «Я», а восприятие «Ты» — восприятию «Я». Ведь до тех пор, пока мы полагаемся на интроспекцию, доверяем одному лишь методу психологического «самонаблюдения», все достигнутое и уловленное интроспекцией помещается в сферу нашего собственного

«Я», которое должно быть неким образом «предзаданным» еще до того, как ему открылся мир, будь он миром внешних предметов или других субъектов. С совсем другим положением дел мы сталкиваемся в том случае, когда отправляемся от рассмотрения символических форм, в особенности, от рассмотрения мифа. Нет ничего характернее для мифологической карты-

78

ны мира, чем то обстоятельство, что в ней речь о «собственном», строго индивидуальном «Я» (если таковое вообще имеется) может идти не с самого начала, но ближе к концу. Столь часто преподносимая в качестве самоочевидной предпосылка теории познания «психологического идеализма», гласящая, что первоначально нам могут быть даны только состояния нашего собственного сознания и только из них мы можем вывести действительность других миров переживания и действительность физической природы, сразу же становится проблематичной, стоит нам бросить взгляд на структуру мифологических феноменов. «Я» как таковое имеется здесь ровно настолько, насколько для него есть другое — «Ты» — и насколько оно с ним соотносится. «Я» знает себя лишь как точку отсчета в этом фундаментальном и изначальном отношении. Самим собою оно обладает только в интенциональности, в направленности на другие жизненные центры. Ведь оно не является вещественной субстанцией, которую можно помыслить изолированной, полностью отделенной от прочих вещей в пространстве, но обретает свое содержание, свое для-себя-бытие, только в осознании себя вместе с другими в *одном* мире, отличая себя от других в рамках этого единства. «Дело обстоит не так, — подчеркивает Шелер, — будто "сначала" из данного материала собственных переживаний мы строим картину чужих переживаний, ... чтобы затем вложить эти переживания в телесные явления других. Скорее, поначалу мы имеем нейтральный с точки зрения отношения "Я" - "Ты" поток переживаний, содержащих в себе фактически неразличенные и перемешанные "свое" и "чужое". Лишь постепенно в этом потоке образуются водовороты, вовлекающие в себя все новые и новые элементы потока, а затем в этом процессе последовательно и постепенно возникают отличные друг от друга индивиды»<sup>29</sup>. Погружение в форму мифологического «сознания Я» повсюду давало яркие примеры такого процесса. Здесь еще непосредственно зримо становление отдельных более стабильных водоворотов, на которые постепенно распадается непрерывный поток жизни. Мы можем проследить, как из «недифференцированной» целостности жизни, содержащей вместе с человеческим миром миры животных и растений, постепенно пробивается и поднимается «собственное» бытие человека со своими формами, а в нем самом «действительность» рода и вида предшествует действительности индивида. По таким образованиям *культурного сознания* и по явленному в них закону последовательности мы учимся четко различать и понимать основные черты *индивидуального сознания*. Многое трудноразличимое и едва заметное при рассмотрении отдельной души проявляется здесь, говоря словами Платона, «записанным большими буквами». Только по великим творениям культурного сознания мы можем по-настоящему прочитать также «становление Я», ибо человек дорастает До сознания своего «Я» лишь в своих духовных *деяниях*. Он обладает самостью лишь там, где он не остается в текущем ряду идентичных друг другу переживаний, но выходит за его пределы и придает ему форму. Только вместе с обретением картины оформленной действительности переживаний он обнаруживает и самого себя как «субъекта», как монадический центр в многообразии существующего. В мифе мы еще шаг за шагом прослеживаем эти акты становления внутреннего мира. Первичной мифологической «данностью» является то, что человек как бы разрыва-

79

ется между многообразными внешними впечатлениями, каждое из которых наделено магико-мифологическими характеристиками. Каждое из них притягивает на человеческое существование в целом и вовлекает его в свою сферу, запечатлевая свою особую окраску и тональность. Поначалу «Я» нечего противопоставить этим «запечатлениям» — оно не в силах их изменить, но может лишь вобрать их в себя и быть ими захваченным. Оно мечется между всеми экспрессивными моментами и без сопротивления им подчиняется. Эти моменты следуют друг за другом без четкого порядка, а смена мифологических «ликков» кажется непредсказуемой. Впечатление родного, знакомого, укрывающего и защищающего вдруг сменяется на ему противоположное и предстает как непостижимое, пугающее, чудовищное<sup>30</sup>. Как показал своим различением «богов момента» и «специальных богов» Узенер, действительность в некотором смысле была «демонична» задолго до того, как стала царством определенных и обособившихся друг от друга «демонов» с личностными свойствами и признаками<sup>31</sup>. Этот процесс происходил одновременно с постепенным превращением путаницы красочно переливающихся и сменяющихся друг друга впечатлений в сгущающиеся фигуры, каждая из которых обладает некой сущностью. Из элементарных мифологических переживаний, возникающих из ничего и в ничто возвращающихся, теперь поднимается нечто наделенное единством *характера*. Чистые экспрессивные феномены сохраняют свою древнюю силу, но они вступают в новые взаимоотношения, сливаются в образования более высокого порядка. Впечатление теперь не только переживается, но одновременно *оценивается* по своему характеру. Демоны или боги опознаются и отличаются от других по определенным, относительно неизменным физиогномическим чертам. Начатое мифом движение в этом направлении завершается языком и искусством: полной индивидуальности боги достигают вместе с получением имени и образа. Поэтому не созерцание себя самого как определенного существа с четко очерченными границами является тем исходным пунктом, глядя откуда человек начинает выстраивать общий взгляд на действительность. Само это созерцание появляется под конец, как зрелый плод творческого процесса, в котором принимают участие различные взаимосвязанные силы.

### Глава 3. Экспрессивная функция и проблема тела и души

В чистом феномене экспрессивности, в том факте, что определенное явление просто «дано» и зримо как изнутри одушевленное, перед нами предстает тот способ, каким сознание, оставаясь самим собой, одновременно постигает другую действительность во всей ее непосредственности. Мы уже не задаемся вопросом о происхождении самого этого факта, поскольку ответ на него неизбежно вовлекает нас в порочный круг. Как постичь и *вывести* простой факт экспрессивности из чего-то ему трансцендентного, если мы приходим к любой «трансценденции», ко всякому содержанию реальности только посредством этого феномена? Скептическое отрицание первоначального «символического характера» восприятия подрывает корни любому нашему познанию действительности, но неудачной оказывается и любая попытка догматического обоснования такого познания. Здесь мы достигли той точки, где, словами Гёте, самое необходимое и «прирожденное» нам понятие причины и следствия грозит сбить нас с пути и привести к гибели<sup>32</sup>, поскольку применение категории *причинности* к чистой экспрессивной функции ничего в ней не объясняет, но лишь затемняет суть дела, отнимая у этой функции характер подлинного «прафеномена».

Но не грозит ли нам сходная опасность, когда мы мыслим этот феномен как вид, принадлежащий какому-то роду, вместо того чтобы рассматривать его исключительно «в-себе», как нечто само по себе сущее? Можем ли мы разглядеть в феномене «выразительности» разновидность «символического», не утрачивая тем самым его особенности, его ничем не заменимой уникальности? Не нагружаем ли мы его тогда проблематикой, которая ему совершенно чужда и от которой он с легкостью ускользает? Ведь своеобразной привилегией экспрессии является то, что она не знает различия между «образом» и «вещью», «знаком» и «обозначаемым». В ней нет разрыва между явленным как «просто чувственное» существованием и опосредованно данным духовно-душевым смыслом. По самой своей сущности экспрессия явлена как внешнее, но само это внешнее пребывает внутри. Здесь нет ни скорлупы и ядра, ни «первого» и «второго», ни «одного» и «другого». Если мы определим понятие «символического» таким образом, что оно ограничится теми случаями, где проходит ясное различие между «просто» образом и «самой вещью», подчеркивая и развивая подобное различие, то, без сомнения, мы обнаружим себя в области, где это понятие не применимо.

Мы с самого начала дали понятию символа другое, более широкое, значение. Мы попытались охватить им совокупность феноменов, в которых чувственно данное всегда наполнено смыслом, где чувственность по самой сути своей предстает как проявленный и воплощенный смысл. Здесь эти два момента еще не расходятся таким образом, что мы осознаем их по их отличиям и по противоположности одного другому. Подобная форма знания относится не к началу, а к концу развития. Расхождение этих двух сторон, конечно, имеется в любом явлении сознания, будь оно даже самым примитивным; но эта раздвоенность поначалу потенциальна и еще не становится актуальной. Как бы далеко мы ни заходили в образования чувственно-духов-

81

ного сознания, мы нигде не находим его беспредметным, абсолютно простым, предшествующим всем отличиям и различиям. Оно всегда явлено как жизненное единство, разделенное в самом себе, как *ἐν διαφύραμενον ἑαυτῷ*. Но там, где налично это различие, оно еще не *положено* как таковое; оно полагается лишь там, где сознание переходит от непосредственности жизни к форме духа и спонтанного духовного творчества. Лишь вместе с таким переходом получают развитие те полюса напряжения, что имплицитно уже содержались в простой фактичности сознания; то, что было — вопреки всем внутренним оппозициям — конкретным единством, теперь начинает разделяться и «истолковывать» себя в аналитической обособленности. Чистый феномен выразительности еще не знает подобной формы раз-двоения. В нем нам дан модус «понимания», не связанный с условиями понятийной интерпретации: простое *изложение* феномена является одновременно его *истолкованием*, причем единственно возможным и необходимым.

Но эти единство и простота, эта самоочевидность тут же улетучиваются и освобождают место в высшей степени сложной проблематике, как только философия, т.е. чисто теоретическое рассмотрение мира, обращается к феномену экспрессии и относит его к своей юрисдикции. Теперь различие сокрытых в нем *моментов* доходит до различия *источников*. Феноменологический вопрос превращается в онтологический, а вопрос о «смысле» экспрессии сменяется вопросом о лежащем в его основании бытии. Такое бытие уже нельзя мыслить простым, оно предстает, скорее, как связь двух гетерогенных элементов. В феномене экспрессии соединены и взаимосвязаны «физическое» и «психическое», «душа» и «тело». Но как возможно подобное «соединение» двух полюсов, если они ведут свое происхождение из двух различных миров и этим мирам принадлежат? Как может сочетаться в *опыте* то, что по метафизической сущности самих вещей кажется противоположным? Нить, связующая душевное и телесное в феномене экспрессии, тут же рвется, стоит нам от уровня явлений перейти к уровню бытия, т.е. метафизического познания. Между телом и душой, как метафизическими субстанциями, нет никакого посредника. Стремлением онтологии, начиная уже с первых ее обоснований, было замещение проблемы смысла проблемой чистого бытия. Бытие представляет собой тот фундамент, на который должен опираться в конечном счете всякий смысл. Ни одно символическое отношение нельзя признать познанным и достоверным, пока не удалось показать его

«fundamentum in re», т.е. до тех пор, пока его *значение* не было сведено к некоему *реальному* определению и им обосновано. Здесь мы имеем дело прежде всего с двумя определениями, задающими всю метафизическую проблематику, — определениями в понятиях вещи и причины. Все прочие отношения в конечном счете подпадают под категории вещи и причины, и из них эти отношения формально выводятся. Все то, что прямо не дано как отношения «вещей» и «свойств», «причин» и «следствий» или не преобразовано в такие отношения работой мышления, остается в конечном счете, непонятным. А невозможность понимания чего-либо делает подозрительным самое его существование, угрожая ему обращением в лишнюю сущности видимость, в обманчивую иллюзию чувств или воображения.

Со всей ясностью это видно по судьбе проблемы души и тела после того, как она окончательно покидает почву «опыта» и переходит в сферу метафизического мышления. При этом переходе нужно как бы разучиться говорить

82

на уже имеющемся языке. Осмысленным и понятным язык чистой экспрессивной функции становится лишь там, где его удастся перевести на язык субстанциального метафизического видения мира, на язык понятий субстанции и причины. Но все усилия, затраченные на такой перевод, оказываются в конечном счете недостаточными. Всякий раз сохраняется темный остаток, который словно издевается над всей метафизической работой мысли. Вся работа метафизики со времен Аристотеля не смогла целиком овладеть этим остатком и не сумела справиться с «иррациональностью» отношения душа — тело. Вопреки всем усилиям великих классических систем Нового времени, несмотря на все предпринятые «рационализмом» попытки — Декарта и Мальбранша, Лейбница и Спинозы — покорить эту проблему, вовлекая ее в свою сферу, она, кажется, не сдвинулась со своего места и не утратила странного и парадоксального «упрямства». Современный метафизик, если он желает быть в то же самое время феноменологом, стоит тогда перед сложной дилеммой. Ему тоже не удастся целиком перенести проблему в сферу метафизического познания бытия и сущности, высветив ее светом такого познания. Но, в то же время, он должен признать, что эта недоступность связана не с изначальной темнотой проблемы. Только смена освещения, только переход от опытного аспекта к метафизическому создает те странные сумерки, в которых блуждала проблема души и тела на протяжении истории метафизики. Главной заслугой метафизики Николая Гартмана является то, что он с присущей его мышлению остротой и силой уловил и безоговорочно признал эту ситуацию<sup>33</sup>. В своей «метафизике познания» Гартман уже не стремится, подобно авторам старых метафизических систем, разогнать эти сумерки, он хочет только на них указать. Гартман не ищет решения метафизических задач любой ценой, но удовлетворяется ясным и полным их представлением. Поэтому важной частью его метафизики становится «апоретика». На первый взгляд может показаться, что при непосредственном феноменологическом рассмотрении проблемы души и тела у нас нет места для такого рода апоретики. Гартман сам исходит из того, что единство души и тела существует в сущности человека, а потому оно нуждается лишь в раскрытии. Это единство существует и сохраняется, пока мы не начинаем искусственно его разрывать. Но именно притязавшие на объяснение отношения между душой и телом традиционные метафизические системы были повинны в таком искусственном разрыве. Ни теория взаимодействия, ни теория психофизического параллелизма не справлялись с поставленной ими самими задачей: заменить феноменологическое описание фактами совсем иного рода. Но это единство разрушается и у самого Гартмана, когда от бесспорного представления феноменов он переходит к попытке прояснения и объяснения их посредством мышления. С точки зрения чистого сознания и переживания, мы не сомневаемся в том, что мы не ведаем ни души без тела, ни тела без души. Но такое единство *знания* еще не означает единства *познания*. Хотя в непосредственном знании «физическое» и «психическое» выступают не просто соединенными, но нераздельно слитыми, нам не удастся превратить эту фактическую связь в понятийную, обладающую понятийной необходимостью. «Остается непостижимым, как один и тот же процесс начинается как телесный, а заканчивается как душевный. In abstracto мы понимаем, что так может произойти, но in concreto мы не понимаем, как именно это произошло. Здесь мы имеем дело с абсолют-

83

ной границей познаваемости, где отказывают все категории, будь они физиологическими или психологическими. Принятие "психофизической причинности", действующей по обе стороны, было результатом натуралистической наивности. Мы даже можем задать вопрос, примыкают ли друг к другу физиологическое и психологическое, соприкасаются ли они по одной общей линии, или же они, скорее, расходятся в разные стороны, а между ними существует еще одна, *третья, иррациональная сфера...* Онтологически их единство неоспоримо, но оно не улавливается ни физиологически, ни психологически, а потому его следует признать чисто онтическим, независимым от всякого постижения, как одновременно метафизическое и метапсихическое, короче говоря, как *иррациональный глубинный слой психофизического существа...* Единая сущность психофизического процесса лежит тогда в этом онтологическом глубинном слое; это — онтически реальный, иррациональный процесс, который сам по себе не является ни физическим, ни психическим, но в этих двух областях выходит на поверхность сознания»<sup>34</sup>.

В этих суждениях Гартмана с образцовой ясностью и четкостью сформулированы характерные черты общего подхода метафизики к проблеме отношения тела и души. Когда оказывается, что единство души и тела невозможно отрицать *как феномен*, а в понятиях метафизики он получает лишь несовершенное, а то и противоречивое представление, то отсюда делается вывод не о недостаточности наших *понятий*, но об

иррациональности *бытия*. Вина за раскол единства феномена на составные элементы возлагается не на метафизическое мышление — непостижимость и противоречивость перемещаются в сердцевину самой действительности. В самом бытии зияет hiatus irrationalis, и это зияние не заполнить никакими усилиями мышления. Чтобы перейти через пропасть, разделяющую психическое и физическое, остаются, по-видимому, лишь один путь. Хотя в сфере эмпирически нам известного обе эти реальности остаются гетерогенными, и должны таковыми оставаться, все же существует возможность того, что, при всей их несоизмеримости, можно установить между ними внутреннюю связь, поскольку они происходят из общего основания. Этот общий источник не найти в сфере опыта, но его нужно искать в трансцендентной области, а из этого следует, что мы не *познаем* его в полном смысле слова, но только гипотетически предполагаем его существование. «Параллелизм душевных и телесных явлений, — делает отсюда вывод Гартман, — был бы тогда необходимым следствием этого общего корня. Единый онтически реальный процесс, о котором должна идти речь... начинается и завершается не в физическом, не в психическом, но в реальном третьем, недоступном непосредственному сознанию; физические или психические процессы являются лишь различными членами или частями этого реального процесса»<sup>35</sup>. Мы видим, что ответ современной метафизики на вопрос о связи души и тела отличается от старых метафизических систем по *содержанию*, но не по общему концептуальному *типу*. Первоосновой, в которой ищут снятие противоположностей, является уже не Бог, как это было в окказионализме, в философии тождества Спинозы или в системе предустановленной гармонии Лейбница. Однако неизменной остается функция, выполняемая этой первоосновой: в ней должно воссоединиться эмпирически несоединимое, в сфере абсолютного бытия свершается «coincidentia oppositorum». Однако этим проблема не решается,

84

а только смещается. Ведь вопрос о связи между телом и душой был поставлен перед нами феноменами, в которых они никогда не явлены разделенными, но даны во взаимосвязи. Мы не получим ответа на *этот* вопрос, если *феноменальное* единство объясняется из непознаваемой трансцендентной первоосновы. В любом феномене экспрессии переживается неразрывная корреляция, *конкретный* синтез телесного и душевного. Конкретное переживание не «объяснить» и не понять из «carpe mortuum абстракции», как называл Гегель «вещь-в-себе» в качестве последнего общего корня всех эмпирических различий. Проблема была поставлена самим опытом, она выросла на его почве, а потому следует справляться с нею его собственными средствами. Скачок в метафизическую сферу нам тут не поможет, поскольку вопрос об отношении тела и души принадлежит уже «естественной картине мира», с необходимостью возникает в ее границах, в рамках ее теоретического горизонта.

Чтобы увидеть эту проблему в ее первоначальной и подлинной форме, нам следует обратиться к данному горизонту во всей его широте и во всем многообразии его аспектов. Этот горизонт произвольно сужается, а многообразие искажается, когда для всех эмпирических сущих и событий в качестве единственной конститутивной категории применяется категория *причинности*. С точки зрения теоретического естествознания такое применение, быть может, оправдано, поскольку природа для него есть не что иное, как «существование вещей, насколько они определяются всеобщими законами». И все же этот порядок и определенность, согласно законам, посредством которых изначально конституируется «предмет» естествознания, никоим образом не являются единственной формой эмпирической определенности. Не всякая эмпирическая «связь» прямо или косвенно растворяется в каузальной. Скорее, имеются некие базисные формы связи, доступные пониманию ровно настолько, насколько они сопротивляются подобному растворению, когда мы берем их как образования sui generis. Прототипом такой связи является изначальная связь «тела» и «души». Что же касается метафизики, то ее история все отчетливее свидетельствует, что она никак не может свести эту связь к схеме каузального мышления; как раз применение такой схемы было исходным пунктом и причиной множества апорий и антиномий. Но сама метафизика сделала отсюда лишь один вывод — что *эмпирическая* причинность в этом пункте должна замещаться причинностью другой формы и Другого достоинства, а именно «трансцендентной» причинностью. Их отношение берется ею уже не как принципиально *не-каузальное*, но как *транс-каузальное*. как причинность иного, более высокого уровня. «Господствующий в онтологическом поле, охватывающем всю сферу бытия, принцип детерминации, — подчеркивает Гартман, — соединяющий многообразные гетерогенные сущие лишь по их бытийности, разумеется, должен быть значительно более общим, чем причинная связь. Он должен относиться к связи объективированной природы, как трансобъективное относится к объективированному. Его не следует искать по сю сторону причинности, но по ту сторону; он не может быть ни каузальным, ни цискаузальным, но лишь транскаузальным; речь идет о типе детерминации трансобъективного, насколько оно принадлежит той же сфере бытия, что субъект и стоящая за ним транссубъективность»<sup>36</sup>. Вместо эмпирической детерминации, господствующей в мире пространственно-временных событий, принимается другая,

85

«интеллигибельная» детерминация, которая может полагаться лишь с тем условием, что мы одновременно утверждаем ее далее не сводимую иррациональность и принципиальную непознаваемость. Но не обнаруживается ли глубинный источник этой иррациональности в том, что мы с самого начала прилагаем ложный масштаб к тому феномену, который мы хотели прояснить? История метафизики ясно показывает нам, что всякая попытка описания отношений тела и души как отношения обуславливающего и

обусловливаемого, «причины» и «следствия» ведет к неизбежным затруднениям. Это отношение вновь и вновь ускользает от мышления, ищет ли его последнее в сплетениях эмпирической причинности или в сфере чисто интеллигибельной детерминации. Ведь любая детерминация делает душу и тело двумя самостоятельными сущностями, где одна из них обуславливает и определяет другую, тогда как именно такой форме детерминации постоянно сопротивляется тот своеобразный модус взаимной переплетенности и включенности, каковым является отношение души и тела.

Решение нам может дать не продвижение в мир метафизики, построенный с помощью понятий субстанции и причины и ими управляемый, но возвращение к «прафеномену» экспрессивности. Для любой метафизики, не желающей с самого начала быть «онтологией», но признающей своеобразную структурированность феномена экспрессии, проблема сразу предстает в ином виде. В современной метафизике первым на этот путь вступил Клагес. Для него чистые выразительные переживания означают своего рода Архимедову точку опоры, отталкиваясь от которой он хочет перевернуть мир онтологии. Тем самым отменяется раскол бытия на телесную и душевную «половинки». «Душа составляет смысл тела, а тело есть явленность души, — замечает Клагес. — Ни первая не воздействует на второе, ни второе на первую, ибо оба они не принадлежат миру вещей. "Воздействие" неразрывно привязано к взаимодействию *вещей*, а потому отношение причины и следствия есть обозначение связи между уже разделенными частями. Однако смысл и явление представляют собой саму связь, скорее, даже образец для всякой связи. Если кому-то трудно представить себе отношение, несопоставимое с отношением причины и следствия и несравнимо превосходящее его по глубине, то на помощь можно призвать отношение знака к обозначаемому... Подобно тому как понятие входит в произнесенный звук, так душа открывается в теле: в одном случае мы имеем смысл слова, в другом — смысл тела. Слова есть одяние мысли, а тело есть явленность души. Как нет бессловесных понятий, так нет и не явленных душ»<sup>37</sup>. Мы принимаем эту чеканную формулировку, поскольку она подводит нас к центральному пункту нашей собственной проблематики. Отношение души и тела представляет собой первый образец того чисто *символического* отношения, которое не трансформируется в отношение вещей и еще менее в причинное отношение. Поначалу здесь нет ни внутреннего, ни внешнего, нет «раньше» и «позже», воздействующего или находящегося под воздействием. Здесь царствует связь, не нуждающаяся в том, чтобы ее собирали из разделенных элементов, но первично являющаяся исполненным смысла целым, распадающимся на дуальность составных моментов, чтобы иметь возможность самому себя «истолковать». По-настоящему подойти к проблеме души и тела можно лишь с признанием общего принципа, гласящего, что все субстанциальные и причинные связи восходят к смысловой связи такого рода. Последние не обра-

86

зуют особого *класса* в рамках субстанциальных и причинных связей, но являются их конститутивной предпосылкой, *conditio sine qua non*, на котором сами эти связи покоятся. По ходу нашего исследования мы будем все яснее видеть то, что именно символические функции «представления» и «значения» дают нам доступ к «объективной» действительности, а о последней мы имеем право говорить в терминах субстанциальных и причинных связей. Такова духовная триада — функций экспрессии, представления и обозначения, — благодаря которой становится возможным созерцание артикулированной действительности. Именно поэтому любое объяснение этих функций посредством сравнения их с чем-либо позаимствованным из мира вещей оказывается *ύστερον πρότερον*. Отношение «явления» к душевному содержанию, в нем выраженному, отношение слова к смыслу, этим словом представленному, наконец, отношение сколь угодно абстрактного «знака» к значению, на которое знак указывает, — все это не имеет себе аналога в том, как вещи соотносятся в пространстве, а события следуют друг за другом во времени. Специфический смысл такого отношения содержится в них самих, его не прояснить с помощью аналогий, взятых из мира, ибо сам мир становится «возможным» лишь благодаря этому смыслу.

Познанию этого отношения всякий раз препятствует то, что акты выражения, представления и обозначения не даны нам непосредственно как таковые и становятся зримыми не иначе, как в целостности своего действия. Они имеются, пока они задействованы, пока они сами о себе свидетельствуют. Изначально они направлены не на самих себя, а на предстоящую им работу, на то бытие, чью духовную форму они должны создать. Поэтому поначалу невозможно иное описание их действительности помимо действенности их работы, помимо ими совершенного и как бы говорящего их собственным языком. Это отношение появляется впервые не в «спекулятивном» истолковании в узком смысле слова, которое получают феномены в рамках метафизики. В особенности это касается отношения души и тела, представляющего в любом экспрессивном переживании как наивное и нетронутое единство еще до того, как им занялась какая бы то ни было метафизика. Уже мифологическая картина мира пробивает в нем брешь, ибо даже она содержит в себе дуализм, доводящий раздвоенность моментов до субстанциального разделения двух сущностей. В начальный период миф еще не осуществил выбора между двумя установками — он как бы стоит между позицией чисто экспрессивной феноменальности и позицией теоретической, «Метафизической» интерпретации. Разделение тела и души сюда уже привнесено, но оно еще не обладает той радикальной остротой, которую оно приобретет в дальнейшем. Миром правит магическая сила, мыслимая как одновременно телесная и духовная, как совершенно равнодушная к такому обособлению. Она охватывает и «вещи», и «личности», и «вещественное», и «невещественное», и живое, и неживое. Можно сказать, что здесь улавливается и мифологически объективируется таинство деяния, в котором еще не проведено

разграничение между «душевым» и «телесным»<sup>38</sup>. Такое разграничение происходит лишь там, где сознание «имеет» и переживает мир не только как целостность экспрессивных характеристик, но где оно переходит к постижению действительности, предполагающему наличие у нее прочного *субстрата*. Подобная субстанциализация (на ступени «конкретного» мышления, кою мы пока не покидаем) возможна только потому, что

87

она приобретает форму *пространственной* определенности и пространственного созерцания. «Общность» между душой и телом является теперь в качестве их простой «совместности», включающей в себя и их различие. Раздвоенность моментов становится раздвоенностью *областей*: действительность, наконец-то, разлагается на «внутренний мир» и «внешний мир». Телесное теперь уже не выступает как простая экспрессия, как непосредственная манифестация душевного. Тело не только включает в себя, сколько скрывает в себе душу, образуя прочную ее оболочку. Только вместе со смертью душа прорывается сквозь эту скорлупу и возвращается к своей истинной сущности, к своим ценности и смыслу. Но эта первоначальная мифологически-религиозная концепция по-прежнему держится связи души и тела, поскольку они, при различиях по сущности и по источнику, остаются внутренне связанными *судьбой*. Единство мифологической судьбы занимает здесь место онтического единства сущности. Приговором судьбы душа заключена в круговорот телесного становления, привязана к «колесу рождений». Сила и прочность этой мифологической связи не снимает разделения, произошедшего между сферами телесного и душевного бытия; но она все же препятствует тому, что из этого разделения будут сделаны все *логические* выводы, имплицитно в нем содержащиеся. Только метафизическое мышление впервые совершило последний и решающий шаг. Оно сделало «совместность» души и тела просто эмпирическим, а потому случайным моментом. Такое случайное соединение не дает решения оппозиции, проистекающей из сущности их обоих. Никакое *vinculum substantiale* недостаточно сильно для того, чтобы сковать изначально гетерогенное в истинное единство. По ходу своей истории метафизика все чаще вступает на этот путь. У Аристотеля душа еще является энтелехией тела, а тем самым его истинной «действительностью». Однако метафизика Нового времени, лишив тело всего, что принадлежит сфере чистой «выразительности», превращает его в просто физическое тело и, более того, определяет материю этого тела как чисто *геометрическую* материю. После Декарта единственным необходимым признаком тела остается протяженность — длина, ширина, высота. К тому же все душевное бытие, всякое бытие сознания сводится к акту *cogitatio*. Между миром пространства, возведенным геометрией и математикой, и принципиально внепространственным бытием, улавливаемым актом мышления, не существует ни логических, ни эмпирических опосредований; только в трансцендентной божественной первооснове обнаруживается тот посредник, где оба эти бытия соединяются и снимается их противоположность. Но такое снятие их в абсолюте ничуть не уменьшает их эмпирико-феноменальной противоположности, становящейся в итоге еще более острой. В конечном счете мы избегаем этих противоположностей только поднявшись к их подлинному источнику. Мы должны вернуться к средоточию того *символического* отношения, в котором в чистом феномене экспрессии явлена взаимная связь душевного и телесного. Но своеобразие этого отношения прояснится лишь в том случае, если экспрессивная функция предстанет не как изолированный момент, но как член всеобъемлющего духовного целого. Нужно определить ее место в этой целостности и понять особенности ее действия.

88

## Примечания

<sup>1</sup> Грумбольдт В. О различии строения человеческих языков и его влиянии на духовное развитие человечества. М., 1984. С. 170—171.

<sup>2</sup> Natorp P. Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. Tuebingen, 1912. S. 19 f.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> см., прежде всего, изданные посмертно «Лекции по практической философии», а также мой некролог в: Kantstudien. Bd. 30, 1925.

<sup>5</sup> Allgemeine Psychologie. S. 99.

<sup>6</sup> Ibid., S. 221.

<sup>7</sup> Ibid., S. 72.

<sup>8</sup> Ibid., S. 94.

<sup>9</sup> Ср.: Т. 2. С. 15.

<sup>10</sup> Koffka K. Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. Osterwieck am Harz, 1921. S. 94 ff; аналогичные наблюдения и выводы можно найти у Бюлера и у Штерна. См.: Büler K. Die geistige Entwicklung des Kindes. Jena, 1929. S. 83 ff; Stern W. Psychologie der frühen Kindheit bis zum sechsten Lebensjare. Lpz., 1923. S. 312.

<sup>11</sup> Koehler W. Zur Psychologie des Schimpansen // Psychologische Forschung. Bd. I, 1922. S.27 f., S. 39.

<sup>12</sup> См. подробнее: Т. 2. С. 53 и далее, а также в моем исследовании: Sprache und Mythos, Studien der Bibl. Wartburg, Lpz., B., Bd. 6. S. 75 ff.

<sup>13</sup> См. подробнее: Т. 2. С. 47 и далее.

<sup>14</sup> Ср., например: Budge B. Egyptian Magic. L., 1899. P. 65: «The Egyptians... believed that it was possible to transmit to the figure of any man or woman or animal or living creature the soul of the being, which it represented

and its qualities and attributes. The statue of a god in a temple contained the spirit of the god, which it represented and from time immemorial the people of Egypt believed that every statue and figure possessed an indwelling spirit». («Египтяне верили в возможность передачи фигуре любых мужчины, женщины, живого существа души существа, этой фигурой представляемого, равно как его качеств и атрибутов. Статуя бога в храме содержала в себе дух бога, которого она представляла, и с незапамятных времен египетский народ верил, что каждая статуя и фигура обладают обитающим в ней духом».)

<sup>15</sup> По этому поводу подробнее см.: Т. 2. С. 165 и далее.

<sup>16</sup> По поводу *представлений мана* см. прежде всего пояснения в работе: Sprache und Mythos. S. 51 ff и в Т. 2. С. 88-92, 168 и далее.

<sup>17</sup> См.: Т. 2. С. 193 и далее, 204 и далее.

<sup>18</sup> Vignoli T. Mythus und Wissenschaft. Lpz., 1880. S. 5 ff., S. 45 ff.

<sup>19</sup> Этот типичный для сознания животных «примат выразительных переживаний» со всей достоверностью был установлен в рамках новейшей психологии животных, прежде всего благодаря наблюдениям и обстоятельным исследованиям Пфунгста. Используя богатый материал наблюдений (не все собранные им данные были опубликованы), Пфунгст показал, что значительное число так называемых «умных действий» высших животных в действительности представляют собой экспрессивные действия. Они покоятся не на выводах и не на процессе мышления, но имеют своим основанием крайне тонкие ощущения, с помощью которых животные улавливают произвольные выразительные движения человека.

<sup>20</sup> Vignoli T. Mythus und Wissenschaft. S. 49.

<sup>21</sup> См. подробнее в работе: Sprache und Mythos, особенно: S. 17 ff., 43 ff.

<sup>22</sup> Hegel G. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. S.W. Lpz., 1949. Bd. 9.

<sup>23</sup> Klages L. Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, Aufl., 3 und 4. Lpz., 1923. S. 18.

89

<sup>24</sup> См. прежде всего: Dilthey W. Ideen zu einer beschreibenden und zergliedernden Psychologie. Abhandl. Der Berliner Akademie der Wissensch., 1894.

<sup>25</sup> Lipps T. Die ethische Grundfragen. 2.Aufl. Hamb., Lpz., 1905. S. 16.

<sup>26</sup> См.: Scheler M. Wesen und Formen der Sympathie. Bonn, 1923. S. 282.

<sup>27</sup> Ibid. S. 304.

<sup>28</sup> «Трудно сказать, на каких данных должен основываться процесс вчувствования в свое собственное "Я", — отмечает Шелер, возражая против "теории вчувствования". — Разве для этого достаточно *каких бы то ни было* зрительных содержаний? Безусловно, нет — мы вообще не «вчувствуемся» в какие-либо зрительные содержания. Говорится, что зрительные содержания требуют «выразительных движений» или, по крайней мере, действий каких-нибудь *живых* существ. Но такой ответ ничего нам не дает. Что зримая нами картина какого-нибудь движения есть картина выразительного движения — это взгляд, уже предполагающий знание о наличии другого *одушевленного нечто*. Видение его *как* экспрессии есть не причина, но следствие данной предпосылки» (Scheler M. Op. cit. S. 278).

<sup>29</sup> Scheler M. Op. cit. S. 285.

<sup>30</sup> Я приведу всего один пример, взятый из книги: Spieth J. Die Religion der Eweer in Sud-Togo (Lpz., 1911. S. 7 f.): «Когда первые поселенцы прибыли в Анво, один человек увидел в лесу гигантский баобаб. При виде этого дерева им овладел страх. Он пошел к жрецу, чтобы тот растолковал ему это, и получил ответ, что баобаб есть тро, которое хотело бы жить с ним и чтоб он ему поклонялся. Страх же был ему знаком, чтобы он осознал открывшееся ему тро».

<sup>31</sup> См. мою работу: Sprache und Mythos, S. 18 ff., а также т. 2. С. 204 и далее.

<sup>32</sup> См.: Goethe W., Über Naturwissenschaft in Allgemeinen, Naturwiss. Schriften (Weim.Ausg.). Bd. 11. 103.

<sup>33</sup> В качестве дополнения к этим рассуждениям о метафизике Николая Гартмана см. мою статью Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Denkpsychologie // Jahrbücher der Philosophie, begr. von Frischeisen-Köhler / hrsg. von W. Moog. Bd. 3. Berlin, 1927. S. 79 ff.

<sup>34</sup> Hartmann N. Grundzuge einer Metaphysik der Erkenntnis. B., 1921. S. 322 f.

<sup>35</sup> Ibid. S. 324.

<sup>36</sup> Ibid. S. 260 f.

<sup>37</sup> Klages L., Vom Wesen des Bewusstseins, Lpz., 1912. S. 26 f.

<sup>38</sup> См. подробнее: Т. 2. С. 168 и далее и в работе: Sprache und Mythos. S. 53 ff. В этом безразличии отображается одна из основных черт первичного выразительного переживания — это становится понятным, когда мы обращаем внимание на параллели между мифологически-магическим воззрением и другими «примитивными» образованиями сознания. Например, в детской психологии часто подчеркивалось, что «ребенок переживает духовно-личностное как конкретно-телесное». См. подробнее: Werner. Einführung in die Entwicklungspsychologie. § 43, а также: Stern W. Psychologie der frühen Kindheit. S. 417 ff.

90

## Часть II. Проблема репрезентации и строение мира созерцания

### Глава 1. Понятие и проблема репрезентации

Если мы хотим продвинуться от первичной формы сознания действительности, содержащейся в чистом феномене экспрессии, к более богатым и высоким формам мирозозерцания, то направляющую нить такого движения нам вновь следует искать в объективных образованиях духовной культуры. Когда становятся зримыми их результаты, возвышающиеся над тем, что ранее скрывалось в опыте экспрессии, перед нами встает задача — вернуться к тем функциям, которые служат основанием для этих результатов. Мы обнаружили, что смысл и направленность чистой экспрессивной функции улавливается самым ясным и надежным образом, когда мы берем в качестве исходного пункта мир мифа. Он еще целиком остается во власти этого смысла, он им пронизан и одушевлен. Но чем богаче и развитее он становится, тем сильнее и в нем звучит новый мотив. На него указывает уже тот факт, что для мифа действительность представляет собой замкнутый в самом себе «космос» — не сумму отдельных черт и характеристик, но целостность форм. В самых ранних формах мифологического сознания нам еще может казаться, что «облик» мира постоянно меняется. Самой сущности мифологического видения мира, кажется, принадлежат эти подвижность, текучесть, непрерывный и непосредственный переход от одной формы к другой. Мир здесь словно не желает остановиться перед направленным на него взором, он всякий раз светится новым, колеблющимся и эфемерным светом. Когда из всего этого кипения и бурления постепенно возникают более прочные образования, когда индивидуальные феномены не только показывают текучий и неопределенный демонический «характер», но улавливаются как проявления демонического или божественного существа, сами эти существа еще не обладают истинными постоянством и всеобщностью. «Отдельное явление непосредственно обожествляется, причем тут не играет роли какое-либо родовое понятие; ты видишь перед собою *одну* вещь, которая сама по себе и есть бог». Но чем больше миф проникается силами духа и чем прочнее он с ними связывается, тем дальше он уходит от такого первоначального созерцания «богов мгновения». Сила *языка* придает мифологическим образованиям стабильность и длительность. В своей работе о «божественных именах» Узенер попытался детально проследить этот процесс, прояснив и истолковав его с помощью истории языка. Пусть многие частные его интерпретации были недостоверными и спорными, но ему удалось ясно и четко уловить основную

93

тенденцию в феноменологии мифологического сознания<sup>1</sup>. Только язык дает возможность заново найти и опознать в совершенно различных, разделенных в пространстве и времени феноменах проявления одного и того же субъекта, откровения определенного, самому себе тождественного божественного существа. Еще на этой первой ступени язык в принципе достигает того, что будет целиком осуществлено на высших логических ступенях его развития: он становится средством «понятийной рекогниции», без которой уже миф не мог бы дойти до внутренней прочности и длительности своих форм. Но вместе с этими совместными достижениями языка и мифа мы стоим на пороге нового духовного мира. Уже миф показывает стремление не просто следовать за потоком чувств и аффектов, но укрощать этот поток и как бы собирать его в единстве «образа» в каком-то духовном фокусе. Однако подобно тому как эти образы непосредственно поднимаются из своей внутренней текучести, так им постоянно грозит и опасность быть вновь поглощенными этим потоком. Момент покоя и внутренней стабильности достигается лишь там, где образ как бы перерастает самого себя, когда он, поначалу едва заметно, становится *представлением*. Ведь представление о боге включает в себя два различных и взаимопроникающих элемента. Оно улавливает бога в его живом и непосредственном настоящем, ибо представление не желает быть простым отображением — оно само является богом, его воплощением, он через него действует. В то же время, это моментальное воздействие не исчерпывает его бытия в целом. Представление настоящего является одновременно актуализацией: стоящее перед нами здесь и теперь как нечто частное и особенное, есть в то же самое время эманация и манифестация силы, не исчерпывающейся чем бы то ни было особенным. Сквозь конкретную индивидуальность образа мы видим его целостную силу, остающуюся той же самой, хотя и скрывающуюся в тысячах форм. Она обладает прочной «природой» и сущностью, улавливаемой посредством тех форм, что ее «репрезентируют».

Тем не менее, даже если такого рода «репрезентация» становится целиком понятной только вместе с языком, далеко не все языковые явления равным образом связаны с подобной репрезентацией. Если эта склонность «представлять» вообще где-либо дана в фундаментальном слое языка, то она присутствует именно в изначальном его ядре. Здесь язык оперирует чуть ли не исключительно чистыми элементами и характеристиками экспрессии. Поначалу произнесенный звук, кажется, целиком остается на фазе простого озвучивания. Он еще не «обозначает» какую-либо индивидуальную черту «объективной» действительности; он просто проистекает из внутреннего состояния говорящего и дает непосредственную разрядку динамическому напряжению. Все то, что обычно называют «языком животных», надолго задерживается на этой фазе. При всем многообразии звуков и криков, при всех различиях, скажем, между криками страха и наслаждения, призывом брачного партнера и сигналом опасности, все они не выходят за пределы простых

звук, передающих ощущения. Они «значимы» не в том смысле, что они употребляются как знаки определенных предметов или процессов внешнего мира. В этих пределах остается, как показали наблюдения В. Кёлера, даже язык высших человекообразных обезьян, несмотря на то, что он богат непосред-

94

ственными выражениями для многообразных субъективных состояний и стремлений — он никогда не становится языком «знаков» или «обозначений» предметного мира<sup>2</sup>. У ребенка функция обозначения также появляется лишь к концу языкового развития: запомненные им по ходу обучения слова также долгое время не имеют специфически объективирующего *смысла*, с которым связано употребление развитого языка. Все осмысленное, скорее, коренится в слое аффектов и чувственных побуждений и всякий раз к нему возвращается. Так, первые употребляемые ребенком «слова свойств» выражают не столько свойства и признаки вещей, сколько его внутренние состояния. Точно так же на втором году жизни подтверждение или отрицание, «да» и «нет», являются не «высказываниями» в логическом смысле слова, но выражениями аффективной установки, желаний или сопротивления<sup>3</sup>. Лишь со временем по ходу развития языка пробивается «функция представления», чтобы затем, постепенно усиливаясь, стать господствующей функцией языка в целом<sup>4</sup>. Но и здесь не вызывает сомнений то, что это господство она разделяет с другими духовными мотивами и тенденциями. Сколь бы далеко ни развивался язык в сторону «представления» и чисто логического «обозначения», он никогда не утрачивает связи с первичным экспрессивным переживанием. Даже в высшие его интеллектуальные достижения явно влетают «экспрессивные характеристики». К этому кругу принадлежит все то, что мы называем ономастопозтикой, поскольку в истинных ономастопозтических образованиях языка мы имеем дело не столько с прямым «подражанием» объективно данным феноменам, сколько с фонетическими и лингвистическими формами, еще целиком находящимися в пределах чисто «физиогномического» видения мира. Звук здесь как бы пытается уловить непосредственно данный «облик» вещей, а вместе с ним и их подлинную сущность. Даже там, где живой язык давно научился пользоваться словом, как чистым орудием «мысли», он никогда не утрачивает эту связь, в особенности, когда речь идет о поэтическом языке, вновь и вновь возвращающемся к этому фундаменту «физиогномической» выразительности, как к своему первоисточнику, к колодезю живой воды. Но даже там, где язык занят исключительно разработкой логического «смысла», стремясь довести его до объективности и всеобщности, он не может отказаться от многообразных возможностей, которые предоставляют ему мелодико-ритмические средства экспрессии. Они не являются какими-то вторичными добавлениями, но представляют собой конститутивные моменты самого смыслополагания. Эти моменты — обычно называемые «мелодией» языка — играют свою роль в определении логической структуры и логического понимания предложения. «Будучи сформированной единым смыслом, языковая мелодия играет решающую роль в точном определении значений; она является также чувственным выражением, репрезентацией общего смысла в его единстве»<sup>5</sup>. Клинические наблюдения в области патологии языка показывают, что в случаях так называемой «амузии» (когда утрачивается способность правильно улавливать «музыкальные» элементы речи) измененным и искаженным оказывается также восприятие грамматического и синтаксического значения. Некоторые «модальные» оттенки языкового смысла во многих случаях передаются чуть ли не исключительно музыкальными элементами.

95

Такие «модальности» неизбежно принадлежат к языковому смыслу и к его интерпретации — скажем, характеристики вопроса или приказа в каком-либо предложении<sup>6</sup>. Здесь мы вновь видим подтверждение тесной связи «духовных» моментов значения с «чувственными» моментами экспрессии: в своем взаимодействии и взаимопроникновении оба эти фактора составляют подлинную жизнь языка. Эта жизнь не может быть ни исключительно чувственной, ни чисто духовной; она постижима лишь как отношение души и тела, как воплощенный логос.

Тем не менее, хотя чувственно выразительный характер и логический момент значения неотделимы друг от друга в фактической действительности языка, несомненным остается их чисто *функциональное* различие. Всякая попытка растворить экспрессию в значении или генетически ее из него вывести оказывается тщетной. Сходным образом, с точки зрения психологии развития, функция «представления» не всегда произрастает из принадлежащих сфере экспрессии образований, но всегда есть нечто специфически новое, оказывающееся по отношению к этим образованиям решающим поворотным пунктом. Мир ощущения животных, по-видимому, еще целиком лежит по ту сторону этой великой пограничной линии. Подобно тому как у животного отсутствует представление с помощью слова, так у него нет и подлинно «указующего» жеста; для него остается недоступным то «уловление на дистанции», что входит в любое истолкование. Природа здесь действует лишь как внешний стимул, который должен быть чувственно данным в настоящем, чтобы вызывать соответствующее ощущение; природа не входит в отношение отображения, набрасываемое способностью воображения и в каком-то смысле уже предшествующее существованию предмета<sup>7</sup>. «Поскольку человек ничуть не меньше реагирует на образы, чем на телесные впечатления, — отмечает Людвиг Клагес в своей работе "Выразительные движения и способность формирования", — то его выразительные движения многообразно связаны с содержанием представления пространственного созерцания... Изумление перед "высоким" перемещает цель вверх, тогда как зависть, направленная на "понижение", перемещает ее вниз. Подобные чувства и выразительные характеристики столь же чужды

животному, как, в то же время, оно не в состоянии уловить пространство созерцания, а потому животное проходит, например, мимо всех художественных изображений и пластических образов. Ни одно животное не имеет ни малейшего представления о предметном содержании отображения... Изображенный в перспективе человек есть для животного просто пестрый кусок картона»<sup>8</sup>. Самому человеку — уже после того как он давно научился жить среди образов, впитал в себя сотворенные миры образов языка, мифа, искусства — требуется долгое развитие для того, чтобы у него развилось специфическое *образное сознание*. Поначалу уровень образов еще нигде не расходится с уровнем причин; вместо характеристик значения образу приписываются характеристики воздействия<sup>9</sup>. Последовательность «онтогенетического» развития и здесь воспроизводит ход филогенеза. Онтогенез показывает, что там, где функция представления выступает *как таковая*, где ей удастся выйти за пределы настоящего — простого «наличия» чувственно созерцаемого содержания, — где нечто воспроизводится как «репрезентация»

96

чего-то другого, там мы приходим к совершенно новому и более высокому уровню сознания. Тот момент, когда какое-либо чувственное впечатление было понято как символ и символически использовано, всякий раз заявляет о себе как заря новой эры. Записи учительницы слепой и глухонемой Хелен Келлер о первом прорыве «понимания языка» у ее воспитанницы представляют собой одно из важнейших психологических свидетельств, подлинное значение которого, однако, выходит далеко за пределы круга проблем одной лишь индивидуальной психологии<sup>10</sup>. Здесь со всей отчетливостью можно увидеть, сколь мало чистая *функция* представления привязана к какому-либо специфическому чувственному материалу, будь он зрительным или акустическим; как при крайней ограниченности такого материала, сводившегося к одному лишь осязанию, эта функция тем не менее победоносно себя утверждает. Стоит ребенку освоить эту функцию представления у имени, уловить, что такое «называние», и тем самым преобразуется все его отношение к действительности — для него появляется принципиально новое отношение «субъекта» и «объекта»<sup>11</sup>. Только теперь предметы, ранее прямо завладевавшие аффектами и волей, начинают отходить на дистанцию, и в таком удалении они становятся доступными созерцанию в своих пространственных очертаниях и могут актуализироваться в своей качественной определенности.

Гердер избрал для такой способности созерцания термин «рефлексия». Мы видели, что для него понятие рефлексии имело иное значение, чем для философии языка XVIII в., в первую очередь для французских энциклопедистов. Он обозначает им не просто способность человеческого интеллекта как угодно перемещать чувственно созерцаемые содержания, разлагать их на элементарные составляющие, а затем создавать из них новые образования путем свободного комбинирования. В гердеровском смысле, рефлексия есть не просто мышление «о» данном содержании созерцания; скорее, она соучаствует в определении и конституировании той формы, в которой выступает это содержание. Человек демонстрирует рефлексия, когда, пробуждаясь от сна плавающих перед его чувствами образов, он свободно собирает их в *единый* образ, когда он может спокойно и ясно их воспринимать, обособляя те характеристики образа, которые показывают, что мы имеем дело именно с этим, а не с иным предметом<sup>12</sup>. Но как мы приходим к *полаганию* этих характеристик, полаганию с необходимостью предшествующему всякому их *сравнению*, равно как и всему тому, что мы называем «абстрагированием» в логическом смысле слова? Здесь недостаточно отбирать из данной еще не дифференцированной целостности явления определенные элементы, к каждому из которых сознание обращается специальным актом «внимания». Решающим является, скорее, не то, что из этой целостности абстрагируется лишь один момент, но то, что он выступает как представитель, «репрезентирующий» эту целостность. Только тогда содержание получает новую всеобщую форму, не утрачивая своей индивидуальности, своей материальной «особости». Теперь оно *функционирует* как «признак» в собственном смысле слова: оно становится знаком, позволяющим нам его *узнать* всякий раз, как оно появляется. Этот акт «рекогниции» необходимым образом связан с «репре-

97

зентацией» и ею предполагается. Лишь там, где нам удастся ужать тотальность явления до одного из его моментов, символически его сконцентрировать, «обладать» им запечатленным в отдельном моменте<sup>13</sup>, — только там мы изымаем его из потока временного становления. Только теперь его существование, ранее принадлежавшее лишь единичному моменту времени и в нем как бы заключенное, обретает своего рода постоянство: в простом, так сказать, точечном «здесь» и «теперь» переживания мы заново обнаруживаем иное, «не-здесь» и «не-теперь». Все, что называется нами тождеством понятий и значений, или постоянством вещей и свойств, коренится в этом основополагающем акте обнаружения заново. Именно эта общая функция делает возможными, с одной стороны, язык, а с другой — специфическую артикулированность мира созерцания. Вопрос о том, что и чему предшествует — «артикуляция» мира созерцания возникновению членораздельного языка или наоборот, — что тут «причина» и что «следствие», в *такой* форме является ложно поставленным. Здесь нет подобных «раньше» или «позже», но явлена лишь внутренняя взаимосвязанность этих двух основных форм и направлений духовной артикуляции. Ни одна из них не «происходит» из другой с чисто временной точки зрения; скорее, они напоминают два ствола, растущих из одного корня. Мы не можем обнажить этот корень и сделать его доступным для непосредственного наблюдения как некую данность сознания. Мы находим его опосредованно, рассматривая оба выросших из него побега, каждый из которых нам ясно виден, чтобы затем дойти до их

общего «источника». При этом мы вновь обнаруживаем нераздельное единство психофизических связей. В каждом из своих актов способность «рефлексии» действует и «вовнутрь», и «вовне»: с одной стороны, она выступает как членораздельность звуков, как артикулированность и ритмичность звукового движения; с другой стороны, она выступает как все более четкая дифференциация *мира представлений*. Оба эти процесса постоянно идут рука об руку, и из этого живого динамического взаимоотношения постепенно возникает новое равновесие сознания, устанавливающее тем самым стабильную «картину мира».

Рассмотрение языка показало нам общее направление, по которому идет этот акт «полагания признака». Из преходящего «сна образов» язык сначала отбирает отдельные черты, некие постоянные свойства и атрибуты. Такие свойства, с чисто содержательной точки зрения, могут быть чувственными по своей природе, но их полагание в качестве свойств означает чистый акт абстрагирования, или, лучше сказать, их детерминации. Подобная определенность чужда чисто экспрессивному переживанию: оно живет мгновением и вместе с ним улетучивается. Но здесь требуется, чтобы сознание — вопреки своему фундаментальному характеру, гераклитовскому потоку становления — могло не только дважды, но сколь угодно часто входить в одну и ту же реку. Будучи выведенным за пределы объективного времени и переживаемого времени, содержание должно полагаться постоянным и неизменным, тождественным самому себе. Такого рода отождествление, даже если оно ограничивается полаганием и утверждением чисто «чувственных качеств», является началом и ростком любой формы «образования понятия». Ведь «тождество», или «сходство», улавливаемое нами между двумя различными и

98

разделенными во времени впечатлениями, само не является простым впечатлением, добавляемым к этим двум на том же самом уровне. Когда нечто данное «здесь» и «теперь» берется и признается как «это», когда оно, например, рекогносцируется как определенный оттенок красного или зеленого, как тон определенной высоты, то всякий раз тут уже содержится поистине «рефлексивный» момент. Однако выражаемое языком «квалифицирующее образование понятия» на этом не останавливается. Оно не удовлетворяется полаганием различного как тождественного на основе сходства между ними — полученные таким образом единичные тождества должны соединяться во всеобъемлющие целостности, в различные группы и серии. Например, разнообразные цветовые феномены, при всех переменах тональности, освещенности и т.д., должны рассматриваться не только как случаи «красного» или «зеленого», но сами «красное» и «зеленое» оказываются отдельными случаями или представителями «цвета вообще». Тут мы подходим к понятиям, названным Лотце «первыми универсалиями». Он подчеркивал, что родовые понятия «цвета» или «тона» образуются не путем стирания индивидуальных и специфических различий феноменов цвета и тона, подводя целостность этих феноменов под общее представление, собирая их в «general idea». Решающим является, скорее, то, что в ряду этих индивидуальностей мы создаем некие интервалы, с чьей помощью эта последовательность получает характерные для нее членение и артикуляцию. В постоянном и равномерном потоке постепенно возникают какие-то особые пункты, вокруг которых группируются прочие члены; появляются образования, удерживающие отчетливо выделяющиеся главные моменты, обладающие особой акцентировкой. Анализ образования понятий посредством языка повсюду показывал нам, что в такого рода акцентировке и артикуляции решающую роль играет язык. «Первая универсалия» достигается лишь за счет того, что в языке обнаруживается нечто постоянное, своего рода неизменный осадок<sup>14</sup>. Под руководством языка сознание поднимается здесь до новой ступени, до нового измерения рефлексии. Многообразное и разбросанное здесь не только собирается, но выступает как ряд самостоятельных образований высшего порядка. Они формируют истинные центры кристаллизации, к которым подключаются все новые и новые феномены. Ранее мы попытались проследить эти процессы в рамках языка; по присущим ему образованиям мы стремились показать, как осуществляется «анализ действительности», как она разделяется на «субстанции» и «качества», на «вещи» и «свойства», на пространственные детерминанты и временные отношения. Теперь нам следует поставить этот вопрос с иной точки зрения. Внутренняя связь формы языка и формы созерцания действительности со всей ясностью раскрывается лишь в том случае, когда мы обнаруживаем, что образование их обеих проходило через по существу сходные этапы. Как только мы замечаем, что подразделение мира, *divisio naturae*, на предметы и состояния, виды и роды не было изначально «данным», то сразу встает вопрос: насколько богатая красками ткань нашего *мира созерцания* во всем его многообразии создается и направляется некими Духовными энергиями? На этот вопрос мы не получим ответа, пока не распустим эту ткань, не проследим каждую из составляющих ее нитей

99

по отдельности. Но это методологически необходимое разделение не должно скрывать от наших глаз стоящую перед нами задачу в целом. И в данном случае анализ есть лишь предварительная ступень и подготовка синтеза. Чем точнее мы прослеживаем особые пути, по которым движется универсальная функция «репрезентации» и «рекогниции», тем четче перед нами предстают ее сущность и ее специфическое единство — и тем отчетливее мы видим, что речь идет об одном и том же действии, с чьей помощью мы поднимаемся до созидания языка, до творения созерцаемого образа мира, до «дискурсивного» ее понимания и предметного ее созерцания.

100

## Глава 2. Вещь и свойство

Вопрос об отношении *языка и мышления* столь же стар, как философия, и даже старше ее: он относится к древнейшим проблемам, вставшим перед человеческим духом. Проблема языка начала захватывать и возбуждать человеческий дух еще до того, как возникла проблема природы. Это истинное чудо зажигало философское чувство удивления. Данное отношение возникает перед человеком не как нечто ставшее, но как что-то вечное — не как его собственное творение, но как чуждая ему сила, под чьей властью он находится и перед которой он склоняется. Магическая картина мира целиком пронизана верой во всеислие слова и имени. Философская рефлексия рассеивает этот магический туман, но сама она поначалу находится под властью той «архаичной логики», для которой формы мышления и языка образуют неразрывное единство<sup>15</sup>. И если философская логика постепенно развязывает этот узел, все ближе подходя к самостоятельным и автономным законам «чистого» мышления, то тем дольше и упорнее этой нераздельности держится *философия языка*. Тезис о тождестве речи и мышления возвращается в ней все в новых формах и получает новые обоснования. «Языком был создан разум; до языка человек был неразумным», — так коротко и четко сформулировал этот принцип Лацарус Гайгер. Тем самым за языком как бы закрепляется высший ранг в царстве духа, а за его достижениями признается универсальная ценность. Однако если поближе присмотреться к предполагаемому равенству языка и разума, то оказывается, что оно несовершенно с обеих сторон — по одну сторону языка слишком много, по другую его слишком мало. Такое отождествление не замечает не только наличия форм понятийного мышления, высвобождающихся из-под власти языка и строящих самостоятельное царство «теоретического» значения, но также и то, что выполняемая языком духовная функция не ограничивается кругом собственно «логических» проблем, сферой понятий, суждений и умозаключений. Могущество языковой формы не исчерпывается тем, что она выступает носителем и посредником логико-дискурсивного мышления. Языковая форма пронизывает уже «интуитивное» миропонимание и мирообразование; она принимает ничуть не меньшее участие в организации созерцания и восприятия, чем в построении царства понятий. Такая организация восприятия и созерцания возможна лишь в том случае, если сознание в целом обращается к тому, что мы назвали переходом к «репрезентации». Уже мир созерцания по существу определяется тем, что отдельные его элементы не просто «наличны», но обладают репрезентативным характером — они не просто именуются «здесь» и «теперь», но замещают нечто другое. Эти элементы указывают друг на друга и в каком-то смысле представляют друг друга. Даже там, где всячески подчеркивалось, что звук не есть просто внешняя оболочка для мысли, но он является «признаком и причиной определенной мыслительной формации», не всегда было ясно, что это следствие выводимо также для созерцания, да

101

и для восприятия. «Вне языка и до него, — как сформулировал это отношение Лацарус, — хоть и имеется созерцательное познание отдельной вещи или, правильнее сказать, феноменов, но постижение и знание существуют только посредством языка»<sup>16</sup>. Но можем ли мы таким образом отделять «созерцательное познание» от понятийного постижения и знания, предпосылая его им в качестве некоего материального субстрата? Существует ли непосредственное созерцание вещей, или же знание вещей, расчленение действительности на «вещи» и «свойства», само является результатом опосредования, которое лишь потому не улавливается нами, что мы постоянно к нему прибегаем и в нем пребываем?

Действительно, достаточно взглянуть на некоторые результаты *психологии развития*, чтобы увидеть, что расчлененность мира на вещи и свойства никак не является «само собой разумеющейся» и не принадлежит любой форме «переживания» действительности. Например, «восприятие» и «представление» животных характеризуются именно тем, что для них еще нет прочных «вещей» с определенными свойствами, способных изменяться, оставаясь при этом самими собой. Из сложного целого перцептивного переживания животное еще не выделяет отдельные признаки, по которым оно могло бы вновь опознать его содержание, а тем самым всякий раз обозначать его как «именно это», как «то же самое» при любой смене условий. Такая неизменность не является моментом, входящим в непосредственное переживание, — на уровне самого чувственного переживания еще нет подобного «вечного возвращения». Любое чувственное впечатление, как таковое, обладает ему принадлежащими и никогда не повторяющимися «тональностью» и «окраской». Там, где перевешивает чистая экспрессивность таких тональности и окраски, еще нет никакого «гомогенного» и в человеческом смысле постоянного мира. После тщательных наблюдений Ганса Фолькельта не остается никаких сомнений в том, что для животных вообще не существует устойчивых единств вещей, но воспринимаемая ими действительность строится из еще нерасчлененных «комплексных качеств»<sup>17</sup>. «Вещи для животных, — подчеркивает также Торндайк, — еще не являются твердыми и устойчивыми, хорошо определенными предметами человеческой жизни, но они словно растворены в неких конкретных общих ситуациях, которые должны быть совершенно идентичными, чтобы вызывать одинаковое поведение животного»<sup>18</sup>. С этой стороны мы тоже замечаем, что «вещь» имеет своим основанием не чувственное восприятие, не просто «впечатление», но такое основание обнаруживается в «рефлексии» (в том смысле, как ее понимал Гердер). Развитие ребенка также ясно показывает, что созерцание мира вещей существует не с самого начала, но оно должно быть, так сказать, завоевано, получено из мира языка. Первые «имена», осваиваемые и понимаемые ребенком, еще не указывают на прочные и неизменные объекты, но обозначают более или менее текущие и неопределенные общие впечатления. Любого, самого малого с нашей точки

зрения, изменения этих общих впечатлений достаточно для того, чтобы воспрепятствовать употреблению того же самого слова. «Матери достаточно надеть другую шляпку, другое платье, вещи достаточно оказаться в другом месте в комнате, чтобы это стало странным для ребенка и он перестал употреблять для этих вещей то же самое слово»<sup>19</sup>. Лишь по мере того, как слово выс-

102

вобождается из этой теснины, по мере того, как улавливаются его универсальное значение и общая применимость, перед сознанием ребенка открывается новый горизонт «вещей». Здесь мы вновь видим, что прорыв к такому горизонту дает пробуждающееся *символическое сознание*. Все наблюдатели согласны с тем, что в этот момент ребенком овладевает непрестанный «голод на слова» — он без устали спрашивает о словесном обозначении каждого нового впечатления. Некоторые наблюдатели даже говорят о желании ребенка всему дать наименование как о своего рода мании<sup>20</sup>. Эта мания *наименования* становится понятной, как только выясняется, что речь идет не о пустой игре ума, но мы видим здесь за работой изначальное стремление к предметному *созерцанию*. «Голод на слова» представляет собой в конечном счете голод на формы, соответствующий влечению к «сущностному» пониманию. Так, ребенок спрашивает не о том, как *называются* вещи, но спрашивает, каковы они *есть*. Бытие предмета и его название целиком для него сплавляются друг с другом — есть имя, а тем самым есть и предмет. Таким образом, еще до того, как ребенок начал осознанно употреблять имя в целях коммуникации, оно играет решающую роль для организации мира его представлений<sup>21</sup>. Познание идентичного значения имени и познание идентичности вещи, идентичности свойства, развиваются и раскрываются параллельно друг другу, поскольку в обоих мы имеем дело с различными моментами того поворота, который испытывает сознание, оказавшись под властью чистой «функции представления». Только теперь, после того как был достигнут *смысл* имени, перед нашим взглядом застывает *бытие*, делающееся доступным для рассмотрения. Лишь вместе с такой остановкой достигается и упрочивается «предмет». Подобной постоянной предметности еще не знает мифо-магическое видение мира. Оно еще не знает и «вещи» в том характерном и специфическом значении, в каком она встречается нам в сфере теоретического созерцания и теоретического познания. Все «действительное» здесь еще находится в непрерывной трансформации — все свойства переносятся с одного объекта на другой<sup>22</sup>. Только вместе с появлением языка формируется чистое символическое сознание, а вместе с его постепенным усилением устойчивое значение получает также «категория» вещи, все более и более овладевающая целостностью созерцания и все яснее и четче (в известном смысле, все жестче и одностороннее) накладывающая на него свою печать.

Именно в силу почти безграничного господства этой категории в области теоретического бытия и теоретического познания кажется трудным, если не невозможным, указать на «первоисток» категории вещи в самой этой области. Все теоретически познаваемое всегда выступает для нас лишь как запечатленная форма: иначе как мы могли бы теоретически понимать и теоретически выводить сам акт запечатления? Нам никогда не удастся непосредственно соприкоснуться с самой этой *функцией*, ибо она дана нам только в своих результатах и исчезает вместе с ними. Тем не менее существует путь хотя бы непрямого ее наблюдения, тем более что не все структуры теоретического мира обладают одинаково жесткой организацией. В структурах сознания феномены, так сказать, всегда заряжены определенными чисто репрезентативными характеристиками, но динамическое напряжение оказывается не повсюду одинаковым.

Имен-

103

но это неравенство, эта изменчивость показывают нам путь к различению двух указанных моментов, данных нам не иначе как во взаимосвязи. При таком различении мы не должны поддаваться искушению — прояснять смысловые различия путем сведения их к онтически-реальным различиям, т.е. объяснять их исходя из реалистических предпосылок относительно природы и структуры мира вещей или организации мира простых ощущений. Мы уже обращали внимание на тот порочный круг, в который попадают все объяснения подобного рода, когда мы давали оценку попыткам обосновывать чистый феномен выразительности некими актами суждения и умозаключения<sup>23</sup>. Сходные «обоснования» содержатся во всех попытках объяснения чистой функции представления. Здесь мы постоянно имеем дело со стремлением поставить на место «указания», входящего в любой феномен представления, совершенно иную, опосредованную форму «показывания» или демонстрации. Акт «интенции», предметного «мнения» вообще, превращается в последовательность логических шагов мышления. Но подобно тому как экспрессивное переживание не удается растворить в сети аналогий, так это не удается и в случае феномена репрезентации, пока мы берем его базисную форму в ее первоначальной определенности. Следует самым строгим образом осознавать как то, что «представление» *репрезентирует* нам нечто объективное, что в нем и через него объективное «доступно для познания», так и то, что его содержание *зависит* от чего-то иного, что оно привязано к этому иному эмпирической или трансцендентной *каузальностью*. Форма познания такого рода каузальности — форма «индуктивного» или «дедуктивного» вывода — неизбежно проходит мимо самого феномена, поскольку он не принадлежит сфере «абстрактного» мышления, но находится в рамках созерцательного постижения действительности. Правда, способ постижения здесь меняется, если сравнить его с чистым экспрессивным переживанием. Вместо модуса «восприятия Ты», господствующего в выразительном переживании, здесь берет начало новый модус — модус «восприятия Оно». Но ни «Ты», ни

«Оно» не выводятся логически, но в обоих случаях они даны нам непосредственно в первоначальном и специфическом способе видения. Бессмысленно задаваться вопросом о *происхождении* такого видения — мы можем лишь убедиться в том, что оно поистине само по себе *существует*. Задача заключается не в том, чтобы подводить его под какую-нибудь уже имеющуюся и принятую теорию; скорее, нам нужно понять, как само оно делает возможным чистую «теорию» как таковую, с ее полаганием и схватыванием «объективных» детерминаций и фактов. В любом случае подлинной репрезентации мы имеем дело не с сырым *материалом* ощущений, который затем превращается в предметное представление направленными на него актами, а потом ими же интерпретируется. Скорее, мы всегда имеем дело с оформленным целостным созерцанием, стоящим перед нами как объективно-значимое целое, наполненное предметным «смыслом». Здесь нам также не остается ничего иного, как признать фундаментальное символическое отношение, подобно тому как мы увидели в чистой экспрессии подлинный прафеномен; такое отношение является конститутивным моментом любого предметного «знания». Нам не понять и даже не описать феномены созерцаемого мира без учета того факта, что явления сознания не предстают как мо-

104

ментальные образы, но данное «здесь» указывает на «там», данное «теперь» указывает на «тогда» в прошлом или в будущем. Только в рамках этой функции *указания*, и благодаря ей, у нас имеется *знание* объективной действительности и ее артикуляция, подразделение на «вещи» и «свойства». Но мы не способны постичь ее саму из предметных детерминант и предположений.

Чтобы лучше уяснить себе это положение дел, мы начинаем с рассмотрения определенного круга чувственно созерцаемых феноменов. Сенсуалистическая психология обычно берет мир *цвета* как многообразие *ощущений*, различаемых по освещенности и тональности. Однако уже Геринг в своих фундаментальных исследованиях о чувстве света протестовал против такого понимания. Называть цвета «ощущениями», отмечал Геринг, значит представлять их прежде всего «субъективными» детерминациями. Даже если такое выдвигание субъективности *физикалистски* оправдано, оно совершенно не оправдано *феноменологически*. С точки зрения чистого переживания цвет вовсе не дан нам как состояние, как модификация нашего собственного «Я». В нем нам всегда открываются некие объективные детерминации, отношения к предметной действительности. Пока мы не перешли от феноменологического рассмотрения цвета к физиологическому или физикалистскому объяснению, цвет следует считать, скорее, свойством, нежели ощущением. Мы прямо воспринимаем в цвете не состояние «Я», равно как и не природу света, но мы смотрим через него на предметные структуры. «В зрении нами созерцаются не лучи как таковые, но опосредованное лучами видение внешних предметов: глаз знакомит нас не с интенсивностью или с качествами приходящего от этих предметов света, но с самими этими предметами»<sup>24</sup>.

Даже с точки зрения «физиологической оптики» необходимо проводить четкое различие между способом «зрения», заключающимся в простой восприимчивости к световым впечатлениям, и способом созерцания, в котором для нас строится мир созерцания. Так называемое «цветовое постоянство видимых вещей» лучше всего показывает, что простого сходства стимулов, например, количества света, падающего на глаз, недостаточно для однозначного определения созерцаемого содержания. В соответствии с законами восприятия, сходные световые раздражители могут по-разному применяться для построения видимой действительности; и, судя по всему, то же самое световое «ощущение» может иметь совсем иное объективное «значение». Более детальный феноменологический анализ (например, образцовое исследование Б. фон Шаппа в «Трудах по феноменологии восприятия») показывает прежде всего то, что в явлении, именуемом нами «цветом», можно различить определенные *порядки*, в зависимости от принадлежности к одному из которых само явление получает различную для нас значимость. В одном порядке цвет берется как «световое образование», улавливаемое как таковое, без приписывания ему функции зрительного представления предметности. В другом порядке взгляд, напротив, обращен исключительно на предметные детерминации, а цвет служит лишь посредником для явленного в нем объекта и не рассматривается в собственном модуле явления.

Шапп так описывает это отношение: «Существует различие между тем, как видят предметы наивный человек и художник, даже если мы от-

105

влекаемся от всякой эстетики. Наивный человек... видит предметы только в том цвете, который они, кажется, сохраняют при любом изменении освещения, а потому полагаемому действительно им присущем цвете. Он не видит отражений, отблесков, светотеней, исключая те моменты, когда они буквально бросаются в глаза. Конечно, он видит свою собственную тень на земле при сиянии солнца, видит солнечный "зайчик" на стене при движении зеркала, блеск шлема, отсветы на стенах от горящего камина, но когда небо затянуто, ему и в голову не приходит, что вишня или глаз будут таким же световым пятном при любом освещении... Даже если предмет не воспринимается без подобных световых образов, то для представления предмета не требуется, чтобы воспринимались сами эти образы... Мы можем их наблюдать, когда они группируются на предметах, накладываются на них как тени или пронизывают их солнечным светом... Но, глядя на них, мы не смотрим на сам предмет. Мне кажется, что такой игре образов можно предаться настолько, что сам предмет почти исчезает... Восприятие вещей и восприятие световых образов, по-видимому, несовместимы друг с другом, поскольку при восприятии вещей световые образы должны скромно отходить на второй план, где они неизбежно сохраняются. Если они знают свое место, то

происходит восприятие предмета. Если они слишком сильно о себе заявляют и принуждают обратить на себя внимание, то это нарушает такое восприятие. Они должны "направлять" взгляд на предмет, но взгляд не должен целиком им предаваться».

Далее Шапп показывает, что в тот момент, когда мы переходим от одного порядка к другому — когда от цвета как «светового эффекта», как световой окрашенности, мы переходим к форме «связанного света», «предметного света», либо в обратном направлении — иной характер и смысл тут же получает и целостность восприятия. Существует четкая зависимость между порядком, в котором «цвет» соотносится с нашим сознанием, и предметом, представляемым посредством такого порядка: «Изменение цветового порядка имеет своим непосредственным следствием изменение представляемого предмета»<sup>25</sup>. То, что Шаппом называется цветовым *порядком*, есть именно то «видение», которое в каждом отдельном случае передается особой *функцией представления*. Цвет как таковой, отмечает Шапп, есть то, что представляет для нас предметы.

«Однако для представления предмета недостаточно простого наличия цвета; цвет должен быть артикулированным, упорядоченным, оформленным... Посредством этого цветового порядка нами представляются пространство и форма. В отношении к цвету пространство также есть нечто представляемое. Сам цвет ничем не представляем, он дан прямо, но он представляет формы в пространстве... Со своей стороны, форма представляет вещь с ее свойствами. Форма не принадлежит к вещам, но есть представление, которое, в свою очередь, представляет»<sup>26</sup>.

Из этого следует, что сам цвет не есть находящееся в объективном пространстве содержание, различным образом артикулируемое в этом пространстве. Во всем многообразии своих возможных проявлений он образует только субстрат, из коего добывается и создается представление об объективной действительности, представление о «вещах в пространстве». То, что наивное видение полагает налично данным, так ска-

106

зать, доступным для того, чтобы его «пощупать», как вещь, руками, обаяно своим телесным «присутствием» именно формам упорядочивания и «репрезентации».

Однако такой взгляд не должен скрывать от нас изначальности этих форм, относя их к уровню простого опосредования, хотя они по сути своей возвышаются над ним по своему значению. Теории познания как «рационализма», так и «эмпиризма» совершали здесь одну и ту же ошибку. При всех различиях их ответов на вопрос об «отношении наших представлений к предмету», они все же куда ближе друг другу, чем это обычно ими самими осознавалось, в понимании самой проблемы и в методологическом к ней подходе. Обе теории заняты поисками того пути, следуя по которому мы с помощью определенных актов опосредования переходим от «простого» представления к форме объективного, предметного созерцания. И рационализм, и эмпиризм пытаются объяснить ту метаморфозу, с чьей помощью явление из простой данности сознания становится содержанием реальности «внешнего мира». Эмпиризм сводит эту метаморфозу к «ассоциациям» и «воспроизведениям»; рационализм сводит ее к логическим операциям, к суждениям и умозаключениям. Но в обоих случаях упускается то обстоятельство, что все привлекаемые для этого психологические и логические процессы являются, так сказать, «запоздалыми». Все они относятся к *соединению* элементов, которые имелись еще до всякого соединения. Вопрос, здесь обсуждаемый, касается не столько возможности и обоснования такого соединения, сколько возможности *полагания* самого соединяемого. Никакое ассоциативное соединение простых «впечатлений» и никакое самое тесное логическое их сплетение не проясняют этого модуса полагания, заключающегося в том, что явление указывает на предметное бытие, что оно предстает как момент предметного созерцания. Рационализм желает «разъяснить» этот модус полагания тем, что приписывает ему достижение понятия, делает его актом чистого интеллекта. Эта тенденция хорошо заметна уже по первому классическому образу, явленному в истории Нового времени. «Размышления» Декарта были направлены прежде всего на доказательство того, что тождество и постоянство вещи никоим образом не содержатся в чувственных данных восприятия, будь то качества цвета и тона, осязания, запаха или вкуса, что это тождество вторично и привносится лишь посредством логической рефлексии. Только с применением «врожденной идеи» субстанции к многообразным и несоизмеримым друг с другом чувственным феноменам мы достигаем созерцания идентичного и неизменного *предмета*, с которым соотносятся эти феномены, представляя его определения и *свойства*. Кусочек воска, данный мне в чувственном восприятии, явленный мне как белый и круглый, как наделенный твердостью и запахом, может измениться в каждом из этих своих свойств *по отдельности*; если его расплавить, то он утратит все эти акциденции, но тем не менее он останется для меня *тем же самым* воском, поскольку его тождество самому себе происходит не из чувств, но позаимствовано у чистого рассудка. «Ma perception n'est point une vision, ni un attouchement, ni une imagination et ne l'a jamais été, mais seulement une inspection de l'esprit». Тем самым акт восприятия в силу присущего ему предметного отношения одним движением превращается в чистый акт мысли. «Духов-

107

ное видение», *inspectio mentis*, преобразует простые впечатления в модусы проявления предмета. Способность чувственного феномена делать предметное «зримым» и представлять его сводится к способности рассудка делать «бессознательные умозаключения». Тем самым Декарт оставляет ту почву, на которую он поначалу опирался, и переходит от *феноменологии* восприятия к *метафизике* восприятия. Сражавшийся с реализмом *абсолютного* предмета Декарт, исходивший в этой борьбе из *Cogito*, под конец

возвращается к реализму «врожденных идей». Подобно тому как ясная и отчетливая идея Бога вновь ведет его по путям схоластической онтологии, преодоленной им и по форме, и по методу, так и его чистый анализ теоретического сознания возвращает его к метафизическим предпосылкам касательно происхождения сознания<sup>27</sup>.

Если мы хотим избежать такого шага, включающего в себя истинный *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, то нам не остается иного пути, кроме следующего: вместо того чтобы выводить и объяснять феномены из трансцендентных «оснований», нужно уловить их взаимоотношение и дать им самим в нем проясниться. Подобное прояснение возможно потому, что «сущности» сознания вообще принадлежит характер «представления», хотя он не с равной отчетливостью проступает во всех образованиях сознания, тем самым мы получаем средство для разложения сознания на отдельные *фазы* и для наблюдения переходов между ними. Как мы это уже показали в общем виде, данный подход выявляет различие динамических противоречий между содержанием феномена и его репрезентативной функцией. Любое, даже самое «элементарное», чувственное содержание уже содержит в себе напряжение и как бы им заряжено. Оно никогда не явлено, как просто «наличное», изолированное и обособленное содержание, но именно своим наличием оно указывает за свои пределы, образуя конкретное единство «присутствия» и «репрезентации». По мере того как сознание продвигается к более богатым и высоким формам, это единство также получает все большую определенность и четкость. Его моменты все более ясно отличаются друг от друга, хотя их взаимосвязь от этого не ослабевает, а даже со все большей силой о себе заявляет. Если сравнить отдельные сенсорные сферы, имея в виду такое продвижение, то мы обнаруживаем своего рода лестницу, некую последовательность ступеней, идущих от относительно неопределенного ко все более высоким уровням определенности и отчетливости созерцания. «Примитивные» чувства показывают нам лишь первоначальные этапы такой определенности. Они движутся в основном в сфере экспрессивных ценностей, зачастую весьма интенсивных, но не допускающих четкого их «качественного» разграничения. Например, отдельные данные обоняния мы получаем с помощью таких экспрессивных характеристик, как привлекательное или отталкивающее, резкое или мягкое, приятное или отвратительное, успокаивающее или возбуждающее. Но аффективные различия еще не ведут к подлинно «объективной» дифференциации отдельных качеств. Здесь нам не удастся установить иерархический порядок, прослеживаемый нами в других чувственных сферах, прежде всего тона и цвета. С одной стороны, здесь еще отсутствует ясная *пространственная* детерминация: запахи не «привязаны» к определенным местам, но они обладают, пока речь идет об их локализации, полной неопределенностью, «растяжимостью»<sup>28</sup>.

108

Эта неопределенность лучше всего видна по тому, насколько сложно эта область поддается проникновению в нее языка. Когда язык пытается обозначить какие-нибудь качества обоняния, то он чаще всего вынужден пользоваться косвенными их описаниями в терминах *вещей*, отечканенных им на основе других чувственно созерцаемых данных. Тут невозможно такое подразделение, какое имеется в области цвета, где встречаются «общие» наименования цветов — красный и синий, желтый и зеленый. «Наши слова для запахов либо передают их только с помощью прилагательных (мягкий, ароматный), либо для сравнения используются имена "действительных" носителей запаха (земляники, жасмина). Нам никак не удастся абстракции: мы без труда получаем общий "белый" цвет от жасмина, ландыша, камфоры и молока, но никому не даются абстракции для общего запаха, где мы можем сосредоточиться на общем и отвлечься от различий»<sup>29</sup>. Так что здесь мы еще находимся за порогом тех «первых универсалий», с которых берут свое начало всякое образование языка и всякое подлинно понятийное образование. Важный шаг вперед в «подъеме от впечатлений к представлениям» мы наблюдаем при переходе от запахов к *осязаниям*. Иногда чувство осязания называлось даже истинным «чувством действительности» — тем чувством, чьи феномены «передают характер реальности», а потому обладают теоретико-познавательным первенством перед прочими чувствами<sup>30</sup>. Но при всем продвижении к объективности осязание все же останавливается на полпути, поскольку им еще не проводится ясное и четкое различие между простыми состояниями и чисто предметной определенностью, выступающей в оболочке таких состояний. Объекты здесь улавливаются не иначе как посредством восприятия нашего собственного тела, и они не могут отделиться от этого фундамента. Феномены осязания «биполярны» в том смысле, что «субъективные», связанные с телом компоненты неизбежно соединяются с другими феноменами — вещей и их свойств. «Существуют тактильные феномены, которые, при соответствующей внутренней установке, предстают как исключительно объективные, но вместе с изменением установки... ощущаемое в них, т.е. в состояниях нашего тела, выступает как данное в созерцании, а не как раскрываемое ими свойство... Даже если субъективная или объективная сторона тактильного восприятия становится почти незаметной, их биполярность все же остается... интуитивно возможной»<sup>31</sup>. Движение к репрезентации здесь несомненно, но оно не получает полной реализации: «объективное» содержание пребывает, так сказать, в собственных границах, не становясь именно «другим», не отодвигаясь на идеальную *дистанцию*. Такое дистанцирование достигается лишь высшими «объективными» чувствами, слухом и зрением. Но даже в них мы наблюдаем своего рода градацию представления: не все феномены в обеих этих областях с одинаковой определенностью и настоятельностью выполняют функцию репрезентации. Что касается цветов, то здесь — согласно фундаментальным исследованиям Геринга, продолженным Катцем, — мы можем различить три «модуса

проявления». Мы можем считать цвета простыми оптическими состояниями, «световыми образованиями» с определенной освещенностью и тональностью. Но мы можем считать их и «предметными цветами», т.е. цветами, которые не парят в воздухе, но прикреплены к конкретным вещественным носителям и входят

109

в наше сознание как их свойства. В первом случае мы видим «плоскостные» цвета, не прикрепленные ни к какому предметному субстрату; во втором случае нам являются «поверхностные» цвета, принадлежащие природе определенных объектов. От этих двух модусов отличается третий — «пространственные» цвета, как бы заполняющие трехмерное пространство. Нам нет нужды подробнее останавливаться на многочисленных частных проблемах, возникающих при таком тройном подходе к миру цвета<sup>32</sup>. Решающую роль здесь играет то, что вместе со сменой точки зрения на феномен цвета происходит также характерное изменение *всего* созерцаемого феномена. Когда мы меняем «внутреннюю установку» и переходим от привязанного к конкретному предметному носителю цвета к «плоскостному» цвету, то изменяется и весь окрашенный образ, выступающий в иной интуитивной определенности. Гельмгольц как-то заметил, что цвета ландшафта даны много ярче и отчетливее, когда мы наблюдаем их искоса, когда резко поворачиваем голову, чем когда мы наблюдаем их обычным образом. Он дает этому следующую интерпретацию: «При обычном способе наблюдения мы стремимся правильно оценить объекты как таковые. Мы знаем, что на определенном расстоянии зеленые поверхности несколько меняют оттенки цвета; мы привычно отвлекаемся от такого изменения и отождествляем отличающийся зеленый цвет лугов и деревьев с соответствующей окраской близких нам объектов. У находящихся на большом удалении объектов, вроде вершин гор, цвета нами едва различаются — они словно покрываются цветом освещенного воздуха. Этот неопределенный синева-серый цвет, граничащий сверху с голубым полем неба или с красно-желтым цветом заката, а снизу — с живой зеленью полей и лесов, подвержен сильным изменениям при контрастах. Этот неопределенный и изменчивый цвет вдали видится нам по-разному в разное время и при различном освещении, тогда как его истинный характер нам трудно установить, поскольку мы не переносим его ни на один объект и он знаком нам именно в своей изменчивости. Но стоит нам посмотреть из необычной позы, скажем, из-под руки или нагнувшись и поместив голову между собственных ног, то ландшафт оказывается плоской картиной... Тем самым цвета утрачивают связь с близкими или дальними объектами и предстают в своих собственных различиях»<sup>33</sup>.

Для объяснения этой своеобразной смены чувственного впечатления при изменении «внутренней установки» психология до сих пор прибегала в основном к двум различным средствам. Вместе с Гельмгольцем она могла считать феномен результатом интеллектуальной деятельности, процесса суждения и умозаключения, который, правда, каким-то образом извлекается из сети «бессознательных умозаключений» и тем самым переходит из чисто феноменальной сферы в метафизическую. «Эмпирик»-Гельмгольц тут оказывается наследником и хранителем рационалистической теории восприятия, выдвинутой Декартом. Если же психология восприятия желала оставаться при чистых феноменах, если она настоятельно подчеркивала (как это постоянно делал Геринг, возражая Гельмгольцу), что в феноменах, о которых здесь идет речь, мы имеем дело с «иным *видением*, а не с одним лишь *знанием* о различии внешних обстоятельств»<sup>34</sup>, то она обращалась для разъяснения «различий видения» по-

110

что исключительно к *репродуктивным* моментам, сопровождающим и видоизменяющим акт зрения. На место логической функции здесь становится функция памяти и «репродуктивной способности воображения». «То, что мы видим в данный момент, — отмечает Геринг, — обусловлено не только разновидностью и силой падающих на глаз лучей и каким-то состоянием роговицы со всей ее организацией, так сказать, первичными факторами возникновения цветов. К ним добавляются пробуждаемые сопутствующими состояниями репродукции прошлого опыта, соучаствующие в любом акте зрения как вторичные и акцидентальные факторы. Цвет, в котором мы чаще всего видели внешний предмет, запечатлевается в памяти и становится устойчивым свойством картины воспоминания... Все вещи, уже известные нам по опыту или предполагаемые нами как уже известные по своей окраске, видятся нами сквозь очки цветов памяти, а потому во многом иначе, чем если бы мы стали смотреть на них без таких стекол. С учетом обычной мимолетности зрения, сохранившийся в памяти цвет может даже заместить совершенно другой цвет, который мы увидели бы, если исключить все поводы для репродукции цвета памяти (если мы, конечно, не обращаем специального внимания на данный нам цвет). Мы обладаем способностью различать так называемые действительные цвета вещи от ее случайных цветов. Так, мы замечаем тонкие оттенки теней на поверхности тела, помогающие нашему восприятию его формы, рельефа, удаленности, и отличаем их, как нечто акцидентальное, от цвета той поверхности, на которую падает тень. Мы полагаем, что кроме темного пятна тени — помимо нее и сквозь нее — мы видим "действительный" цвет поверхности. Появляющиеся на гладкой поверхности цветовые отражения отделяются в восприятии от "действительного" цвета поверхности»<sup>35</sup>.

Явления, истолкованные Гельмгольцем как логико-интеллектуальные феномены, как результаты суждений и умозаключений, определяются Герингом, по существу, как «мнемические» феномены — память у него вообще представляет собой сущностное свойство всякой организованной материи<sup>36</sup>. Однако психологический опыт не мог надолго остановиться и на таком объяснении. Катц имел все основания

заметить, что для интерпретации перенятых им от Геринга и разрабатываемых далее экспериментов никак не достаточно цветов памяти. Даже там, где наблюдатели не имели предварительного индивидуального знания или прошлого опыта предлагаемых им цветных листков, в эксперименте мы все же сталкиваемся с характерным феноменом «световой перспективы», т.е. различия «действительного» цвета предмета от «случайных» световых эффектов<sup>37</sup>. Отсюда он делает вывод, что цвета памяти, которым он поначалу отводил центральное место в цветовом зрении, должны довольствоваться вспомогательной ролью. Здесь сама эмпирическая психология подходит к порогу нашей общефилософской проблемы. Мы вновь обнаруживаем, что в строении, организации и артикуляции мира цветов, равно как и в той роли, какую он играет для репрезентации пространственных и временных отношений, мы имеем дело не столько с действием дискурсивного «рассудка» или с одной лишь «репродуктивной» способностью воображения, сколько с «продуктивной способностью воображения», которую Кант назвал «необходимым ингредиентом самого восприятия»<sup>38</sup>.

111

В строгом смысле слова, таким «ингредиентом восприятия» никогда не может служить фактор, просто добавляемый к данному «ощущению», — ведется ли речь об истолковании данного в суждениях или о дополнении его репродуктивными элементами памяти. Речь должна идти не о последующем *дополнении*, а об акте изначального *формирования*, затрагивающем созерцание в целом и «делающем» его возможным как целое. Если мы обозначим этот акт — на основе наших предшествующих рассуждений — как акт «символической идеации», то мы увидим, что такого рода идеация не является «вторичным и акцидентальным фактором», принимающим участие в акте зрения, но она с самого начала конституирует зрение. Ведь для нас нет ни зрения, ни чего бы то ни было зримого, которые каким-либо образом не входили бы в духовное *видение*, в идеацию. Зрение и зримое вне этого «видения», «простые» ощущения вне и до всякой формы суть пустые абстракции. «Данное» всегда дано нам с определенной точки зрения и улавливается *sub specie* этой перспективы — только ею «данное» наделяется смыслом. Этот смысл нельзя понимать как понятийно-вторичное или как ассоциативное *дополнение*, так как он входит в само первоначальное *созерцание*. В тот момент, когда мы переходим от одной формы «видения» к другой, нами испытывается характерная метаморфоза не отдельного *момента* созерцания, но всего созерцания в его *тотальности*, в его нерасчлененном единстве. Не только для научно определенного или художественно оформленного, но и для любого эмпирического созерцания подходят слова Гёте о том, что созерцающий уже творит: «И как бы ученые ни отрещивались от воображения, они все же должны прибегать к помощи продуктивной способности воображения»<sup>39</sup>. Для самого Гёте из этой «продуктивной способности воображения» проистекает всякий раз им подмечаемое «различие одного зрения от другого», равно как и то, что всякое «чувственное» зрение всегда есть «зрение духовными глазами». Когда физиология или ограничивающаяся физиологией оптика пытается целиком отделить чувственный фактор от духовного, когда она хочет видеть в одном «первичное», а в другом «вторичное и акцидентальное», то это в известной мере оправданно с принятой самим физиологом точки зрения каузального анализа, генетического «объяснения» процесса восприятия. Но это относительное право нельзя путать с правом абсолютным. Чисто *феноменологический* подход, если в его рамках вообще можно говорить о «раньше» или «позже», склоняется к тому, чтобы перевернуть это отношение: им подчеркивается, что «идеация», способ «видения», есть истинное *протерон τῆ φύσεως*, ибо только в идеации и через нее проступает *значение* увиденного и определяется оно по мере идеации.

Если еще раз посмотреть с этой точки зрения на мир цветов с присущими им «способами явления», то мы находим здесь полное подтверждение этих общих выводов. Как бы далеко ни заходила «редукция» цветов, как бы мы ни отнимали у цвета *репрезентативный* характер и ценность для пространственного и предметного мира, нам никогда не удастся дойти до той точки, где он превратится в просто «ощущаемое» без всякой артикулированности созерцания. Так называемые «плоскостные» цвета могут выступать как «первоначальный модус» цвета — биологически и психологически мы можем утверждать, что «центр роговицы реаги-

112

рует на свет появлением плоскостных цветов или тем состоянием, что обуславливает такую реакцию до того, как появилось восприятие поверхностных цветов»<sup>40</sup>. Даже при полностью развитом сознании цвета, пространства и предмета можно искусственно создать экспериментальные условия, при которых все пространственные и предметные цвета превращаются в плоскостные с «совершенной редукцией цветовых впечатлений»<sup>41</sup>. Цвет здесь делает зримым не пространство или какую-то вещь, но только самого себя: он предстает как элемент многообразия на шкале «световых переживаний». Но эти переживания отчетливо обнаруживают форму и порядок самими своими различиями. У них имеются не только различные оттенки «связности» (один цвет отделяется от другого большим или меньшим «интервалом», что передает наличие определенного принципа рядоположения), но в самом их ряду содержатся некие особые точки — вокруг них единичный цветовой оттенок не просто «присутствует», но одновременно репрезентирует: данный «здесь» и «теперь» индивидуальный оттенок красного, например, передает не только сам себя, но и выступает в качестве экземпляра, принадлежащего «красному» как виду, и осознается как его представитель. Он входит в целостный ряд оттенков, он ему принадлежит, а тем самым представляет всю тотальность этого рода. Без

этой соотнесенности не было бы даже впечатления «именно этого», τόδε τι в аристотелевском смысле. К новому измерению репрезентации мы приходим тогда, когда индивидуальное цветовое впечатление представляет не только тот род цвета, к которому он принадлежит, но служит средством репрезентации чего-то гетерогенного — вещной и пространственной определенности. *Качество* цвета делается здесь «акциденцией», указывающей на его носителя, на тот субстрат, к которому оно привязано. Когда сознание следует за таким «указанием», осуществляет подобную «идеацию», то сам цвет, как чисто созерцательное переживание, предстает как бы в ином свете: новая форма «видения» делает «видным» иное. Пока мы держимся «плоскостного» цвета, мы не можем говорить ни об изменении цвета при смене освещения, ни о различных степенях «отчетливости» того же самого цвета<sup>42</sup>. И то, и другое предполагает акт идентификации, еще целиком отсутствующий при уловлении «плоскостного» цвета как простого и равномерного качества. Каждый цветовой феномен существует здесь одно мгновение, заполняя собою именно этот момент времени, как *свое* настоящее. Он соотносится с самим собою и центрирован на самом себе, а потому любая смена его свойств означает одновременное изменение его «сущности», изменение того, каков он «есть». Но именно эта его своеобразная самодостаточность, «автаркия» цвета, сразу отпадает, стоит нам взять его не «в себе», но как средство репрезентации, в качестве «знака». Тогда он становится столь же многозначным, как и любой знак по самой своей природе. Подобно тому как всякое слово интерпретируемо всегда только в рамках целого предложения и целостности смысла, воплощенного в этом предложении, так и единичное цветовое явление может по-разному «говорить» нам о том контексте, в котором оно воспринимается. Различные релевантности и запечатления значения целиком и полностью принадлежат сфере интуитивных переживаний. Один цвет чисто созерцательно указывает на другой и «выглядит» иначе, когда репрезентирует и тем самым сдвигается со

113

своего места — когда он видится уже не как «плоскостный», а как «поверхностный» цвет, или наоборот. При сравнении друг с другом двух «плоскостных» цветов, *a* и *b*, где *a* является более светлым, а *b* — более темным, мы можем разом поменять их отношение, сменив порядок рассмотрения и видя в *a* и *b* цвета вещи или пространства. Исследования Геринга и Катца содержат в себе множество удивительных примеров характерного смещения цветовых феноменов при переходе от одного порядка цвета к другому. Приведем один из них: «Стоя у окна, возьмем в одну руку белый, а в другую — серый лист бумаги, держа их горизонтально на небольшом удалении друг от друга. Поднесем серый лист ближе к окну, а белый отодвинем, так что вскоре для нашего глаза серый лист станет освещаться интенсивнее, чем белый; хотя мы замечаем изменение в освещенности, мы по-прежнему видим более яркий лист по-прежнему "в действительности" серым, а менее яркий — "в действительности" белым. Но если мы посмотрим на них только одним глазом через какую-нибудь фиксированную трубу, то нам легко удастся рассмотрение их цветов (если оба полученных образа непосредственно граничат друг с другом, ни один из них не затемнен, а от каждого из листов нам виден только один сегмент). Тогда серый лист бумаги оказывается светлее, а белый — темнее, что соответствует интенсивности освещения... Когда мы подносим ближе к окну поочередно серый и белый листы, то видимый рост белизны или темноты остается для нас чем-то случайным для его "настоящего" цвета: и белый, и серый лист сохраняют для нас свой "действительный" цвет, даже если они выглядят светлее или темнее. Таким образом, "действительные" цвета для нас не меняются, даже если на поверхности по какой-то причине появится "пятно" — присущий поверхности цвет для нас сохраняется, хотя мы и видим происходящие изменения. Во многих случаях рост белизны или темноты поверхности видится как нечто обособленное от ее "действительного" цвета, например, когда на нее падает тень или какое-то подвижное тело оставляет на ней световое пятно»<sup>43</sup>.

Как мы видим, изменение феномена восходит здесь к смене *точки отсчета*. Если мы берем в качестве такой точки «вещь» с определенным цветом, то «рекогниция» и «репрезентация» направляются этой вещью. Постоянному предмету приписывается как «свойство» постоянный цвет, и все цветовые явления имеют своей задачей только представление для нас этого свойства, служат его знаками. Поэтому мы отвлекаемся от изменчивых световых эффектов и видим только «постоянный цвет» предмета. Но стоит изменить точку зрения и цель, как одновременно меняется общий вид цветовых феноменов. Он оказывается одним, когда мы смотрим на него *sub specie* «субстанциальности» вещи, другим — когда мы смотрим на него как на результат «воздействия» преходящей комбинации факторов. Если вновь обратиться к примерам Геринга, то он пишет: «Я иду по тропинке под густыми деревьями, и вдруг где-то сквозь листву пробивается и падает на землю яркий свет солнца. В первый миг я вижу просто белое пятно, но уже в следующий замечаю только луч, лежащий на серо-коричневой земле». «Идеация» направляет чисто «оптические» феномены по совершенно определенному пути. В одном случае оптическое явление становится репрезентацией связи вещи с ее свойством, в другом случае оно представляет каузальную связь; в одном случае оно

114

символизирует субстанциальное бытие (бытие «пятна»); в другом — мгновенное воздействие светового отражения. Но в обоих случаях было бы ошибочно описывать феномены так, словно к одному и тому же «ощущению» прибавляются затем «категории» субстанциальности или причинности, которыми это ощущение втискивается в уже готовую формальную схему. Здесь упускается самое главное, а именно то, что направляющая «рекогниция» и «репрезентацию» точка отсчета не просто «имеется» как нечто предданное, но она возникает лишь вместе с направленностью видения и его *целью*. Если интенция

направлена на «предметное единство» в смысле «объективного» опыта, то цвет освещения кажется чем-то случайным — мы можем от него отвлечься, чтобы не упустить из виду непрерывность нашего предмета. Если же мы, напротив, исследуем феномены цвета и света как таковые (что чаще всего происходит только в специально-научной установке), то мы не смотрим на них как на репрезентации предметов, но обращаемся к их собственной структуре, а тем самым отступает на второй план область вещей и тождество мы ищем в области «явлений». При всей ее подвижности и изменчивости, мгновенное «такое, а не иное» бытие является тем, что мы стремимся установить и познать: представляющее переходит в разряд представляемого. Но тем самым мы не выходим за пределы взаимоотношения представляющего и представляемого — это произошло бы лишь в том случае, если бы мы вообще покинули область конкретного «созерцания». Изменились полюса, сместилась точка отсчета этого базисного отношения, но оно сохраняется вместе со своей общей функцией<sup>44</sup>.

В то же самое время мы видим, что феномены сохраняют репрезентативный характер и могут стать носителями функции представления лишь благодаря тому, что сами они все более артикулируются; и наоборот, все более четкое расчленение созерцаемой целостности дает все большие возможности для репрезентации. Только в рамках артикулированного многообразия отдельный «момент» может выступать вместо «целого» — для сознания, которому дано оформленное целое, чтобы уловить его, требуется лишь один из моментов. Каждой смене точки отсчета, каждой «децентрации» структуры сознания соответствует смещение того, что ею было представлено. В случае «плоскостного» цвета подобная смена точки зрения возможна лишь в ограниченной мере: пока он берется как таковой, он еще не знает функциональных различий значения, переднего и заднего планов. Но стоит нам перейти к цветам-«поверхностям», к Цветам-«свойствам» вещей, как эти функциональные различия сразу дают о себе знать. В чувственном переживании, данном «здесь» и «теперь» как еще неразличенный комплекс, выступают некие четко разграниченные базисные моменты. Единство созерцания распадается на постоянный и переменный факторы: «неизменный» цвет предмета видится через всевозможные изменения освещения и отделяется от всех приводящих модификаций. Вместе с изменением внутренней артикуляции изменяется и «объект» зрения. Единичный просвет, пробившийся сквозь крышу ветвей аллеи (воспользуемся примером Геринга), может соотноситься то с одним, то с другим единством вещи. Это светлое пятно воспринимается то как «темный гравий, освещенный солнечным лучом», то как вещественная белизна насыпи из гравия. В первом случае переменным ока-

115

зывается фактор «освещения», и его вариациями «объясняются» различия в онтическом поле; во втором случае этот фактор берется как постоянный, а различие возводится к отличающимся друг от друга «видимым вещам» (почва и насыпанный на нее гравий). И в том, и в другом случае цветовой феномен получает иной характер и иной чисто интуитивный смысл — в зависимости от того, какое вещное единство с ним соотносится. Этот феномен меняется, когда переходит в другой предметный ряд и представляет этот ряд в его целостности и взаимосвязи. Ибо бытие феномена невозможно отделить от его репрезентативной функции; он перестает быть тем же самым, как только начинает «обозначать» нечто другое, указывать на другой целостный комплекс и на его фон. Только в абстракции, когда мы пытаемся уловить его как самостоятельное нечто и вне всякой функции указания, мы способны освободить явление от этой включенности. Обнаженное ядро простого ощущения, которое просто есть и ничего не представляет, никогда не дано нам в действительном сознании, и если оно вообще где-то имеет место, то лишь в сознании психологов; оно представляет собой образец иллюзии, названной Уильямом Джеймсом «the psychologist's fallacy». Если мы принципиально избавились от этой иллюзии, если мы признаем, что данные сознания составляют не «ощущения», а «созерцания», не элементы, а оформленные целостности, то вопрос заключается в том, каково отношение между «формой» этих созерцаний и «репрезентативной функцией», которую они должны выполнять. Тогда становится очевидным, что здесь мы имеем дело с взаимосвязью: формирование созерцания представляет собой истинное средство достижения репрезентации, тогда как использование созерцания как средства представления приносит вместе с тем в созерцание все новые «стороны» и моменты, способствуя образованию все более богатого и дифференцированного целого.

116

### Глава 3. Пространство

Как мы уже видели, построение созерцаемой действительности начинается вместе с разделением непрерывной текучести ряда чувственных феноменов. В потоке явлений теперь удерживаются некие единства, образующие впоследствии прочные центры ориентации. Единичный феномен обретает характерный для него смысл лишь через соотнесение с этими центрами. Весь дальнейший прогресс «объективного» познания, всякое прояснение и определение целостной картины созерцаемого существования происходит вместе с распространением этого процесса на все более широкие сферы. Вместе с разделением феноменальной действительности на презентативный и репрезентативный моменты — на представляющее и представляемое — достигается новый лейтмотив, оказывающий все большее воздействие и определяющий отныне все движение теоретического сознания. Первоначальный импульс распространяется как бы волнами и ведет к тому, что текучая подвижность, в которой поначалу дана

совокупность феноменов, хотя и не останавливается, но постепенно все отчетливее подразделяется на отдельные водовороты. Расчленение мира явлений с точки зрения «вещей» и «свойств» образует теперь лишь один из моментов в целостности этого процесса. Само такое расчленение возможно лишь потому, что оно увязывается с другими мотивами и благодаря им становится действенным. Полагание прочных *вещных единств*, к коим прикрепляются изменчивые явления, происходит таким образом, что эти единства одновременно определяются как *пространственные*. «Постоянство» вещи связано с прочностью такого рода пространственных единств. То, что данная вещь является именно *этой* вещью и сохраняется как таковая, достигается нами за счет указания на ее «положение» в целостности созерцаемого пространства. В каждое мгновение мы приписываем ей определенное место и соединяем совокупность этих мест в созерцаемое единство, представляющее движение как непрерывное и закономерное изменение. А так как вещь связывается с соответствующей точкой в пространстве (расположенной в «действительном» пространстве) и определяется относительно положения в нем всех других предметов, то мы придаем ей пространственные «величину» и «форму» в качестве объективных определений. Тем самым мы получаем «соединение» двух моментов — вещи и пространства, — которое находит свое самое отчетливое *научное* выражение в понятии атома. Но еще до того, как это понятие сказывается на конструировании теоретико-физической картины мира, оно уже принимает участие в построении эмпирического мира восприятия. Восприятие также достижимо только посредством полагания «вещей» и их отличия от их изменчивых состояний и свойств, помещаемых восприятием в объективное пространство и в нем, так сказать, «поселяемых». Каждая отдельная «действительная» вещь удостоверяет свою действительность прежде всего тем, что она занимает одну часть пространства и исключает из него все остальные. Индивидуальность вещи покоится в конечном счете на том, что она в этом смысле является

117

пространственным «индивидуумом», обладающим собственной «сферой», где он существует и утверждает свое бытие против любого иного. Таким образом, от проблемы вещи-свойства мы сразу переходим к *проблеме пространства* — уже словесное выражение и формулировка первой из них включает в себя некое первоначальное полагание второй.

Но тем самым мы оказываемся перед множеством запутанных вопросов; ведь нет такой области философии (или даже теоретического познания вообще), в которой так или иначе не поднималась бы проблема пространства или отсутствовала какая-нибудь с нею связь. Метафизика и теория познания, физика и психология равным образом принимают участие в постановке и в решении этой проблемы. Нам и в голову не придет проследивать все мыслимые ответвления проблемы пространства, но во всей этой богатой оттенками и спутанной сети мы проследим лишь одну *нить*, связанную с основным для нас систематическим вопросом. Он звучит так: как относится проблема пространства к проблеме символа? Является ли пространство, «в» котором представляются вещи, простой *данностью* созерцания или же оно есть итог и результат процесса символического *формирования*? Такая постановка проблемы оттесняет нас от проторенных путей психологии и теории познания на целину. На первый взгляд, кажется странным и парадоксальным, что центр тяжести проблемы смещается от *натурфилософии* к *философии культуры*. Вопрос о значении пространства для конституирования мира вещей заостряется и углубляется, становясь другим вопросом — о значении пространства для построения и завоевания специфически духовной действительности. Нам не понять ни «первоистока», ни ценности, ни своеобразного «достоинства» этого вопроса, пока мы не определили его места во всеобщей «феноменологии духа». Тогда мы должны спросить: какова связь между объективациями чистого созерцания пространства и прочими духовными энергиями, оказывающими решающее воздействие на процесс объективации? Это касается прежде всего участия *языка* в достижении и обеспечении мира пространственного созерцания. Традиционные психология и теория познания не дают на все эти вопросы сколько-нибудь удовлетворительного ответа; они даже не ставят эти вопросы с должной остротой и четкостью. Но тем самым они закрывают важный путь к самой проблеме пространства. Они как бы теряют ту нить, что связывает рассматриваемую проблему не с универсальной проблематикой *бытия*, но с проблематикой *смысла*. И все же в самых известных теориях пространства можно точно указать на тот пункт, где данные теории вынуждены следовать именно в *этом* направлении, пусть поначалу как бы против своей воли и бессознательно. С того момента, как проблему пространства вообще начали систематически ставить и решать, в центре внимания все отчетливее оказывалось *одно* фундаментальное понятие. Подобно красной нити оно проходит сквозь всю историю теорий пространства. Эти теории могли быть «рационалистически» или «сенсуалистически» ориентированными, могли быть «эмпиристскими» или «нативистскими», но в любом случае при построении или обосновании теории возникало понятие *знака*. Мы обнаруживаем это уже в учениях о пространстве Кеплера и Декарта, заложивших первый фундамент для математически точного подхода к этой проблеме; еще острее и отчетливее это обнаруживается в

118

«Новой теории зрения» Беркли, ставшей исходным пунктом «физиологической оптики»; но то же самое в ничуть не меньшей мере прослеживается во всех современных учениях о «происхождении пространственного представления», вплоть до Гельмгольца, Геринга, Лотце и Вундта. Эта связь заслуживает краткого исторического обзора, посредством которого мы как бы само собой подойдем к уже латентно содержащемуся в нем систематическому вопросу.

Анализ понятия пространства у Декарта теснейшим образом связан с его анализом понятия субстанции. Методическое единство и корреляция этих понятий точно отражают онтологико-метафизическую связь этих проблем. Ведь согласно основным предпосылкам картезианской метафизики, «вещь», эмпирический предмет, можно ясно и отчетливо определить только с помощью чисто пространственных дефиниций. Протяженность (длина, ширина, глубина) является единственным объективным предикатом, посредством которого мы способны определять предмет опыта. Все остальное из того, что мы привычно считаем свойствами физически реального — если оно вообще доступно для строго понятийного постижения, — должно сводиться к отношениям чистой протяженности и без остатка в них растворяться. Но затем неразрывная связь понятия вещи с математическим понятием пространства обосновывается тем фактом, что оба они восходят к одной и той же логической функции и в ней укоренены. Ведь тождество вещей, подобно непрерывности и однородности геометрической протяженности, как показывает Декарт, никоим образом не дано нам непосредственно в чувственных ощущениях или восприятиях. «Зрение дает нам только образы, слух — только звуки и тона: поэтому ясно, что помысленное помимо этих образов и тонов нечто, как ими *обозначаемое*, будет дано нам не приходящими извне чувственными представлениями, но, скорее, посредством врожденных идей, имеющих свое место и источник в нашей собственной способности мышления»<sup>45</sup>. Поэтому и все те определения, которые мы обычно даем пространству *созерцания*, при ближайшем рассмотрении оказываются чисто логическими характеристиками. С помощью таких характеристик, как непрерывность, бесконечность, равномерность, мы определяем пространство чистой геометрии; однако и созерцание вещественного, «физического» пространства происходит точно таким же образом. К нему мы также приходим посредством того, что единичные данные, предоставленные чувствами разуму, соединяются им, сопоставляются и согласуются друг с другом. Такое согласование и взаимоподчинение дает нам пространство в виде конструктивной схемы, наброска нашей мысли — творения той «универсальной математики», что является для Декарта всеобщей основополагающей наукой о порядке и мере. Даже там, где нам кажется, что мы непосредственно *воспринимаем* нечто пространственное, мы уже находимся в сфере универсальной математики. То, что мы называем величиной, расстоянием, взаимоотношением вещей, не есть нечто наблюдаемое или осязаемое — все это мы можем только оценить и подсчитать. Каждый акт пространственного восприятия включает в себя акт измерения, а тем самым и математического вывода. Так *ratio* (в двойном смысле — как «разум» и как «счет») непосредственно вторгается в область созерцания и даже восприятия, чтобы подчинить их своим фундамен-

119

тым законам. Все созерцаемое связано с теоретическим *мышлением*, а последнее, в свою очередь, зависит от логического суждения и вывода, а потому только основополагающий акт чистого мышления раскрывает и делает для нас доступной действительность в форме как самостоятельного мира вещей, так и мира пространственного созерцания.

«Новая теория зрения» Беркли по своей структуре и по своим теоретико-познавательным предпосылкам кажется полной противоположностью картезианства. Однако исходный пункт этой теории остается тем же самым — сенсуалисту-Беркли, для которого вся первоначальная реальность исчерпывается чувственными ощущениями, совершенно ясно, что для объяснения специфического сознания пространственности, пространственного членения и упорядочения объектов опыта недостаточно одной лишь чувственной «перцепции». Для него единичные чувственные данные также прямо не передают пространственные определения. Последние мы получаем лишь с помощью запутанного процесса *толкования*, совершаемого душой по поводу этих данных. Образ пространства появляется у нас не за счет того, что к чувственным перцепциям (прежде всего зрительным и осязательным) *добавляется* еще одно качественно новое восприятие. Чтобы пробудить его в нас, а затем удержать этот образ, требуется, скорее, некое *отношение* между данностями отдельных чувств — такое отношение, что мы по четко установленным правилам можем переходить от одних чувств к другим и соотносить их друг с другом. Но там, где Декарт для объяснения этого отношения обращается к первоначальной функции интеллекта и к его «врожденным идеям», там Беркли избирает, можно сказать, противоположный путь. «Чистое пространство» геометра-Декарта, равно как и «абсолютное пространство» физика-Ньютона, для него суть не столько идеи, сколько идолы. Оба эти пространства не выдерживают психологической критики, направленной на раскрытие простых фактов сознания. Наблюдению и беспристрастному феноменологическому анализу неведомо то «абстрактное» пространство, которым оперируют математик и физик, поскольку для наблюдения и анализа не существует однородной, бесконечной и свободной от всех чувственных качеств протяженности. Но для них не существует и того класса *ощущений*, с чьей помощью мы могли бы что-то узнать о величине, положении предметов и расстоянии между ними. Скорее, мы имеем здесь дело с иной способностью нашей души, не сводящейся ни к простой «перцепции», ни к логико-дискурсивной разумности, — мы не можем назвать эту способность ни просто чувственной, ни «рациональной». Речь тут идет о подлинной деятельности, о духовном «синтезе», только эта деятельность опирается не на правила абстрактной логики и формальной математики, но на правила «способности воображения». Последние отличаются от правил математики и логики тем, что они обеспечивают не общезначимые и необходимые, но всегда эмпирически-случайные связи. Не какая-то «объективная», внутренне присущая предметам необходимость, но привычка и обычай (*habit and custom*) соединяют отдельные чувственные области, пронизывают их таким образом, что они способны представлять друг друга. Развитие пространственного созерцания, по Беркли, связано с этим

взаимным представлением — чувственные впечатления постепенно перерастают свое чисто презентативное содержание и приобретают

120

репрезентативную функцию. Но к этой репрезентации, по его мнению, нам нет иного пути, кроме *репродукции*. Для построения пространственного опыта к способности «перцепции» должна прибавиться опосредованная, но от этого не менее важная, способность «внушения»<sup>46</sup>. По мере ее усиления, когда единичное чувственное впечатление достигает того, что оно «обозначает» другое, совершенно от него отличное, и как бы представляет его в сознании, замыкается та цепь, благодаря которой элементы действительности соединяются в целое, образуя пространственный мир и «вещи в пространстве».

Рационалистическое учение о пространстве Декарта и эмпиристское учение Беркли кладут начало множеству спекулятивных, психологических и теоретико-познавательных теорий, одна за другой возникавших на протяжении XIX в. Но при всех отличиях между этими теориями по содержанию все же нельзя сказать, что они претерпели существенные изменения со времен Декарта и Беркли по *типу* мышления. Как и ранее, они оставались в рамках общей методической альтернативы, впервые четко и точно заявившей о себе в то время. Все теории пространства были в долгу у этой альтернативы: они устремлялись либо по пути «рефлексии», либо по пути «ассоциации». Далеко не всегда речь шла об однозначном, раз и навсегда сделанном выборе одного из путей; иногда встречались попытки удерживать равновесие между двумя противоположными полюсами. Например, Гельмгольц как математик и физик оставался в кругу картезианского интеллектуализма, хотя как физиолог он приближался к эмпиристской философии Беркли. Его теория «бессознательных умозаключений» исторически и систематически явно восходит к «Диоптрике» Декарта; однако характер этих умозаключений изменялся за счет того, что их подлинным образцом и аналогом выступали уже не силлогизмы логики и математики, но эталон отыскивался в формах «индуктивного вывода». В конечном счете способность ассоциативного соединения и репродуктивного пополнения чувственных впечатлений считалась достаточной для объяснения того, как эти впечатления принимаются и входят в пространственный порядок. Если обратиться к основаниям этой методической двойственности теории пространства Гельмгольца, то мы увидим, что она опирается на аналогичную двойственность гельмгольцевской теории *знака*. Вся его теория познания коренится в понятии знака: мир феноменов является для него воплощением знаков, которые никак не схожи с причинами феноменов — реальными вещами; знаки так законообразно предписываются феноменам, что они способны выразить все различия и отношения вещей. Однако по видимости признаваемый здесь примат понятия символа не проводится Гельмгольцем действительно систематическим образом. Вместо того чтобы подчинить *проблему причинности* общей *проблеме значения*, он идет, скорее, противоположным путем. Сама функция знака понимается и объясняется им как особая форма каузального отношения. «Категория» причинности, являющаяся для Гельмгольца условием «постижимости природы», вновь вторгается в чистое описание феноменов и постоянно сбивает это описание со своего пути<sup>47</sup>.

Перед нами встает вопрос о том, как должно оформляться такое описание, если мы оставляем проблему и феномен репрезентации на своем

121

месте и стремимся прояснить и понять их из них самих. Уже анализ отношения вещь-свойство показал нам, что сущность этого отношения и его решающее значение невозможно уловить и оценить, пока мы ищем ему объяснение то в кругу дискурсивных *суждений*, то среди одних лишь *репродуктивных* процессов. Однако почти все «теории знака», сказывавшиеся на развитии учения о пространстве, — начиная с концепции Беркли и вплоть до теории «локальных знаков» Лотце, — находились под властью именно этой дилеммы. Для выведения из своих предпосылок «формы» пространства эмпиристская философия должна была прибегать к основному для нее понятию «ощущения». Она должна была отделять непосредственную данность простого ощущения «в себе» от прочих моментов, добавляющихся к нему лишь по ходу опыта, модифицируя его первоначальное состояние. Только на основе таких изменений и превращений происходит развитие пространственного представления из данных простого ощущения и созерцания. С этой задачей никак не справлялось искусство «психической химии», которое со все возрастающей изощренностью пытались практиковать для разгадки тайны «становления пространства». Геринг со своим «нативизмом» имел полное право возражать всем ответвлениям этого «искусства», вновь и вновь подчеркивая, что из совместности или последовательности непространственных элементов никогда не «возникнуть» чему-либо пространственному; скорее, протяженность и пространственность в каком-то смысле должны признаваться далее не редуцируемыми «характеристиками» всех наших чувственных восприятий. Современная психология все чаще оставляла надежду «поймать» сознание в той точке, где совершается решающий переход от непространственного ощущения «в себе» к пространственному восприятию. Она задается вопросом не о возникновении пространственности как таковой, но о различении определенных *фаз*, акцентуаций и членений самой пространственности. Вопрос здесь ставится не об обретении качества пространственности чем-то изначально непространственным, но о том пути, о тех посредниках, с чьей помощью чистая пространственность переходит в «пространство», а прагматическое пространство переходит в систематическое. Ведь существует еще один интервал, отделяющий первичное *переживание* пространства от *оформленного* пространства как условия созерцания *предметов*, а за ним еще один, отделяющий это созерцательно-предметное пространство от пространства математической меры и

порядка<sup>48</sup>. На данной ступени исследования мы еще совершенно отвлекаемся от последней фазы пространства, как структуры математически «определенного» и математически «сконструированного» пространства<sup>49</sup>. Пока мы берем здесь пространство в качестве «формы» эмпирического созерцания и эмпирического предметного мира. Но даже при таком сужении мы сразу видим, что эта форма пронизана и заполнена символическими элементами. «Пространством» мы называем не столько *предмет*, представленный каким-нибудь «знаком», сколько особого рода схематизм *самого представления*. С помощью этого схематизма сознание получает возможность новой ориентации — специфическую направленность духовного взгляда, посредством которого словно преобразуются все образования «объективной» и объективируемой действительности. Эта трансформация не означает реального перехода от просто-

122

го «качества» к «количеству», от чистой «интенсивности» к «экстенсивности», от непространственного ощущения «в себе» к некоему «пространственному» восприятию. Она относится не к метафизическому или психологическому *генезису* сознания пространства, скорее, это — изменение *значения*, происходящее в сознании пространства, благодаря чему проступает целостность содержащегося в нем имплицитного смысла.

Чтобы высветить эту метаморфозу, мы вновь начнем не с психологических наблюдений и размышлений, но, в согласии с нашими общими метафизическими предпосылками, подойдем к проблеме с чисто «объективной» стороны — со стороны «объективного духа». Не существует ни одного достижения или творения духа, которое так или иначе не соотносилось бы с миром пространства и каким-то образом не стремилось прижиться в этом мире. Обращение к данному миру означает первый и необходимый шаг к «опредмечиванию», к постижению и определению бытия вообще. Пространство представляет собой также всеобщего посредника, где может «найти опору» продуктивность духа, где она и приходит к своим первым образованиям и структурам. Мы уже видели, как через этого посредника проходят миф и язык, как они в нем получают «образную» форму. В этом процессе они ведут себя не одинаково, но различаются по направленности. Даже в целостности своей пространственной «ориентации» миф остается связанным с первичными и примитивными модусами мифологического мирочувствования. Достижимое мифом пространственное «созерцание» не скрывает и не уничтожает этого мирочувствования; скорее, последнее является основным средством его чистой *экспрессии*. Миф приходит к пространственным определениям и разграничениям лишь с тем, чтобы придать своеобразный мифологический *акцент* любому «региону» пространства («здесь» и «там», восход и заход Солнца, «верх» и «низ»). Пространство делится на определенные области и направления, но каждое из них обладает не одним чисто созерцательным смыслом — у каждого оказывается свой собственный выразительный характер. Тут еще нет пространства как *однородного* целого, в чьих рамках отдельные определения эквивалентны и взаимозаменяемы. Близость и даль, высота и глубина, правое и левое — все они незаменимы и своеобразны, наделены особой магической значимостью. Базисная противоположность «священного» и «профанного» не просто вплетается во все эти пространственные оппозиции; они ею конституируются, ею создаются. Не какое-то абстрактно-геометрическое определение делает ту или иную область пространственно особой и обособленной, но присущая ей мифологическая атмосфера, окутывающее ее волшебство. Тем самым направления в мифологическом пространстве суть не понятийные или созерцаемые *отношения*; это — самостоятельные, наделенные демоническими силами существа. Чтобы целиком почувствовать экспрессивное значение, физиогномический характер всех пространственных определений мифологического сознания, нам стоит погрузиться в *образный* мир богов и демонов направления, как они предстают, скажем, в древних мексиканских культурах<sup>50</sup>. Даже вся пространственная «систематика» (а ее более чем достаточно в мифологическом мышлении) не выходит за пределы представлений такого рода. Авгур, размечающий *templum*, освященную область, и различающий в ней различные зоны, создает тем са-

123

мым базисные условия всякого «созерцания». Он подразделяет универсум согласно определенной точке зрения, устанавливает духовную систему отсчета, на которую ориентированы всякое бытие и всякое событие. Подобная ориентировка создает возможность обозрения мира в целом и обеспечивает предвидение будущего. Разумеется, эти ориентиры не представляют собой свободной, идеальной и линейной структуры, в чьих пределах осуществляется видение (как то происходит в области чистой «теории»); каждая отдельная часть пространства населена реальными и судьбоносными силами, несущими благословение или проклятие<sup>51</sup>. Поэтому магическое кольцо, охватывающее все бытие природы и человека, здесь не разрывается, но становится все крепче; все дальнейшее, завоеванное мифологическим созерцанием, не подрывает его могущество, но служит лишь новому его утверждению.

В сравнении с этой базисной позицией мифа *язык*, кажется, с самого начала избирает новый и принципиально иной путь. Ведь уже для первых обнаруживаемых в нем слов о пространстве характерна некая «деиктическая» функция. Мы видели, что основополагающая форма всякой речи восходит к форме «указания»; язык может возникнуть и укрепиться только там, где сознание выработало в себе эту форму. Уже указательный жест образует веху такого развития — решающую стадию на пути к объективному созерцанию и объективному формированию<sup>52</sup>. Но то, что содержится в подобном жесте, приходит к ясному

и полному развитию только благодаря тому, что эта тенденция перенимается языком и направляется по своим собственным каналам. Своими деиктическими частицами он создает первое средство для выражения близости и дали, равно как и для фундаментальных различий по направлению. Поначалу эти различия видятся целиком *sub specie* говорящего субъекта: различие направлений того, кто говорит, и того, кому говорится (или наоборот), образуют первые помечаемые и фиксируемые языком отличия. Но вместе с такой дифференциацией, с отличением «Я» от «Ты» и от предметного бытия, которому «Я» противопоставляется, происходит прорыв на новую ступень мировидения. Между «Я» и миром образуется напряженная взаимосвязь, их одновременно и соединяющая, и отделяющая друг от друга. Разрабатываемое в языке созерцание пространства является самым ясным признаком такого взаимоотношения. Дальнее им *положено*, но самим этим актом полагания оно в некотором смысле и *преодолено*. В выработанном с помощью языка пространственном созерцании как бы уравниваются моменты «раздельности» и «совместности», сплошной дискретности и сплошной связности. Эти моменты сохраняются здесь в своеобразном идеальном равновесии. Даже в самых высоких и универсальных своих формах миф способен улавливать пространственные различия, лишь привнося в них различия иного рода и происхождения. Для него все пространственные различия превращаются в различия экспрессивных черт, физиогномических характеристик. Тем самым, вопреки всем подходам к объективному формированию, присущее мифу видение пространства остается как бы окрашенным в цвета чувства и субъективного переживания. Отдельные «места» явлены в нем уже не обособленными друг от друга посредством неких качественных и чувственных характеристик, но они вступают в определенные отношения, оказываются «между» другими в

124

пространственном порядке. Уже самые «примитивные» пространственные термины, где различия в окрашенности гласных используются для выражения различий по степени удаленности, являются указателями этого нового пути, пролагаемого языком. Эти термины разделяют «здесь» и «там», «присутствие» и «отсутствие», но они их одновременно соединяют, обнаруживая между ними отношение меры, пусть еще элементарным и столь неточным образом. Прогресс от прагматического пространства к пространству предметов, от пространства действия к пространству созерцания если еще не реализуется в языке, то он в нем предопределен и, в принципе, предусмотрен. Пространство одного лишь действия, которое мы приписываем также миру животных, еще не знает свободного обзора пространственных определений и отношений — в нем нет «синопсиса», позволяющего передать пространственно разделенное в единстве одновременного их видения. Вместо такого *συνορῶν εἰς ἕν*, как его называл Платон, в пространстве действия господствует отношение соответствия и взаимного определения движений. Такое соответствие возможно без «представления» пространственных отношений подобным «обозрением» и им не сопровождается и не направляется<sup>53</sup>. Какие-то движения протекают по прочно зафиксированным правилам, повторяются в согласии с определенными «механизмами», без всякой нужды в *репрезентативном* «сознании», в представлении и в актуализации отдельных стадий последовательности. Без сомнения, этот переход к чистой репрезентации пространственных отношений является сравнительно поздней фазой в развитии человеческой духовной жизни. Сообщения о живущих в первобытности племенах показывают, что пространственная «ориентировка» у них — при всем превосходстве по точности и остроте зрения над человеком культуры — целиком протекает по каналам «конкретного» ощущения пространства. Каждый пункт в окружении дикаря, скажем, каждое место и каждый поворот реки, ему в точности известны, но при этом он совершенно не способен набросать карту ее течения, изобразив ее тем самым с помощью пространственной схемы. Во всяком случае, переход от действия к схеме, к символу, к представлению означает подлинный «кризис» сознания пространства, причем такой, что он не ограничивается кругом только этого сознания, но идет рука об руку с общей духовной трансформацией, с переворотом, с истинной «революцией способа мышления»<sup>54</sup>.

Чтобы уяснить себе общий характер такого переворота, нам нужно вернуться к результатам нашего анализа отношения вещь-свойство. Уже там мы видели, что «постоянства» вещи мы достигаем не иначе как посредством пространства, что «объективное» пространство является посредником эмпирической предметности как таковой. И созерцание пространства, и созерцание вещи становятся возможными благодаря тому, что поток следующих друг за другом переживаний как бы останавливается и их простая последовательность превращается в «так как». Подобное превращение происходит, когда моментам этой текучести придаются различные *значения*, различные «валентности». Пока мы мыслим каждое явление принадлежащим кругу изменчивого, оно «дано» лишь в одной временной точке — оно возникает в одно мгновение, а затем вместе с ним уносится. Определенные точки остановки и относительные точки покоя достигаются в этом непрерывном потоке изменений только за счет

125

того, что — при всей изменчивости и текучести их содержания — они *указывают* на нечто постоянное за их пределами, на нечто, различными аспектами чего оказываются все эти изменчивые образы. Стоит изменчивому однажды стать *представлением* постоянного, и оно тут же обретает совершенно новый «облик». Ведь теперь взгляд направлен не на само изменчивое, но проходит через него и сквозь него. Подобно знаку языка, когда мы обращаем внимание не на тон, не на звук и не на чувственные модификации, но на передаваемый им смысл, так и отдельное явление утрачивает свою самостоятельность и самодостаточность, свою индивидуальную конкретность, выступая в качестве знака для «вещи», т. е.

предметно-мнимого и предметно сформированного. Мы замечаем это уже на примере «трансформации цвета». Видимый нами при каком-то непривычном освещении цвет ориентирован и настроен на «нормальное» освещение; он как бы превращается нами обратно в нормальный оттенок цвета и воспринимается как «случайное» от него отклонение. Различение «постоянного» и «переменного», «необходимого» и «случайного», «общего» и «индивидуального» заключает в себе ядро всякой «объективации». Этот феномен был описан следующим образом: «При всяком восприятии аномального освещения в зависимости от его силы происходит более или менее отчетливый феноменальный раскол цветовых ощущений на освещающее и освещаемое... Имеющийся в наличии на основе зрительного возбуждения материал ощущений раскалывается внутренним взором таким образом, что соответствующие цветам объекта компоненты процесса окрашивания используются для построения образов объекта, тогда как более или менее интенсивно распределенные по всему соматическому полю зрения компоненты, соответствующие цвету освещения, кажутся аномальным освещением»<sup>55</sup>.

Как подчеркивает Катц, такой «учет» освещения имеет место и там, где глазу предлагаются совершенно необычные цвета освещения, которые ранее не *испытывались* как таковые<sup>56</sup>. Из этого следует, что стоит оптическому «явлению» цвета быть увиденным «с точки зрения» вещи, стоит цвету стать материалом представления вещественного, как само зрительное переживание характерным образом расчленяется и — в силу такого расчленения — преобразуется. Это расчленение первоначально единого явления на компоненты различного значения оказывается неизбежным при построении пространственного созерцания. Здесь также происходит «раскол», через чье посредство осуществляется разделение данного восприятия на покоящееся и изменчивое, «типичное» и «преходящее». Пространство как предметное пространство полагается и достигается лишь за счет того, что определенным восприятиям придается репрезентативная ценность, что они отбираются и различаются как прочные точки отсчета для ориентации. Некие базисные конфигурации принимаются как *нормы*, с которыми соизмеряются другие. Со времен Уильяма Джеймса психологическая теория пространственного созерцания отдавала себе в этом отчет, подчеркивая момент «селекции» как сущностного условия построения пространственного представления. Опиравшийся на «нативистские» учения о пространстве Джеймс исходил из того, что «у нас имеются врожденные и фиксированные зрительные ощущения пространства; но опыт ведет нас к отбору одних из них в качестве исключитель-

126

ных носителей реальности — остальные становятся их знаками и внушениями»<sup>57</sup>. Подобный отбор постоянно имеет место во всех наших восприятиях: из всех них мы выхватываем определенные конфигурации, о которых говорим, что ими представляется «действительная» форма предмета, тогда как все прочие относятся нами к периферийным и более или менее случайным способам проявления. Тем самым происходит коррекция смещений и искажений перспективы, испытываемых нами при определенных условиях. «Видение» какого-нибудь образа поэтому всегда включает в себя его оценку: мы видим его не так, как он нам непосредственно дан, но помещаем его в контекст целостного пространственного опыта, за счет чего он и получает характерный для него смысл<sup>58</sup>. Совсем не случайно, но надлено симптоматическим и систематическим значением то, что для прояснения этого базисного отношения Джеймс непроизвольно прибегает к сравнению с языком. «Отбор отдельных "нормальных" явлений из всей массы нашего зрительного опыта, — замечает Джеймс, — с психологической точки зрения есть феномен, параллельный словесному мышлению и служащий тем же целям. В обоих случаях на место многообразных и неопределенных содержаний мы ставим немногочисленные и определенные термины. Поскольку способы явления каждой действительной вещи многообразны, тогда как вещь сама по себе одна, то мы, поставив вторую на место первых, приходим к такому же умственному облегчению, как в случае замены представлений с их изменчивыми и текучими свойствами на определенное и неизменное *имя*»<sup>59</sup>. Благодаря этому процессу отдельные пространственные ценности обретают для нас своеобразную «прозрачность». Подобно тому как сквозь случайные цвета освещения мы видим «постоянные» цвета предмета, так и в многообразии зримых образов, возникающих при движении объекта со всей им присущей особенностью и изменчивостью, мы угадываем «постоянную форму» объекта. Мы имеем дело не с простыми «впечатлениями», но с «представлениями», которые из «аффектов» становятся «символами»<sup>60</sup>.

Так что и с этой стороны мы вновь замечаем, что символическая функция проникает в более глубокие слои сознания, чем это обычно признается. Эта функция запечатлена не только в картине мира теоретического познания или науки, но она налагает свою печать уже на первоначальные гештальты восприятия. Связь этих двух областей, равно как и различия между ними, мы можем отчетливо показать, сравнивая структуру «пространства восприятия» со структурой «абстрактного» геометрического пространства. Очевидно то, что эти структуры не полагаются как *тождественные* — перцептивному пространству невозможно приписать предикаты однородности, постоянства или бесконечности в том смысле, в каком эти предикаты определяются и используются математикой. Однако, несмотря на эти различия, и то, и другое указывают на общий момент, когда в них задействовано *формирование констант*. Феликс Клейн показал, что «форма» любой геометрии зависит от того, какие пространственные определения и отношения отбираются и полагаются в ней неизменными. Обычная «метрическая» геометрия исходит из того, что все свойства и отношения пространственной фигуры рассматриваются как «сущностно» ей принадлежащие, независимо от таких изменений, как пере-

127

мещение этой фигуры в абсолютном пространстве, пропорциональные рост или уменьшение ее частей, наконец, от обращения ее частей. Любое число таких трансформаций не меняет ее форму — в смысле метрической геометрии она остается той же самой и представляет собой тождественное себе геометрическое понятие. Но при установлении подобных понятий мы не ограничены в выборе определенным числом раз и навсегда установленных трансформаций. Так, например, метрическая геометрия переходит в проективную, как только к операциям, при которых пространственная форма должна оставаться неизменной и лишенной движения, мы добавляем трансформации по сходству и отображению, равно как и совокупность всех возможных проективных преобразований. Каждая частная геометрия является, по Клейну, теорией инвариантов, значимой в отношении к определенным группам трансформаций<sup>61</sup>. Но именно это показывает нам, что концепция различных «геометрий» и образование понятия пространства, лежащего в фундаменте всех них, являются лишь продолжением процесса, им предшествовавшего и бывшего их прообразом при формировании эмпирического пространства, пространства нашего *чувственного опыта*. Ведь такое формирование также осуществляется благодаря тому, что многообразие явлений, отдельных зрительных «образов» собирается в группы, а сами эти группы принимаются как представления того же самого «предмета». С этого момента изменчивые единичные явления образуют для нас только периферию; из каждой точки этой периферии как бы тянутся острия, направляющие наше внимание в определенную сторону и всякий раз возвращающие нас к одной и той же вещи, как их центру. Здесь также имеется возможность (пусть и не в том объеме, как при построении чисто геометрического символического пространства) по-разному располагать эти центры. Может сместиться даже точка отсчета, измениться способ отнесения, и всякий раз при такой смене явлений достигается не только иное абстрактное значение, но также иные конкретно созерцаемые смысл и содержание. Особенно отчетливо такая трансформация созерцаемого смысла пространственных форм проявляется в известном феномене «зрительной инверсии». Один и тот же оптический комплекс может преобразовываться то в один, то в другой пространственный предмет, «видеться» то как один, то как другой объект. Как справедливо подчеркивалось, в таких инверсиях мы имеем дело не с ошибками суждения и не просто с «представлениями», которые мы себе «составляем», но с подлинными перцептивными переживаниями<sup>62</sup>. Здесь мы вновь убеждаемся в том, что смена «взгляда» изменяет увиденное, что любое смещение точки зрения трансформирует зримое в его чисто феноменальной фактичности. Чем дальше продвигаются формирование и артикуляция сознания, чем более «значимыми» становятся его единичные содержания (т. е. чем большую способность «указывать» на другие содержания каждое из них получает), тем большей становится свобода, с которой мы можем сменой «взгляда» преобразовывать один гештальт в другой<sup>63</sup>.

Мы уже показали, что такой акт концентрации — акт формирования и созидания центров — восходит к фундаментальной продуктивной способности духа, а потому не может быть объяснен одними лишь репродуктивными процессами<sup>64</sup>. В своих теориях понятия и происхождения про-

128

странственного представления Беркли попадает в порочный круг, когда он в обоих случаях опирается на функцию репрезентации, а затем пытается свести ее к простым «привычке и обычаю»<sup>65</sup>. В «Критике чистого разума» Кант обнаруживает этот порочный круг и доходит до самых корней этой проблемы, спрашивая об условиях возможности самой «ассоциации». «А само эмпирическое правило *ассоциации*, без которого никак нельзя обойтись, когда утверждают, что все в последовательности событий подчинено правилам таким образом, что всему происходящему предшествует что-то, за чем оно всегда следует, — на чем это правило как закон природы основывается, спрашиваю я, и как возможна сама эта ассоциация? Основание возможности этой ассоциации многообразного, поскольку оно заключается в объекте, называется *сродством* многообразного... Следовательно, должно существовать объективное, т. е. усматриваемое a priori до всех эмпирических законов воображения, основание, на которое опирается возможность и даже необходимость закона, распространяющегося на все явления и требующего рассматривать их все без исключения как такие данные чувств, которые сами по себе ассоциируемы и подчинены всеобщим правилам непрерывной связи и воспроизведения. Это объективное основание всякой ассоциации я называю *сродством* явлений... Из предыдущего поэтому понятно, хотя и кажется странным, что только посредством этой трансцендентальной функции воображения становится возможным даже сродство явлений, а вместе с ним ассоциация их и благодаря ей, наконец, воспроизведение их согласно законам, следовательно, и сам опыт; без этой трансцендентальной функции никакие понятия о предметах не сходились бы в один опыт»<sup>66</sup>.

Однако «трансцендентальная» функция способности воображения, на которую опирается здесь Кант, в истинной своей сущности не улавливается и там, где ее пытаются свести уже не к репродуктивным, а к «апперцептивным» процессам. Конечно, здесь был сделан решающий шаг, выводящий за пределы любого сенсуалистического обоснования, ибо «апперцепция» означает не только схватывание и дальнейший синтез «данных» впечатлений, но она представляет чистую спонтанность, творческий акт духа. Правда, эта самостоятельность чаще всего уходила в тень в психологических теориях, и прежде всего у Вундта, сначала пытавшегося объяснить «апперцепцию» феноменом «внимания», а затем целиком ее к нему сведшего. В особенности это относится к Йеншу, обратившемуся к этому феномену для объяснения пространственного восприятия и превращавшему «установки внимания» в решающий фактор — все, что мы называем

«локализацией в пространстве», определяется и направляется такими установками. Общим принципом локализации у Йенша оказывается то, что «при отсутствии других мотивов локализации зрительные впечатления локализуются дистанцией от центра внимания»<sup>67</sup>. Но Даже если мы примем все частные выводы Йенша из его наблюдений, то возникает общеметодический вопрос: достаточно ли был прояснен и теоретически определен принцип внимания, чтобы считать его прочным Фундаментом для теории пространства? Этим принципом пытались обосновать не только теорию пространства, но и теорию понятия. Во внимании находили основание для того «абстрагирования», что должно было служить источником понятия. Когда мы взглядом пробегаем по ряду чув-

129

ственных представлений, то они *принимаются во внимание* не в целостности своих свойств, но мы выделяем определенный момент, на котором мы останавливаемся охотнее, чем на других. Поскольку те части ряда, что остались вне нашего внимания, в конечном счете вытесняются, а остаются лишь находящиеся в центре внимания, то тем самым возникает понятие, ухватывающее сущность вторых. Стоит нам присмотреться к этой теории, и мы тут же замечаем, что она попадает в порочный круг: искомое здесь меняется местами с данным, то, что следует обосновать, — с обоснованием. Внимание может стать создающим понятие актом лишь в том случае, если оно определенным образом *направлено* и зафиксировано в своем целостном движении, если многообразие восприятий улавливается с единой *точки зрения* и, исходя из нее, с нею сравнивается. Но такое единство «взгляда» не создает понятия, но уже его в себя включает; подобное единство представляет собой именно логическое содержание и логическую функцию понятия. Для образования понятия еще недостаточно того, что на нечто вообще обращают внимание, — такое внимание может сопровождать любой другой акт (ощущения, восприятия, фантазии). Решающим здесь является то, *на что* обращено внимание, — цель, с которой мысль дискурсивно пробегает по ряду частных содержаний и с которой соотносится вся совокупность этих содержаний.

Для получения форм пространства требуется фундаментальный акт, сходный с тем, что необходимо для обретения форм понятия. Яснее всего это видно по различным геометрическим «пространствам»: в зависимости от цели и от того, какой момент полагается «инвариантным», возникает тот или иной «род пространства», конституируется понятие «метрического», «проективного» и т.п. пространств. Однако и наше эмпирическое *пространство созерцания*, как было показано, тоже восходит к такому постоянно возобновляемому акту «селекции», и такой отбор всякий раз требует определенного принципа, детерминирующего его точку зрения. Здесь также полагаются некие неподвижные точки, вокруг которых, так сказать, вращаются явления. Так как подобная точка может меняться по ходу движения, то единичное восприятие может приобретать различные значение и ценность для целостного строения пространственной «действительности». Но над всеми этими различиями утверждается единство фундаментальной теоретической функции, господствующей над всей совокупностью этих отношений. Поскольку восприятие не остается простым схватыванием единичного, «здесь» и «теперь» данного, поскольку оно обретает характер «представления», то оно способно синтезировать пеструю полноту феноменов в единый «контекст опыта». Разделение двух основных моментов представления — представляющего и представленного, «репрезентирующего» и «репрезентируемого» — несет в себе то семя, чей рост и полное развитие дают нам мир пространства как мир чистого восприятия.

130

## Глава 4. Созерцание времени

Развитое теоретическое мышление обычно принимает время за всеобъемлющую «форму» всего происходящего — за универсальный порядок, в котором «есть» любое содержание действительности и в котором оно находит свое место. Время не полагается как физическое бытие или физическая сила наряду с вещами: у него нет собственного характера существования или действия. Но все связи вещей, все имеющие место отношения между ними восходят в конечном счете к определениям временных событий, к различиям между «раньше» и «позже», между «теперь» и «тогда». Лишь там, где мысли удастся объединить многообразии происходящего в одну систему, в чьих рамках каждое отдельное событие определяется в отношении «прежде» и «после», происходит соединение феноменов в целостный гештальт созерцаемой действительности. Форма «объективного» опыта становится возможной лишь благодаря своеобразию временного схематизма. Тем самым время образует, по выражению Канта, «коррелят определения предмета вообще». «Трансцендентальные схемы», обеспечивающие, по Канту, связь между рассудком и чувственностью, суть «временные определения», опирающиеся на «априорное правило». Посредством трансцендентальных схем временные ряды, порядки, содержания определяются относительно любого возможного предмета. При этом проводится четкое и принципиальное различие между «схемой» и «образом»: «*Образ* есть продукт эмпирической способности воображения, а *схема* чувственных понятий... есть продукт и как бы монограмма чистой способности воображения а priori; прежде всего благодаря схеме и сообразно ей становятся возможными образы...»<sup>68</sup>.

Поставив таким образом проблему времени, Кант добавляет, что «этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений и их чистой формы есть скрытое в глубине человеческой души искусство, настоящие приемы которого нам вряд ли когда-либо удастся угадать у природы и раскрыть»<sup>69</sup>. Действительно,

подходим ли мы к этой проблеме со стороны метафизики, психологии или теории познания, мы оказываемся перед непроходимой «границей постижимого». Слова Августина о том, что время, являющееся чем-то самым обычным и понятным для непосредственного сознания, тут же окутывается тьмой, стоит нам выйти за рамки непосредственной данности и включить его в сферу рефлексии, кажется, донныне сохранили всю свою значимость<sup>70</sup>. Любая попытка определения времени или даже объективной его характеристики сразу угрожает нам неразрешимыми антиномиями. Общее основание этих антиномий и апорий, кажется, заключается в том, что ни метафизика, ни теория познания не могут удержаться в жестких границах, проложенных кантовским различием «образа» и «схемы». Вместо того чтобы связывать чувственные образы с «монограммой чистой способности воображения», метафизика и теория познания всякий раз поддаются искушению и начинают «объяснять» последнее с помощью чисто чувственных определений. Это искушение является тем более сильным и опасным, поскольку оно питается

131

силами языка, ими вновь и вновь возобновляется. Обозначая временные определения и отношения, язык поначалу целиком зависим от опосредования *пространства*; из этой переплетенности с пространственным миром проистекает также привязанность к миру *вещей*, мыслимых как наличные «в» пространстве. Поэтому «форма» времени выражена здесь настолько, насколько она способна находить себе опору в пространственных и предметных определениях<sup>71</sup>. Принудительность заимствования последних столь велика, что она ощутима даже за пределами сферы языка — при формировании понятий точных наук. Эти науки поначалу также не обладают иными возможностями «объективного» описания времени, кроме представления его сущности в пространственных образах. Фигуральным представлением времени оказывается образ бесконечной прямой линии. Но улавливается ли таким фигуральным изображением подлинная форма времени или же ему тем самым приписывается специфически иной, чуждый его сущности момент? Всякое языковое определение по необходимости является фиксацией в языке. Но не лишает ли время истинного смысла уже сама *попытка* такой фиксации? Ведь его смыслом является чистое становление. Глубже, чем язык, в изначальную форму времени, кажется, проникает миф: он улавливает мир не как неподвижное бытие, но как постоянное изменение; не как готовую форму, но как непрестанно возобновляющуюся метаморфозу. От этой фундаментальной ситуации миф поднимается к универсальному созерцанию времени: уже в мифе происходит разделение становящегося и ставшего в самом становлении. Все единичное и частное подчинено власти становления как всеобщего и непреклонного могущества судьбы. Существование и жизнь отдельного существа соизмеряются с этой властью. Сами боги не властвуют над временем и судьбой, но покоряются их изначальному закону — закону *мойры*. Время переживается здесь как судьба — задолго до того, как оно будет помыслено в теоретическом смысле как космический порядок событий<sup>72</sup>. Время не есть чисто идеальная сеть для упорядочения «раньше» и «позже»; скорее, оно само тклет эту сеть. При всей своей всеобщности, оно сохраняет здесь полноту жизненности и конкретности: в его первичной действительности заключено и взаимоувязано всякое бытие, будь оно земным или небесным, человеческим или божественным.

Однако новое отношение возникает вместе с постановкой вопроса об истоках не со стороны мифа, а со стороны философии, теоретической рефлексии. Мифологическое понятие начала превращается теперь в понятие принципа. Поначалу чисто понятийное определение принципа еще включало в себя конкретное временное созерцание. Постоянное «основание» бытия для философской мысли выступает одновременно как первый и самый ранний образ бытия, к которому мы приходим, прослеживая в обратном порядке ряд становления. Но и такие вплетающиеся мотивы отходят на второй план, когда мышление ставит вопрос уже не только об основании *вещей*, но и о своем собственном бытийном фундаменте, о своих правах. Там, где философия впервые поднимает этот вопрос, там, где она спрашивает не об основании действительности, а о смысле и основании *истины*, — там как бы одним ударом разрубается всякий узел, связующий бытие со временем. Истинное бытие открывается теперь

132

как вневременное. То, что мы называем временем, есть тогда одно лишь имя — призрак языка и человеческого «мнения». Само бытие не знает ни «раньше», ни «позже»: «Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем»<sup>73</sup>. Вместе с таким понятием вневременного бытия, как коррелята вневременной истины, свершается отрыв «логоса» от мифа, провозглашается совершеннолетие чистого мышления по отношению к мифологическим силам судьбы. По ходу своей истории философия вновь и вновь возвращается к этому своему первоистoku. Подобно Пармениду, Спиноза выдвигает идеал вневременного познания, познания *sub specie aeterni*. Время для него также есть образование *imaginatio*, эмпирической способности воображения, которое ложным образом приписывает свою собственную форму субстанциальному, абсолютному бытию. Но метафизика не разгадала тайны времени, она просто отталкивала время от своего порога, «отбрасывая» от себя, как четко выразился Парменид, «рождение и гибель»<sup>74</sup>. Если даже бытие, став абсолютным, по видимости избавилось от груза противоречия, то теперь им был еще более обременен мир феноменов. Отныне именно он был отдан во власть диалектики становления. История философии показывает, как эта диалектика, обнаруженная мышлением элеатов в абстрактных понятиях множественности и движения, постепенно проникает в эмпирическое познание, включая физику с ее основоположениями. Ньютон завершил это развитие, положив как краеугольный

камень своей системы «абсолютное время», текущее само по себе и независимо от какого бы то ни было внешнего предмета. Но при более глубоком рассмотрении сущности абсолютного времени обнаружилось, если воспользоваться словами Канта, что тем самым полагается «существующее не-сущее». Сделав текучесть фундаментальным моментом времени, мы помещаем его бытие и его сущность в преходящее. Само время, правда, не переходит— перемены затрагивают не его само, но только содержания происходящего, только следующие друг за другом явления. Но тем самым мы полагаем сущее, субстанциальное *целое*, которое не собирается из своих не-сущих частей. Ведь прошлого «уже нет», а будущего «еще нет». От времени остается тогда одно лишь настоящее, как посредник между «уже не» и «еще не» существующим. Если мы придадим этому посреднику конечную протяженность, если мы станем рассматривать его как *временной отрезок*, то мы сразу сталкиваемся с той же проблемой: посредник становится множеством, из которого сохраняется только один момент, тогда как все прочие ему либо предшествуют, либо находятся перед ним. Если же мы станем понимать «теперь» строго пунктуально, то при такой изоляции оно перестает быть членом временного ряда. Против такого «теперь» выдвигается древняя апория Зенона: летящая стрела покоится, поскольку в каждом пункте своего полета занимает только *одно* место, а потому не пребывает в состоянии становления, «перехода». Проблема измерения времени, будучи чисто эмпирической проблемой и по видимости целиком разрешимая средствами самого опыта, также все больше запутывается в лабиринте диалектических рассуждений. В переписке Лейбница и Кларка последний, будучи сторонником и защитником Ньютона, выводит из измеримости времени его абсолютный и реальный характер: разве нечто не существующее могло бы обладать свойствами объективных величины и числа? Однако

133

Лейбниц обращает этот аргумент в ему противоположный, пытаясь показать, что определение времени по величине мыслимо без противоречия только в том случае, если время мыслится не как субстанция, но как чисто идеальное *отношение*, как «порядок возможного»<sup>75</sup>. Идет ли речь о метафизическом или физическом рассмотрении времени, весь прогресс познания, кажется, все более выявляет эти присущие ему антиномии; с какими бы средствами мы к нему ни обращались, «бытие» времени всякий раз проскальзывает у нас между пальцами.

Эта диалектика, возникающая всякий раз, как мышление пытается овладеть понятием времени, подчиняя его общему понятию *бытия*, получила самое ясное и отчетливое выражение уже в классической главе «Исповеди» Августина, где впервые в истории западной философской мысли во всем своем объеме выступила проблематика времени. Если настоящее, замечает Августин, становится определением времени, делается настоящим во времени, переходит в прошлое, то как мы можем назвать бытием то, что уничтожает само себя? Как мы можем приписать времени величину и ее *измерить*, если подобное измерение может осуществиться только путем соединения прошлого с настоящим и обозрения их *одним* умственным взглядом? Ведь оба эти момента по самому своему бытию контрадикторно друг другу противопоставляются. Остается только один выход: требуется найти *опосредование*, которое (не снимая это противоречие, но его релятивизируя) превращает абсолютное противоречие в условную противоположность. Именно такое опосредование, по Августину, осуществляется каждым истинным актом *сознания* времени. Мы находим нить Ариадны, способную вывести нас из лабиринта времени, только в том случае, если находим принципиально иную формулировку этой проблемы: когда с почвы реалистически-догматической онтологии переходим на почву чистого анализа феноменов сознания<sup>76</sup>. Разделение времени на настоящее, прошлое и будущее уже не является субстанциальным разделением, через чье посредство определяются и обособляются друг от друга три разнородных модуса бытия «в-себе». Теперь оно относится к нашему *знанию* явленной действительности. Строго говоря, мы уже не можем говорить о трех временах как сущих; правильнее было бы говорить о том, что время как настоящее включает в себя три различных отношения, а потому и три их различных аспекта и определения. Имеется настоящее прошлого, настоящее настоящего и настоящее будущего. «Настоящее прошлого называется памятью, настоящее настоящего — созерцанием, настоящее будущего — ожиданием». Не время, как абсолютная *вещь*, должно мыслиться нами разложимым на три столь же абсолютные части; скорее, единое сознание «теперь» охватывает три различных базисных направления и конституируется только в этой троичности. Сознание настоящего не улавливается одним моментом и к нему не прикрепляется, но оно с необходимостью выходит за его пределы вперед и назад<sup>77</sup>. Постигание времени тем самым не означает соединения трех обособленных, но тем не менее по своему бытию увязанных друг с другом сущностей; скорее, речь идет о понимании того, как соединяются в единство *смысла* три ясно различаемые интенции: интенция «теперь», интенция «раньше» и интенция «позже». Возможность такого синтеза уже не выводима из чего-либо иного, но мы стоим перед феноменом, кото-

134

рый, подобно всем подлинным прафеноменам, способен удостоверять и объяснять самого себя. «Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio»<sup>78</sup>.

«Вот, представь себе: человеческий голос начинает звучать и звучит и еще звучит, но вот он умолк, и наступило молчание: звук ушел, и звука уже нет. Он был в будущем, пока не зазвучал, и его нельзя было измерить, потому что его еще не было, и сейчас нельзя, потому что его уже нет. Можно было тогда, когда он звучал, ибо тогда было то, что могло быть измерено. Но ведь и тогда он не застывал в неподвижности: он

приходил и уходил... Deus creator omnium ("Господь всего создатель") — стих этот состоит из восьми слогов, кратких и долгих, чередующихся между собой... Каждый долгий длится вдвое дольше каждого краткого: я утверждаю это, произнося их: поскольку это ясно воспринимается слухом, то оно так и есть. Оказывается, — если доверять ясности моего слухового восприятия, — я измеряю долгий слог кратким и чувствую, что он равен двум кратким. Но когда один звучит после другого, сначала краткий, потом долгий, как удержать мне краткий, как приложить его в качестве меры к долговому, чтобы установить: долгий равен двум кратким. Долгий не начинает ведь звучать раньше, чем отзвучит краткий. А долгий — разве я измеряю его, пока он звучит? Ведь я измеряю его только по его окончанию. Но, окончившись, он исчезает. Что же такое я измеряю? Где тот краткий, которым я измеряю? Где тот долгий, которым я измеряю? Оба прозвучали, улетели, исчезли, их уже нет, а я измеряю и уверенно отвечаю (насколько можно доверять изошренному слуху), что долгий слог вдвое длиннее краткого, разумеется, по длительности во времени. И я могу это сделать только потому, что эти слоги прошли и закончились. Я, следовательно, измеряю не их самих — их уже нет, — а что-то в моей памяти, что прочно закреплено в ней.

В тебе, душа моя, измеряю я время... Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то, что прошло и его оставило. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю... Только потому, что это происходит в душе, и только в ней существует три времени. Она и ждет, и внимает, и помнит: то, чего она ждет, проходит через то, чему она внимает, и уходит туда, о чем она вспоминает. Кто станет отрицать, что будущего еще нет? Но в душе есть ожидание будущего. И кто станет отрицать, что прошлого уже нет? Но и до сих пор в душе есть память о прошлом. И кто станет отрицать, что настоящее лишено длительности: оно проходит мгновенно. Наше внимание, однако, длительно, и оно переводит в небытие то, что появится. Длительно не будущее время — его нет; длительное будущее — это длительное ожидание будущего. Длительно не прошлое, которого нет; длительное прошлое — это длительная память о прошлом»<sup>79</sup>.

С этого момента проводится четкое разделение вещного времени и чистого переживания времени — времени, мыслимого нами как русло объективных событий, и времени сознания, по сути своей данного нам как «настоящее время». Будучи единожды столь ясно уловленной, эта проблематика уже никогда не исчезала в истории метафизики и теории познания. Со временем она приобрела еще большую заостренность, что

135

видно хотя бы по недавним попыткам обоснования современной «психологии мышления»<sup>80</sup>. Но здесь мы возвращаемся к истинному ядру нашего систематического вопроса. Ведь тут ясно и определенно выдвигается требование — не смешивать феномен *репрезентации* времени с проблемами бытийного, онтически-реального, «метафизического» времени. Мы не можем *начинать* с последнего, чтобы затем двигаться к переживаемому времени, к «времени Я», но можем идти только противоположным путем. Вопрос заключается в следующем: как от чистого феномена «теперь», включающего в себя как конститутивные моменты будущее и прошлое, перейти к времени, в котором эти три стадии отличаются друг от друга, в котором они полагаются объективно «отдельными» и последовательными? Исследование здесь может идти только от «идеального» к «реальному», от «интенции» к ее «предмету». Напротив, от метафизической категории *субстанциальности* нет никакого пути к чистому созерцанию времени. Единственным последовательным решением тогда было бы простое отбрасывание подобного созерцания, объявляемого, вслед за Парменидом, «не-сущим», или, вслед за Спинозой, образованием нашего воображения. Но так как чистые феномены не удается одолеть или уничтожить притязаниями на власть метафизического мышления, то единственная возможность решения проблемы состоит в ее трансформации и в ее переворачивании. Нужно искать переход от изначальной временной структуры «Я» к тому временному порядку, в котором мы обнаруживаем эмпирические вещи и события, в котором нам дан «предмет опыта». Тогда мы видим, что значение такого «предмета» не только опосредованно соотносится с этим временным порядком, но только им и *полагается*. В философии Нового времени подобная постановка вопроса начинается не с Канта, но уже с Лейбница. Им было показано (именно в этом суть его полемики с ньютоновским учением о времени), что «монадологическое» время образует *πρότερον τῆ φύσει*, что, только исходя из него, мы достигаем математически-физического времени. Для системы монадологии «настоящее» включает в себя прошлое и будущее, является исходным пунктом, *terminus a quo*, чье бытие и смысл не объяснить никаким *influxus physicus*, никакой «внешней» причинностью. Оно является посредником для любого другого объективного бытия и объективного знания. Ибо монада для Лейбница, переворачивающего здесь реалистическое понятие субстанции, *существует* только в силу ее представления — ее нельзя представить иначе как показывающей и выражающей в «теперь» прошлое и будущее. Это выражение многого в едином (*multorum in uno expresso*) принадлежит сущности *всякого* явления сознания, но яснее всего это видно по характеру временных феноменов. В любой другой области может показаться, что «репрезентация» — как чисто опосредующий акт — просто добавляется к какому-то непосредственно данному материалу сознания, словно «репрезентация» не принадлежала ему изначальное, но была впоследствии в него привнесена. Например, в *пространстве* каждое отдельное содержание хоть с необходимостью и соотносится с другим так, что каждое «здесь» соединяется с «там» каузальными определениями и динамическими воздействиями, но чистый смысл «здесь», на первый взгляд, кажется существующим сам по себе, постижимым и определенным независимо от смысла «там». Для времени такое

136

разделение невозможно даже в абстракции. Каждый момент включает в себя триаду временных отношений и временных интенций. Настоящее («теперь») обретает характер настоящего только посредством акта представления, указания на прошлое и будущее, которые включаются в настоящее. «Репрезентация» здесь не добавляется к «презентации», но она составляет содержание и ядро «присутствия». Любая попытка разделить «содержание» и «представление», «существующее» и «символическое», если бы она удалась, рассклала бы тем самым жизненный нерв временного.

Вместе со специфической формой временного сознания уничтожилось бы и сознание «Я». Они взаимно обуславливают друг друга: «Я» обнаруживает и знает себя только в троичной форме временного сознания, а три фазы времени соединяются воедино только в «Я» и благодаря «Я». Взятые как понятийные абстракции, определения времени разбегаются и противоречат друг другу; то, что они тем не менее могут «сходиться», можно понять, исходя из «Я», а не из вещей. С одной стороны, если воспользоваться словами Канта, постоянное «Я» составляет коррелят всех наших представлений, насколько вообще возможно их осознание; с другой стороны, «Я» способно обеспечивать свое тождество и постоянство только в своей непрерывной текучести. «Когда я чувствую себя находящимся в данном "теперь", я обнаруживаю себя не только в постоянном переходе от прошлого, но также без какой-либо четкой границы впереди, не замкнутым в этом "теперь". После остановки вновь начинается движение, и я принадлежу текущему вперед потоку. Ощущая себя в данном "теперь", прибывшим из прошлого, я одновременно уверен в том, что это "теперь" тут же исчезает, перетекая в другое. Мое переживание "теперь" включает в себя две эти стороны: оно ощущается пришедшим из предыдущего и превращающимся в последующее "теперь", т. е. в еще не-настоящее»<sup>81</sup>.

Конечно, эта форма переживания «Я» доступна только для чистого описания — ее не «объяснить» в каком бы то ни было смысле, она не сводится к чему-либо более глубокому. Каким бы ни было направление подобного объяснения — будь оно метафизическим или психологическим по своей направленности, — место вывода здесь всякий раз занимает снятие, дедукция оборачивается прямым отрицанием. Относя время к области «воображения», Спиноза должен был бы заключить в нее и «Я». Сознание, *cogitatio*, является у него атрибутом бесконечной субстанции, а потому может показаться, что оно утверждается им как вечное и необходимое. Но он не оставляет никаких сомнений в том, что это сознание только по названию совпадает с человеческим сознанием «Я». Когда мы приписываем субстанции предикат самосознания, говоря о божественном разуме и божественной воле, то при таком обозначении мы просто подчиняемся принудительности языковой метафоры: по существу между ними не больше общего, чем между созвездием Пса и псом, как лающим животным.

С противоположной стороны изначальность и самостоятельность сознания «Я» и сознания времени подвергались критике со стороны психологического эмпиризма и сенсуализма. Здесь мы также находимся в плену субстанциализма — с тем отличием, что все образования сознания редуцируются и растворяются уже не в «простоте» бытия, но в «просто-

137

те» ощущения. Эта элементарная субстанция как таковая не содержит в себе ни формы «Я», ни формы времени. Обе они оказываются вторичными продуктами, акцидентальными определениями, требующими генетического выведения из простого. «Я» становится «пучком перцепций», а время делается множеством чувственных впечатлений. Ищущий время среди фундаментальных фактов сознания не найдет ничего, что могло бы им соответствовать: нет ни единичной перцепции времени или длительности, ни перцепции одного тона или одного цвета. Пять нот, взятых на флейте, настаивает Юм, производят в нас впечатление времени; но его нельзя считать новым впечатлением, добавленным на равных к чисто акустическим впечатлениям. Но и ум не создает новую идею — идею «рефлексии» — под влиянием простых слуховых ощущений. Ум может тысячекратно разлагать на составные части все свои представления, и все же он никогда не в состоянии получить из них первичную перцепцию времени. Вслушиваясь в тона, он в действительности осознает (помимо них самих) только их модальный характер, особый способ их появления. В дальнейшем мы можем думать, что сам этот способ появления не привязан к материи тонов, но что он может проявиться и при любом другом чувственном материале. Однако время отделяется тем самым от всякого *особенного* материала ощущений, но не от чувственного материала *вообще*. Представление времени для Юма не обладает самостоятельным содержанием, оно проистекает из некоторой формы «замечания» или «принятия во внимание» чувственных впечатлений и предметов. Этот вывод — без существенных изменений позаимствованный Махом у Юма — очевидным образом ведет к порочному кругу, к которому приходят любые попытки свести специфическую направленность «интенции» к простым актам внимания<sup>82</sup>. Чтобы «заметить» время, мы должны «обратить внимание» на последовательность, причем только на нее, а не на частные содержания, выступающие в этой последовательности<sup>83</sup>. Однако уже это направление внимания включает в себя *целостность* времени, всю его общую структуру и характерный для нее смысловой порядок. Психологический эмпиризм совершает здесь такой же ложный вывод, какой реалистическая онтология делала в своей сфере. Эмпиризм также пытается вывести «феноменальное» время из каких-то «объективных» определений и отношений; отличие заключается лишь в том, что объектами для него становятся не абсолютные субстанции, но полагаемые ничуть не менее абсолютными чувственные впечатления. Но ни «вещи в себе», ни «ощущения в себе» не объяснят нам того фундаментального отношения, что проявляется в сознании времени. «Последовательность представлений» никоим образом не

равнозначна «представлению последовательности», и еще менее вторая выводится из первой. Пока поток представлений берется исключительно как фактическое изменение, как объективно-реальное событие, он еще не содержит в себе никакого сознания изменения — того модуса, в котором время полагается как последовательность и одновременно как непрерывное настоящее, в котором время есть и «представление» в рамках «Я», и данность для «Я»<sup>84</sup>.

Именно об эту скалу разбиваются и все прочие попытки понять символическую включенность прошлого в «теперь» (равно как и предвидение будущего из «теперь»), путем выведения их обоих из каузальных за-

138

конов объективного бытия и объективного процесса. Здесь мы вновь сталкиваемся с тем, что чисто познавательная взаимосвязь проясняется лишь для того, чтобы ее место заняла бытийная взаимосвязь. Но сколь бы тесной ни была эта последняя, по своему происхождению она отличается от той, которую она должна объяснять. Хотя прошлое в каком-то смысле может *сохраняться* в настоящем, от этого предполагаемого присутствия не перебрасывается мост к феномену репрезентации — «репрезентация» отличается от «ретенции» не по степени, а по своему роду<sup>85</sup>. Для объяснения специфики «сознания воспоминания», для знания прошлого *как прошлого* недостаточно того, что прошлое каким-то образом субстанциально пребывает в настоящем, или того, что они неразрывно друг с другом связаны. Ведь именно тогда, когда прошлое «есть» в настоящем, когда настоящее мыслится «не существующим», остается непостижимым, как оно улавливается сознанием как не принадлежащее настоящему, как сознание способно отодвинуть во временную даль его бытие, делая его прошлым. Предполагаемое здесь реальное их совпадение не включает в себя эту дистанцию — скорее, она исключается и делается невозможной. Как может настоящий момент времени по самому своему бытию (которое, словами Парменида, «все в настоящем» и «остается тем же самым в том же самом месте, покоится само по себе») раздваиваться и разделяться в самом себе? Как удастся настоящему отделить и отличить от себя прошлое и будущее? В борьбе против сенсуалистической теории познания Протагора Платон указывал на специфическую форму достоверности воспоминания,  $\mu\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$ , — уже ее одной достаточно для того, чтобы опровергнуть отождествление «знания» с чувственным восприятием<sup>86</sup>. Этот довод Платона не лишается силы от того, что сам феномен «памяти» делается исходным пунктом психологии познания, стремящейся постичь этот феномен с чисто натуралистической точки зрения. Подобная физиологическая теория «мнем» систематически создавалась Рихардом Земонам, а в последнее время к ней примкнул Бертран Рассел, дабы обосновать ею свой анализ сознания. Согласно Земону, то, что мы называем «памятью», принадлежит первоначально не сфере «сознания», но здесь мы имеем дело с фундаментальным свойством всей органической материи и любой органической жизни. «Живое» отличается от «мертвого» именно тем, что все живое обладает историей, т.е. реагирует не только на настоящие воздействия и зависит не только от организации моментальных стимулов, но также от предшествующих воздействий на организм. Воздействие оставляет свой отпечаток в органических структурах, оно в известном смысле сохраняется и после того, как исчезли вызывавшие его причины. Каждый стимул оставляет некий физиологический след, «энграмму», отчасти определяющую то, как организм станет в будущем реагировать на сходные стимулы. Поэтому то, что мы называем сознательным восприятием, никогда не зависит от одного лишь настоящего состояния тела (в первую очередь мозга и нервной системы), но зависит также от *совокупности* прежних воздействий<sup>87</sup>. Рассел возвращается к этим определениям, чтобы показать, что только с их помощью мы можем провести четкую и точную границу между «материей» и «духом». Они различаются не по своему «веществу», но по господствующей форме причинности. В одном случае мы приходим к адекватному описанию процесса

139

и к его законам, обратившись к одним лишь физическим причинам, т.е. к таким причинам, последствия которых чаще всего делятся не более одного момента. В другой области мы неизбежно покидаем эту точку зрения: чтобы полностью понять данное здесь и теперь событие, мы должны обратиться к отдаленным во времени силам. По Расселу, этого различия между «физической» и «мнемической» причинностью достаточно для того, чтобы объяснить феноменологическое различие между «восприятием» и «воспоминанием», — по своему *значению* оно сводится к двоякой форме причинности. Никогда не удастся различить восприятия и представления, ощущения и идеи по чисто внутренним критериям вроде большей или меньшей интенсивности или с помощью каких-либо других психических «характеристик». Одна форма причинности отличается от другой тем, что в них действуют различные *законы соединения*. Именно форма причинности способствует выделению и конституированию сферы «образов» (images).

«Различие между образами и ощущениями можно провести только в том случае, если мы принимаем во внимание их причинность. Ощущения приходят через органы чувств, тогда как к образам это не относится. Помимо физической причины образ всегда имеет мнемическую причину и возникает по мнемическим законам, т.е. он управляется привычкой и прошлым опытом. Если бы мы могли точно определить различие между физической и мнемической причинностью, то мы могли бы отличать образы от ощущений тем, что первые имеют мнемические причины (хотя они могут также иметь и физические), тогда как вторые имеют исключительно физические причины»<sup>88</sup>.

Но и эта столь последовательная теория забывает о том, что феноменологическое различие по *значению* не проясняется за счет того, что мы отображаем его на уровне существования и каузального процесса<sup>89</sup>. Она

не замечает того, что различие причин как таковое всегда дано только внешнему наблюдателю, исследующему сознание, так сказать, извне. Оперирова «объективным» временем, в которое он погружает событие и в котором он его пытается упорядочить, такой наблюдатель может отличать два рода связей: одни из них являются чисто «физическими», другие подчиняются одновременно и физиологическим, и психологическим законам. Но любое такое различие в пределах естественных причин событий уже явно предполагает мысль о порядке природы вообще, а тем самым и мысль об объективном порядке времени. Только сознание, различающее настоящее, прошлое и будущее, способное распознать прошлое в настоящем, может увидеть в настоящем продленное прошлое. Такое различие всегда является радикальным актом, феноменом, который не объяснить никаким каузальным выводом, поскольку такой акт предпосылается любому каузальному выводу. Даже если мы во всем объеме примем натуралистическую теорию «мнем», если мы станем исходить из того, что ни одно воздействие на живую органическую субстанцию не происходит без модификации его предшествующими воздействиями, то и в этом случае сама модификация такого рода остается лишь фактическим процессом, ставящим одно воздействие на место другого. Но далее мы должны задать вопрос: как мы распознаем это изменение как таковое — как настоящее не только объективно определя-

140

ется прошлым, но *познается* как определяемое прошлым и с ним соотносимое как со своим основанием? Какие бы «энграммы» или следы не оставались прошлым, эти предметные *остатки* прошлого все же никак не объясняют характерную форму *отношения* к прошлому. Ведь такое отношение предполагает, что в рамках неделимого момента времени полагается множество временных определений, что все содержание данного в простом «теперь» сознания каким-то образом подразделяется на настоящее, прошлое и будущее. Истинную проблему составляет эта форма феноменальной дифференциации. Теория «мнем» в лучшем случае объясняет нам только реальное присутствие более раннего в более позднем, но она не сообщает нам, почему в здесь и теперь данном содержании происходит разделение, благодаря которому из него берутся отдельные определения и распределяются по глубинным измерениям времени. Как и у Юма, в данной теории этот вопрос не рассматривается, и «представление о последовательности» она желает вывести из «последовательности представлений».

Натуралистически ориентированная психология стремилась изобразить связь «восприятия» и «вспоминания» таким образом, что воспоминание оказывалось лишь неким двойником восприятия — восприятием второго разряда. Как говорил Гоббс, *sentire se sensisse meminisse est* — воспоминание есть восприятие прошлого восприятия. Но уже сама эта формула заключает в себе двойную проблему. Гоббс определяет ощущение таким образом, что оно означает не что иное, как реакцию органического тела на внешний раздражитель. Но как в таком случае возникает феномен воспоминания, как истолковать реакцию, следующую за присутствующим раздражителем, как причину отсутствующего раздражителя? Как можно «воспринять то, что было воспринято»? Уже формулировка Гоббса указывает на имеющееся затруднение. *Sentire se sensisse* предполагает, что два различных ощущения, принадлежащие разным временам, соединяются с тем же самым субъектом, т.е. одно и то же «Я» и ощущает, и ощущало. А это предполагает, что само это «Я» различает свои состояния и модификации, что оно придает им различные временные позиции и упорядочивает их в одном непрерывном ряду. Тем самым Гоббс переворачивает исходное отношение: согласно принципам своей системы, он должен был бы считать ощущение условием памяти, но одновременно память у него становится составной частью ощущения. Даже этот последовательный «материалист» подчеркивает:

«Я знаю, что были ученые и философы, которые полагали, что все тела одарены способностью ощущать. И я не вижу, как можно было бы Доказать обратное, если бы сущность ощущения заключалась в одном противодействии. Но если бы даже противодействие неодушевленных тел и порождало в последних впечатление, то оно исчезало бы немедленно после удаления предмета. Ибо раз эти неодушевленные тела не обладают подобно живым существам органами, годными для сохранения сообщенного им движения (и по удалении предмета), то они будут ощущать только таким образом, что у них никогда не сохранится воспоминания об испытанном ощущении. Но такого рода ощущение не имеет решительно ничего общего с тем ощущением, о котором я сейчас говорю. Ибо под ощущением мы обычно понимаем суждение о

141

предметах на основании представления о них, т.е. суждение, основанное на сравнении и различении впечатлений. Но это возможно лишь при условии того, что указанное движение некоторое время сохраняется в органе, в котором возникает впечатление, благодаря чему последнее может быть вызвано снова. Ощущение, о котором здесь идет речь и которое мы понимаем в том смысле, в каком это имя обычно употребляют, связано со своего рода памятью, дающей нам возможность сравнивать предыдущее с последующим и отличать одно от другого»<sup>90</sup>.

По мнению Гоббса, это положение дел становится очевидным прежде всего при рассмотрении и анализе феноменов осязания, поскольку тактильные качества воспринимаются не только нашими чувствами, но также посредством памяти. «Хотя мы иногда и касаемся какой-нибудь вещи лишь в одной точке, но шероховатость и мягкость, подобно величине и форме, мы можем познать, только касаясь разных точек, т.е. мы ощущаем эти качества лишь при помощи времени. Ощущение же времени немислимо без деятельности памяти»<sup>91</sup>. Действительно, как отчетливо показали новейшие исследования в этой области, движение, а тем

самым и время, принадлежат к образующим факторам феноменов осознания. Изучение этих феноменов способствует опровержению тенденции «временного атомизма», долгое время господствовавшей в психологии восприятия. Эти исследования показывают, что базисные качества осознания — такие качества, как «твердое» и «мягкое», «шероховатое» и «гладкое», — возникают лишь при наличии движения; если мы ограничим осознательные ощущения каким-то одним моментом, то они вообще не различаются как данные. К тактильным качествам мы приходим не от изолированных стимулов, заполняющих только один момент времени, и не от соответствующих каждому из них чувственных ощущений. Речь идет и не о сумме таких мгновенных чувственных переживаний, но, если посмотреть на них с точки зрения их объективных причин, мы имеем дело с процессами раздражения, ответом на которые являются не отдельные «ощущения», но тотальное впечатление, уже не обладающее временными компонентами<sup>92</sup>. Описанное Юмом отношение здесь буквально переворачивается: представление о потоке времени возникает не из последовательности чувственных впечатлений, но само чувственное переживание является результатом восприятия и артикуляции временного процесса. Сколь бы странным это ни казалось на первый взгляд, идея времени не «абстрагируется» из последовательности впечатлений, но, пробегая по ряду, который не может улавливаться иначе, чем последовательность, мы приходим в результате к «снятию» следования, к тому, что весь ряд предстает как нечто единое и одновременное. Под этим новым углом зрения мы видим, что функция «памяти» никак не ограничивается простой репродукцией прошлых впечатлений, но играет поистине творческую роль в построении мира восприятий. «Воспоминание» не только повторяет данные ранее восприятия, но оно конституирует новые феномены и новые данные<sup>93</sup>.

Еще отчетливее и характернее эта творческая черта чистого сознания времени выступает, когда мы обращаемся к третьему основополагающему направлению временного потока — когда мы не оглядываемся на прошлое, но смотрим в *будущее*. К сущности сознания времени относится взгляд в будущее: только соединение настоящего созерцания, воспо-

142

минания и ожидания дает нам эту сущность. Еще Августин подчеркивал, что *ожидание* столь же необходимо для характеристики сознания времени, как воспоминание; повсюду, где исходят не из объективно-физического, но из «монадологического» времени, в центре внимания оказывается именно феномен ожидания. Характерное для монад Лейбница «выражение многообразного в едином» изначально соотносится как с прошлым, так и с будущим. Созерцающее себя «во времени» «Я» улавливает себя не только как сумму покоящихся состояний, но как сущность, *простирающуюся* во времени вперед, выходящую из настоящего в будущее. Без такой формы стремления нам никогда не дано то, что мы обычно называем «представлением», актуализацией некоего содержания. Поэтому истинное «Я» никогда не походит на «пучок перцепций», но является жизненным источником и фундаментом, на котором возникают все новые содержания: *fons et fundus idearum praescripta lege nasciturarum*<sup>94</sup>. Если мы станем мыслить «представление» статически, определять его не как силу, но только с помощью понятия бытия, самый смысл его от нас ускользает. Лейбниц употребил здесь остроумный неологизм — *percepturatio*, который у него оказывается равноправным с настоящим представлением, с *perceptio*<sup>95</sup>. Они неразрывно друг с другом связаны: сознание существует лишь потому, что оно не покоится в себе, но постоянно выходит за свои пределы — из данности настоящего к тому, что ему не дано.

Современная психология продолжила и углубила анализ «памяти» в этом направлении: она также подчеркивает, что одну из важнейших способностей памяти следует видеть в ожидании, в его направленности в будущее<sup>96</sup>. С генетической точки зрения ожидание кажется даже предшествующим воспоминанию, поскольку подлинную «нацеленность» на будущее можно найти уже в самых ранних проявлениях жизни ребенка<sup>97</sup>. Только по мере того как лейбницево понятие «тенденция» снова стало признаваться и почитаться во всем своем объеме, психология XIX в. освобождалась от статического воззрения, составляющего мозаику из отдельных впечатлений, понимаемых как данные в настоящем и неподвижные сущности. В первую очередь Уильям Джеймс ясно признал и выразил то, что к динамическому становлению, к «потоку сознания», нам никогда не прийти, если следовать предпосылкам подобного воззрения. Характерно то, что к этому выводу Джеймса подвело изучение языка.

В действительности большие области человеческой речи являются лишь *указателями направления* мысли, причем эти направления нами совершенно отчетливо осознаются, хотя в них ни малейшей роли не играет определенный чувственный образ. Чувственные образы суть стабильные психические факты; мы можем удерживать их неподвижными и сколько угодно долго их наблюдать. Напротив, образы логического движения представляют собой психические переходы, они, так сказать, всегда находятся на марше, они улавливаются нами только в полете... Если мы пытаемся удержать чувство направленности, то они целиком переходят в настоящее, а тем самым теряется чувство направленности... Можно признать, что добрую треть нашей психической жизни составляют такие быстрые предваряющие перспективные воззрения еще не артикулированных мыслительных схем»<sup>98</sup>.

143

Но как объяснить эти «быстрые предваряющие воззрения» (these rapid perspective views of schemes of thought), если мы держимся догмы, будто все наши представления и идеи суть лишь копии *предшествующих* впечатлений? Мы еще можем подогнать к этой схеме воспоминания или хотя бы попытаться свести

*сознания* прошлого к фактическому продолжению его предшествующего существования, к проникающему в непосредственное настоящее воздействию прошлого. Но такого рода редукция отказывает в случае сознания будущего. Вещь или событие могут влиять на нас уже после своего исчезновения, но имеется ли такое воздействие вещей до того, как они сами появились? Если же мы даем на этот вопрос отрицательный ответ, то какие актуальные «стимулы», какие «объективные причины» соответствуют ожиданию того, что еще придет, той характерной «интенции», что направлена в будущее? С точки зрения натуралистической и объективистской теории сознания нам не остается ничего другого, кроме переворачивания этого отношения: непосредственно и чисто феноменально *кажущееся* нам ожиданием в действительности должно быть растворено в воспоминаниях и объясняться законами ассоциации и репродукции. Направленность сознания в будущее тем самым не столько понимается, сколько отвергается и уничтожается. Антиципация будущего оказывается самообманом, фантазмагорией, которой противопоставляется «действительное» сознание как комбинация существующего и бывшего.

Но даже если бы нам удалось уловить и описать с этой точки зрения «объективное» время (как его мыслит и обосновывает математическое естествознание), то такое воззрение уничтожило бы и лишило подлинного смысла *историческое* время — время культуры и истории. Присущий им смысл образуется для нас не только взглядом в прошлое, но и в ничуть не меньшей степени антиципацией будущего. Этот смысл устанавливается не только обзором и актуализацией прошлого, но также стремлением, деянием, тенденцией. «Историей» обладает только желающее и действующее, выходящее в будущее и определяющее его своей волей существо, *познающее* историю только потому, что постоянно ее *производит*. Подлинное историческое время никогда не является только временем событий; специфическое для него сознание проистекает не только из центра созерцания, но также из центра воления и свершения. Созерцательное и активное неразрывно в нем связаны, видение питается здесь действием, а действие — видением. Само историческое воление невозможно без деятельности «продуктивной способности воображения», но и последняя становится поистине творческой только там, где она определяется жизненным импульсом воления. Историческое сознание тем самым покоится на взаимодействии способностей деяния и воображения; ему требуются ясность и уверенность, с которой «Я» способно представлять образ будущего бытия и направлять свои деяния к этому образу. Здесь мы вновь обнаруживаем всю силу и всю глубину символической «репрезентации»: символ тут, так сказать, подгоняет действительность, указывает ей путь и прокладывает для нее дорогу. Он не просто представляет ее как сущую и ставшую, но является моментом и мотивом самого становления. В этой форме символического созерцания впервые проступает специфическое отличие духовно-исторической воли от простой

144

«воли к жизни», витальной силы влечений. При всем своем порыве вперед, влечение все же постоянно направляется и определяется прошлым. Руководящие им силы лежат позади, а не впереди влечения — они проистекают из чувственного впечатления и непосредственной чувственной потребности. Воля, напротив, разрывает эту привязанность. Она устремляется в будущее и лишь возможное, представив их посредством чисто символического акта. Каждая фаза действия постоянно сверяется с идеальным наброском, предвещающим действие в целом и обеспечивающим ему единство и согласованность. Чем больше сила такого предвидения и прозрения, тем богаче динамика и тем чище духовная форма самого действия. Его значение уже не сводится к его результату, но заключается в самом процессе деятельности и формирования, являющемся условием новой направленности миропонимания.

Вновь подтверждается то, что историческая действительность существует для нас и удерживается в характерной для нее форме благодаря особому рода «зрению». В формировании времени мы обнаруживаем аналог тем определениям, которые мы получили по ходу анализа сознания пространства. Подобно тому как там мы отличали «пространство действия» от «пространства символа», во временной сфере нами проводится аналогичное различие. Любое происходящее во времени действие как-то артикулировано; оно соотносится с последовательностью и порядком следования — без них оно не могло бы сохраняться как единое и связанное целое. Но между упорядоченной последовательностью событий и чистым *созерцанием* самого времени и отдельных его отношений все же пролегает большая дистанция. Уже жизнь животных протекает в сложнейших тончайшим образом артикулированных действиях. Живой организм может сохраняться в рамках окружающей его среды только за счет правильного «ответа» на приходящие из нее стимулы. Такой ответ всегда включает в себя определенную последовательность, временную связь отдельных моментов действия. То, что мы обычно называем «животным инстинктом», в конечном счете восходит к тому, что ситуации, в которые попадает животное, всякий раз вызывают серии действий, где каждое из звеньев цепи надделено определенной направленностью. Но единство направленности, проявляющееся при совершении действия, не дано животному, не «репрезентируется» в его сознании. Для взаимной увязки стадий и фаз животному не требуется «субъективное» их «уловление» и постижение со стороны «Я». Скорее, животное само уловлено такой последовательностью действий. Оно не способно произвольно ее нарушить, прервать эту последовательность за счет представления себе отдельных ее моментов. Не более для него возможно и необходимо предвидение будущего, его антиципация посредством *образа* или идеального *проекта*. Только у человека появляется новая форма *деяния*, коренящаяся в новой форме временного *видения*. Он различает, избирает, направляет, и само это «направление» включает продление самого себя в будущее. То, что ранее было жесткой *целью* реакций, теперь образует текучий и

подвижный *ряд*, центрированный на самом себе, где каждое звено определяется отнесенностью к целому. Эта способность «предвидеть и глядеть назад» составляет подлинную сущность и основную функцию человеческого «разума»<sup>99</sup>. В одном и том же акте эта способность и «дискурсивна», и «ин-  
145

туитивна»: она должна отличать друг от друга отдельные временные стадии и четко их артикулировать, чтобы затем вновь соединить их в одном синопсисе. Только такие временные дифференциация и интеграция придают действию его духовную чеканку, обеспечивающую как свободное движение, так и постоянную направленность этого движения к единству цели.

Из этого следует, что мы не должны рассеивать единство временного сознания таким образом, что то одно, то другое базисное его определение изолируется и наделяется особой и исключительной ценностью. Как только одна из временных фаз обособляется от других и одновременно превращается в норму для других, мы получаем уже не целостный духовный образ времени, но частную перспективу, будь она даже безусловно значимой. Мы уже видели, как подобные различия перспектив временного «видения» обнаруживаются в формировании мифологической картины мира. В зависимости от того, делается ли ударение (мыслью и чувством) на прошлом, настоящем или будущем, возникают расходящиеся мифологически-религиозные созерцания и толкования мирового процесса<sup>100</sup>. Но то же самое различие сохраняется в сфере чисто понятийного, «метафизического» толкования. Есть формы метафизики, принадлежащие совершенно определенному типу созерцания времени, — можно сказать, им плененные формы. Если Парменид и Спиноза воплощают чистый тип «настоящего» в метафизическом мышлении, то метафизика Фихте целиком определяется взглядом в будущее. Но такая односторонняя ориентация творит насилие над *феноменом* времени, она расчленяет его и тем самым ведет его к гибели. Ни один мыслитель не выступал против этого расчленения и уничтожения столь энергично, как Бергсон; можно даже сказать, что структура и развитие его учения от «Essai sur les données immédiates de la conscience» до «Evolution créatrice» становятся понятными только с учетом этого момента. Заслугой метафизики Бергсона остается то, что он перевернул отношение зависимости, содержащееся в прежней онтологии между сферами бытия и времени. Образ времени формируется здесь не по модели догматически закрепленного понятия бытия, но действительность и метафизическая истина определяются согласно чистой интуиции времени.

Но отвечает ли этому столь четко выдвинутому требованию учение самого Бергсона? Придерживается ли оно исключительно созерцания первичной данности времени, «чистой длительности», или же к его описанию примешиваются некие «предпосылки», «пред-данности» и «предрассудки»? Чтобы выяснить это, нам нужно вернуться к бергсоновской теории *памяти*. Материя и память представляют собой два краеугольных камня и два противоположных полюса метафизики Бергсона. Подобно тому как старая метафизика проводила строгую разделительную линию между протяженной и мыслящей субстанциями, между телом и душой, в системе Бергсона память отделяется от материи. Одна из них никоим образом не сводится к другой — например, попытки определить память как «функцию органической материи» приводят к противоречиям. Попытки такого рода, по Бергсону, вообще предпринимаются лишь до тех пор, пока не были проведены четкие различия между двумя основными формами того, что обычно называют «памятью». Существует чисто ма-

146

териальная память, состоящая из серии заученных движений, т.е. имеющая форму привычки. Но от такого рода памяти движений с ее механизмами и автоматизмами принципиально отличается подлинная духовная память. С нею мы оказываемся уже не в царстве необходимости, но в царстве свободы; не среди вещей с их принудительностью, но в центре «Я», чистого самосознания. Истинным «Я» будет тогда не действующее и выходящее вовне, но то «Я», которое способно чистым воспоминанием идти во времени и обнаруживать себя в его глубинах.

Такое углубление во время открывается нам только тогда, когда на место действия становится чистое созерцание, когда наше настоящее пронизано прошлым и оба они переживаются в непосредственном единстве. Но подобная направленность видения постоянно тормозится и отвлекается другой направленностью взгляда, ориентированной на действие и на достигаемую посредством этого действия цель. Тогда наша прошлая жизнь уже не сохраняется в форме чистых *образов* воспоминания, но всякое восприятие значимо ровно настолько, насколько оно содержит в себе зародыш начинающейся деятельности. Тем самым формируется опыт совершенно иного рода. В теле размещается и как бы откладывается ряд функциональных механизмов с многочисленными и многообразными реакциями на внешние стимулы, с готовыми ответами на все растущее число возможных вопросов внешнего мира. Сумму таких закрепленных практикой механизмов можно называть своего рода памятью, но она уже не представляет наше прошлое, она его только проигрывает, не сохраняя образов, но продлевая прежние полезные воздействия вплоть до настоящего момента<sup>101</sup>. Однако подлинно духовным значением, по Бергсону, наделена только память-воспоминание, т.е. обращенная в прошлое образная память, тогда как моторная память не обладает никакой познавательной ценностью. Ее ценность сводится к полезности — она служит целям сохранения жизни, но достигается оно за счет отказа от видения подлинного фундамента жизни, ценой утраты «жизненного знания». Единжды вступив в царство деятельности и полезности, мы оставляем чистое созерцание. Интуиция чистой длительности замещается другой картиной — образом пространства и тел в пространстве. «Вещи» расставляются по своим местам в пространстве и рассматриваются как неподвижные и

разграниченные единицы. Лишь при наличии последних наше действие получает те центры, на которые оно может быть направлено. Каждый шаг к «действительности» такого рода, состоящей из возможных центров действия, все дальше уводит нас от подлинной реальности, от глубин изначальной формы и первичной жизни «Я». Если мы хотим вернуться к этой жизни, то нам следует решительно освободиться от господства восприятия, ибо именно оно толкает нас вперед, тогда как нам нужно вернуться в прошлое. Поэтому ощущение и воспоминание никогда не идут тем же самым путем. Первое все сильнее подчиняет нас принудительности действия, в то время как второе нас от него освобождает; первое помещает нас в мир «предметов», а второе дает нам видение сущности «Я» до объективации и независимо от оков пространственно-предметного схематизма.

Системы, подобные бергсоновской, т.е. представляющие собой развитие единого и замкнутого в себе базисного созерцания, притязают на

147

то, что их нельзя рассматривать и судить извне — мерить их нужно в согласии с их собственной мерой. Поэтому мы ограничимся только одним вопросом: верна ли эта система своим собственным задачам и нормам, уловлен ли в ней феномен времени в его целостности чистой интуицией, описан ли он как целое? Здесь нас сразу охватывают сомнения: триада временных стадий (прошлого, настоящего и будущего) дана нам в созерцании времени как их непосредственное единство, не знающее различий в *оценке* отдельных стадий. Ни одна из них не обособляется от других, ни одна из них не обозначается как «подлинная», истинная и первоначальная, но все три необходимо и сразу содержатся в самом «смысле» времени. Как говорил Августин, нам даны не три времени, но одно лишь настоящее, которое, однако, есть настоящее прошлого, настоящее настоящего, настоящее будущего (*praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris*). Поэтому и «Я» в созерцании самого себя не распадается на три совершенно различных направления сознания времени, не захватывается одним из них, полагаемым его исключительным или предпочтительным обиталищем. Если видеть во времени не субстанциальное, а функциональное единство, т.е. функцию представления, включающую в себя тройкую смысловую направленность, то мы не можем выделить из этой целостности один из ее моментов, не разрушая при этом целое. Но именно такое выделение характерно для метафизики Бергсона. Изначальным он считает только прошлое, тогда как сознание будущего уже покидает для него рамки чистого созерцания времени. Оставив созерцание прошлого, действуя, стремясь к будущему и пытаясь его сформировать, мы тут же затемняем и затуманиваем образ чистой длительности и получаем вместо него фигуры иного рода и происхождения. Перед нами оказывается не истинно изначальная временность, но абстрактная схема однородного пространства. «Чтобы пробудить прошлое в образной форме, необходимо абстрагироваться от настоящей деятельности, нужно уметь ценить бесполезное и научиться мечтать. Вероятно, только человек способен на усилие такого рода. Но уже тогда прошлое, к которому мы этим путем поднимаемся, постоянно от нас ускользает, словно возвращающаяся назад память вступает в противоречие с другой, более естественной памятью, влекущей нас к действию и жизни своим непрерывным движением вперед»<sup>102</sup>.

Здесь, вопреки всему подчеркиванию Бергсоном «жизненного порыва» (*élan vital*), его учение приходит к своеобразному романтическому квиетизму. Философски просветленный взгляд в прошлое делается последним основанием «Я» и ведет к глубинам спекулятивного познания. Будущему в такой идеализации отказано, ибо оно обладает только «прагматической», но никак не теоретической ценностью. Но разве будущее всегда дано нам только в качестве цели прямого, в узком смысле слова практического, *действия*? Не должно ли само действие, будучи поистине свободным, иметь своим основанием чисто духовное «прозрение», содержать в себе идеальные моменты и мотивы? Платон раскрыл смысл и содержание «идеи» не только в знании и в чистом познании; ничуть не меньше он находил их в любом формирующем действии, а именно, и в нравственной, и в созидательной, демиургической деятельности. Ремесленник, изготовляющий с помощью своего искусства какое-то устрой-

148

ство, действует не по одной привычке, не за счет одной лишь «рутины» своего ремесла. Его работу направляет и указывает ей путь изначальная форма духовного *видения*. Столяр, изготавливающий челнок, не подражает уже имеющейся *вещи*, т.е. наличной чувственной модели, но он видит форму и цель, «эйдос» челнока<sup>103</sup>. Не иначе поступает у Платона и божественный демиург. Его творчество опосредовано формой его созерцания, оно направляется идеей блага как изначальным образцом. Эта идеальность деяния игнорируется и оспаривается Бергсоном. Для него всякое деяние базируется исключительно на чувственной потребности и распадается на некие моторные механизмы и автоматизмы. Тем самым уведывая нас в прошлое чистая интуиция жестко противопоставляется любой указывающей на будущее и к нему устремляющейся «интенции». Однако чисто феноменальный анализ сознания времени не дает повода для подобной оценки. Он не дает нам резкой ценностной оппозиции между воспоминанием и ожиданием; скорее, он показывает, что в них обоих присутствует одна и та же характерная способность духа. Способность к образному представлению будущего не уступает способности превращать прошлое в образы и в них *обновлять дух*. В обоих случаях мы имеем дело с одной и той же изначальной функцией «представления», «репрезентации». Самопознание духа достигается и укрепляется только этим двойным путем, когда его чистое настоящее и хранит его историю, и творчески провидит его будущее. Бергсон говорит о развитии как о «творческой эволюции», но его понимание творчества, по существу, опирается на

видение природы, а не духа, ориентируется на *биологическое*, а не на *историческое* время. Во времени истории невозможно провести резкую разделительную линию между функциями воспоминания и действия, а именно она является решающей и определяющей для всей метафизики Бергсона. Эти функции непрерывно проникают друг в друга: действие определяется и направляется историческим сознанием, взглядом в прошлое, но и истинное историческое воспоминание произрастает из тех сил, что устремлены в будущее и помогают его формированию. Только по мере «становления» самого духа, вместе с его открытостью будущему, он способен составить себе образ прошлого. Форма этого отображения, этой «рефлексии», неотделима от его стремления и воления<sup>104</sup>. Собственная «история» «Я» преобразуется и претерпевает прогрессирующую интенсификацию и сублимацию вместе с достижением более свободной, смело устремляющейся в будущее ориентации. С точки зрения исторической жизни и исторического сознания направленности в прошлое и в будущее могут рассматриваться не как элементы реальной оппозиции, но лишь как моменты идеальной корреляции. Если же у Бергсона тем не менее господствует их противопоставление, то происходит это в основном потому, что он впадает в те иллюзии, которые он ранее сам разоблачал. К анализу времени и различных его стадий у Бергсона незаметно примешиваются *пространственное* созерцание и пространственная схема. В пространстве нам приходится (если мы вообще хотим проследить какое бы то ни было движение) избирать одно из его направлений. Мы должны смотреть вперед *или* назад, направо *или* налево, вверх *или* вниз. Но при взгляде на временное направление нет такого неизменного «или». Скорее, мы имеем здесь множество, чьи элементы проника-

149

ют друг в друга при всех своих различиях. Здесь господствует, как заметил сам Бергсон, «une multiplicité de fusion ou de pénétration mutuelle». Оба луча зрения — от настоящего в прошлое и от настоящего в будущее — даны нам только вместе, в их «наложении» друг на друга, в едином конкретном созерцании времени. Такое «наложение» никогда не следует понимать по аналогии с пространственными отношениями совпадения или конгруэнтности. Всякий раз речь здесь идет, скорее, о противоположности мотивов, находящейся в то же время в непрестанном «согласии». Борьба противоположных мотивов не может и не должна закончиться победой одного и поражением другого. Ведь оба эти момента предназначены для взаимодействия, а из этой противоположности рождается живая ткань времени и исторического сознания. В этом смысле историк, говоря словами Фридриха Шлегеля, является «пророком, оглядывающимся назад». Подлинная интуиция времени не достигается одним лишь воспоминанием, но является одновременно познанием и действием. Ведь прогресс, в котором жизнь, понятая духовно, а не только биологически, формируется и сама себя постигает, должен представлять собой единство; такое постижение достигается не с помощью внешней подгонки жизни к уже готовым формам, но сами эти формы следует постичь из акта деятельного полагания и образования.

150

## Глава 5. Символическое запечатление

Проведенные нами выше исследования показали, что построение мира восприятия происходит по мере того, как отдельные явленные сознанию содержания наполняются все более многообразными и богатыми смысловыми функциями. Чем дальше идет этот процесс, тем шире становится сфера, охватываемая и обозреваемая сознанием в один момент времени. Каждый его элемент теперь насыщен такими функциями. Он входит в многочисленные смысловые соединения, систематически связываемые друг с другом и в силу этой связи конституирующие то целое, которое мы называем миром нашего «опыта». Какой бы комплекс мы ни извлекали из целостности этого «опыта» — совмещение феноменов в пространстве или их последовательность во времени, порядок свойств вещей или порядок причин и следствий, — в любом таком порядке мы находим некую «стыковку», общий формальный характер. Эти порядки так организованы, что от каждого их момента возможен переход к целому, поскольку в каждый момент возможно представление организации всего целого. Благодаря взаимному проникновению этих репрезентативных функций сознание получает способность «произносить явления по буквам, чтобы читать их как части опыта». Любой отдельный феномен теперь — буква, улавливаемая не ради нее самой и рассматриваемая не в связи с набором ее собственных чувственно данных составляющих или в связи со всей их совокупностью, но взгляд идет сквозь них к значению слова, к которому принадлежит буква, к смыслу предложения, в которое входит слово. Содержание теперь не просто находится «в» сознании, заполняя его своим наличным бытием, но оно *говорит* сознанию и что-то ему «сообщает». Все существование этого содержания как бы преобразуется в чистую форму — оно служит лишь для того, чтобы передать определенное значение и соединить его с другими в значимую структуру, в смысловой комплекс.

Даже *сенсуалистическая психология* с ее тенденцией извлекать элементы сознания из смысловых связей и рассматривать элементы «в себе» не могла целиком игнорировать различие между тем, чем является единичная чувственная перцепция как таковая, и той функцией, какую она выполняет в систематическом строении единства сознания. Но эта психология затушевывает эти различия, пытаясь свести саму функцию к тому или иному роду существования. Она ставит вопрос так: как могло бы отдельное «впечатление» *передавать* какое бы то ни было значение, если бы в нем уже не было «заложено» само это значение? «Заложено» оно может быть только в том случае, если значение является составной частью впечатления и в

нем содержится. Заостренный психологическим анализом взгляд должен обнаружить эту составную часть и ее изолировать. Тем самым сенсуализм не отвергает и не отрицает момент значения в единичном восприятии, но, оставаясь верным своей основной установке, он пытается составить этот момент из единичных чувственных фактов и «объяснить» его посредством их соединения. Духовная «форма» постига-

151

ется за счет того, что она сводится к чувственному материалу; для получения этой формы (или хотя бы ее образа) достаточно соединения и эмпирического прорастания друг в друга чувственных впечатлений. В таком виде образ остается, конечно, одной лишь фикцией: он не обладает ни формой, ни истиной, но истина и действительность принадлежат только субстанциальным элементам, из которых составляется своего рода мозаика. Однако это воззрение, полученное психологической критикой, никак не влияет на нашу реальную психическую жизнь. Пусть этот образ признается фикцией и, так сказать, разоблачается с точки зрения теории познания; уже как видимость он обладает действительностью, т.е. возникает он по определенным и необходимым законам «способности воображения». Принудительный и единообразный механизм сознания производит эту видимость из чувственных переживаний и их ассоциативных связей. Пусть этот образ существует не по присущему ему логическому праву, пусть он не обладает специфическим смысловым содержанием, отличным от простых ощущений, — ему все же придается практическая, биологически значимая роль. Именно она определяет его характер. То, что мы ранее называли «символической ценностью» восприятия, с сенсуалистической точки зрения обладает только экономической ценностью. Сознание не может в один миг с равной интенсивностью и остротой, с одинаковой конкретностью и индивидуальностью уловить все заполняющие его чувственные впечатления. Оно создает схемы и обобщенные образы, включающие в себя множество единичных содержаний, утрачивающих свои отличия. Но такие схемы оказываются простыми сокращениями, компендиумами сгущенных впечатлений. Там, где требуется острота и точность видения, приходится избавляться от подобных сокращений: на место символических ценностей опять ставятся «настоящие» ценности, т.е. ценности актуальных ощущений. Поэтому символические мышление и восприятие, по существу, негативны, как акты, в которых по необходимости опускается часть их содержания. Сознание, обладающее способностью и силой жить самими этими частными содержаниями, входит во все единичное и непосредственно его улавливать, не нуждалось бы в символических образованиях: оно было бы исключительно «презентативным» вместо того, чтобы в целом или в отдельных своих элементах что-либо «репрезентировать».

До тех пор пока остается в силе такой взгляд, отсутствуют даже первые предпосылки для любой настоящей феноменологии восприятия. Принципиально суживая область «данного» до чувственных данных, сенсуализм и позитивизм оставались «слепыми» не только к символам, но и к восприятиям, поскольку ими исключается именно тот наиболее характерный фактор, благодаря которому восприятие поднимается над простым «ощущением». Преобразование и основательная методическая корректировка этого подхода шли с двух различных сторон, за счет чего впервые появился базис для более глубокого теоретико-познавательного и феноменологического понимания восприятия. Ему предшествовала «Критика чистого разума», сделавшая понятие «трансцендентальной апперцепции» условием возможности восприятия. Первое, что нам дано, говорилось в «Критике...», это — явление, которое, будучи связанным с сознанием, представляет собой восприятие: без отнесенности к хотя бы

152

возможному сознанию явление никогда не стало бы для нас предметом познания. «Но так как всякое явление содержит в себе нечто многообразное, стало быть, различные восприятия встречаются в душе рассеянно и разрозненно, то необходимо соединение их, которого нет у них в самом чувстве»<sup>105</sup>. Кант показывает главную ошибку сенсуализма, считающего, что чувства не только приносят нам впечатления, но также соединяют их и передают образы предметов, хотя для этого, помимо восприимчивости впечатлений, требуется еще нечто, а именно, функция их синтеза<sup>106</sup>. Теоретико-познавательное и феноменологически «образы» и «впечатления» принадлежат не к одному классу, причем первые не выводятся из вторых: каждый настоящий образ включает в себя спонтанность связывания, правило, обуславливающее его образование. Совокупность возможных правил, на которые опираются построение и артикуляция мира восприятия, обозначаются в «Критике чистого разума» как «рассудок» — трансцендентное выражение того фундаментального феномена, что всякое восприятие, как осознаваемое восприятие, всегда и по необходимости должно быть *оформленным* восприятием. Невозможно было бы помыслить восприятие «принадлежащим» «Я» или объективно отнесенным к «нечто», к какому-либо воспринятому *предмету*, если оба эти отношения не подчинялись бы всеобщим и необходимым законам. Только эти законы придают восприятию как «субъективное», так и «объективное» значение, освобождающее восприятие от его *единичности* и дающее ему место в *целостности* сознания и предметного опыта. Поэтому понятие чистого рассудка, выражающее именно подведение единичного к общему, не добавляется к восприятию задним числом, но конституирует само восприятие. Последнее имеет место только там, где оно оформлено. Анализ, с помощью которого сенсуалистическая психология приходит к определению элементов сознания, предполагает *структурированность* сознания, а тем самым и синтез: «В самом деле, там, где рассудок ничего раньше не связал, ему нечего и разлагать, так как только благодаря рассудку нечто дается способности представления как связанное»<sup>107</sup>. Аналитическое единство апперцепции, анализ целостного восприятия, его разложение на отдельные элементы всегда возможны только при условии наличия некоего

синтетического единства апперцепции. Восприятие становится *определенным* восприятием, выражением «Я», а «явленность» какого-нибудь объекта — предметом опыта, только в том случае, если восприятие входит в *смысловое единство*, выражаемое какой-то категорией.

Правда, здесь сохраняются затруднения и двусмысленности, не до конца проясненные и устраненные самой «Критикой чистого разума». Новые по сути мысли еще не нашли здесь адекватного выражения, поскольку там, где Кант самым решительным образом выступает против методических предпосылок прежней психологии, он тем не менее продолжает говорить именно ее *языком*. Новое «трансцендентальное» видение, к которому он стремился и которое пытался обосновать, выговаривалось в понятиях психологии *способностей* XVIII в. Поэтому может показаться, что «восприимчивость» и «спонтанность», «чувственность» и «рассудок» мыслятся здесь по-прежнему как душевные «силы», где каждая из них сама по себе составляет психическую реальность, а опыт есть «продукт» их *реального* взаимодействия и взаимопроникновения. Это оче-

153

видным образом отрицает сам *смысл* «трансцендентального». Разве Кант не определил его так, что трансцендентальная постановка вопроса имеет дело «не столько с предметами, сколько с нашим способом познания предметов вообще», настолько оно априори возможно? Разве он не подчеркивал раз за разом, что речь у него идет не об объяснении *возникновения* опыта, но об анализе его чистого содержания? Но все эти разъяснения не воспрепятствовали тому, что кантовскую аналитику рассудка стали интерпретировать так, словно речь в ней идет только о новой разновидности психологической «мануфактуры полагания» формы мышления. Будь такая интерпретация правомерна, кантовская постановка вопроса не слишком отличалась бы от сенсуализма — за исключением того, что он меняет соотношение сил в рамках сознания и прибавляет к душевным способностям еще одну. Как бы мы ни оценивали такое изменение и прибавление, *методически* кантовская дедукция в этом случае остается на том же уровне, что и сенсуалистические объяснения. Ведь тогда она представляет собой просто новую попытку прояснить и решить проблемы *значения* путем превращения их в проблемы *действительности*, сводя значения к реальным событиям и каузальным «силам». Объективная *значимость* чистых понятий рассудка, которой в первую очередь занимался Кант, стремясь уловить ее в «условиях их возможности», обосновывалась бы тогда тем, что эта значимость проистекала бы из самодостаточного «трансцендентального субъекта», как ее «автора». Но тем самым критико-феноменологическая проблема замещалась бы онтической — на место *функционального* рассмотрения становилось бы *субстанциальное*. «Рассудок» был бы подобен какому-то волшебнику или некроманту, одушевляющему «мертвые» ощущения, пробуждающему их для жизни сознания. Однако здесь следует задать вопрос: зачем нужен этот таинственный процесс, для чего эта рассудочная магия, если мы признали, что эти предположительно «мертвые» ощущения сами не составляют никакой реальности, но суть искусственные продукты психологического мышления? Как из лишнего значения *существования* происходит нечто *значимое*, как из «сырого материала» ощущения — чего-то принципиально чуждого значению, — проистекает смысл, если мы признали, что само это отсутствие смысла является всего лишь фикцией? Если верно то, что подчеркивалось Кантом («без отношения к сознанию, по крайней мере возможному, явление никогда не могло сделаться для нас предметом познания и, следовательно, было бы для нас ничем, а так как явление само по себе не имеет объективной реальности и существует только в познании, то оно вообще было бы ничем»<sup>108</sup>), то по какому праву мы, оставаясь на почве критической философии, исследуем появление из «ничто» какого-то «нечто», изучаем, как это «ничто» входит в формы сознания, хотя оно существует только «в» этих формах и не существует «до» них?

К сходному подходу и к аналогичной методической постановке вопроса ведет нас другое направление философской мысли, чей исторический исходный пункт отличается от кантианства и даже кажется ему противоположным. Современная феноменология примыкает не столько к Канту, сколько к Brentano с его определениями сознания. Brentano в работе «Психология с эмпирической точки зрения» обнаруживает отличительную особенность сознания, «психического» вообще, в его «интен-

154

циональном» характере. Содержание является «психическим», если оно включает в себя направленность, определенное «мнение». «Любой психический феномен характеризуется тем, что схоласты Средних веков называли интенциональным (или ментальным) внутренним наличием предмета. Мы станем называть это (пусть не без употребления многозначных понятий) отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым не следует понимать реальность), или имманентной предметностью... Это интенциональное существование характерно исключительно для психических феноменов... Тем самым мы можем определить психические феномены как интенционально содержащие в себе предмет»<sup>109</sup>. Здесь также всячески подчеркивается, что психическое не есть некая изолированная «данность», лишь затем вступающая в отношения, но отношение входит уже в чистую сущность психического. Оно имеется лишь там, где психическое выходит за свои пределы, движется к другому. Правда, при таком выражении этого факта сохраняется неясность, поскольку Brentano, указывая на базисную *направленность* отношения, говорит об *экзистенциальном* отличии — реальное существование вещи отличается от ее интенционального или ментального внутреннего существования. Вновь возникает видимость того, что функция «мнения» объясняется и проясняется *субстанциальным* наличным бытием; словно представление «направлено» на предмет лишь потому, что он в той или иной форме «заложен» в представлении, так как предмет «вошел» в

представление и в нем «содержится». Но тем самым вновь затушевывается все то своеобразие «интенционального», которое так здесь подчеркивалось. Полную ясность эти основополагающие мысли Brentano получили при дальнейшем их развитии в «Логических исследованиях» и «Идеях к чистой феноменологии» Гуссерля. Когда Гуссерль говорит о наделяющих значением или смыслополагающих актах, благодаря которым сознанию представляется предмет, то он не оставляет никаких сомнений в том, что отношение представляющего к представляемому не прояснить с помощью каких бы то ни было аналогий, взятых из мира вещей. Теперь уже и речи быть не может о «мифологии деятельностей», видящей реального психического субъекта в актах деятельности. Точно так же отношение акта к его объекту отчетливо понимается таким образом, что уже невозможно говорить о *внутреннем бытии* или *внутреннем пребывании*. Гуссерлем проводится резкое разграничение того, что содержится в акте как его реальная часть, и того, что он идеально «делает представленным» (как цель его интенциональности). Как подчеркивает Гуссерль, там, где не осуществляется такое разграничение или где оно не проводится строго, мы неизбежно впадаем в порочный круг: если представление может относиться к предмету лишь за счет того, что оно таит в себе его фрагмент, его eidolon как реальный компонент, то мы обречены вновь и вновь повторять эту интерполяцию.

«Отображение как реальный фрагмент психологически-реального восприятия было бы опять-таки чем-то реальным, функционирующим как образ другого реального. Но оно могло бы так функционировать лишь благодаря сознанию отображения, в котором нечто появляется вместе с первой интенциональностью и осознанно служит "образом-объектом" для другого, а для этого в первой интенции уже должна была бы содер-

155

жаться вторая. Но не менее очевидно то, что каждый из этих модусов сознания уже предполагает различие имманентного и действительного объекта, а потому заключает в себе ту самую проблему, что должна была решаться с помощью этой конструкции»<sup>110</sup>.

К антиномиям такого рода мы приходим тогда и только тогда, когда мы забываем, что фундаментальное отношение «репрезентации» или «интенции» есть условие *возможности* всякого познания предмета, что в его описание не должно входить то, что только становится возможным благодаря этому отношению, — то, что принадлежит миру вещей как его реальная часть или реальное в нем событие. Теперь граница с сенсуализмом проводится строже. Гуссерль даже считал свидетельством отсталости дескриптивного анализа то, что он упускал из внимания специфику «смыслополагающих актов», считая эти акты всегда и с необходимостью сводящимися к пробуждению неких *образов фантазии*<sup>111</sup>. Чтобы выявить и терминологически уловить это отношение, Гуссерль различает в потоке феноменологического бытия «вещественный» и «ноэтический» слои. К последнему относятся все чисто функциональные проблемы, т.е. подлинные проблемы сознания и смысла. Ведь «иметь смысл» или «обозначать» нечто суть фундаментальные характеристики всякого сознания, являющегося не переживанием вообще, но осмысленным, «ноэтическим» переживанием<sup>112</sup>. «Сознание есть именно сознание "о" чем-то, к его сущности относится то, что оно скрывает в себе "смысл", так сказать, квинтэссенцию "души", "духа", "разума". Сознание не есть титул для "психического комплекса", для слитых друг с другом "содержаний", "пучков" или потоков "ощущений", которые, будучи бессмысленными сами по себе, в любом своем количестве не могут придавать "смысл" чему бы то ни было... Сознание *toto coelo* отлично от того, что хотел бы в нем видеть сенсуализм — некое бессмысленное, иррациональное (хоть и доступное рационализации) вещество»<sup>113</sup>.

Таким образом, к поставленной нами проблеме ведут оба эти направления мысли, отталкивающиеся от понятий «синтеза» и «интенции». Но сомнения сохраняются: если мы столь радикально, как это делает Гуссерль, отождествляем сферу сознания со сферой «смысла», то можем ли мы сохранять в рамках самого сознания абсолютную противоположность материи и формы? Остаются ли здесь два «слоя», один из которых мы можем обозначить как чисто материальный? Когда речь идет об одушевляющих актах, оживляющих материал ощущений, наполняющих ощущения каким-то смыслом, то не имеем ли мы дело с остатками дуализма, противостояния «психического» и «физического», «тела» и «души»? Не видятся ли они здесь субстанциально различными, вместо того чтобы рассматриваться в корреляции? Необходимость такой корреляции была нам ясна уже при анализе чистого *феномена экспрессивности*<sup>114</sup>, и с каждым шагом на пути к *проблеме представления* эта необходимость становилась все более очевидной. Но она принципиально исключает выделение и противопоставление «существования» и «сознания», «материи» и «формы» как двух различных слоев. Гуссерль разлагает целостность переживания на две половинки — на «первичные содержания», еще не имеющие в себе никакого «смысла», и переживания (или их моменты), обосновываемые спецификой интенциональности.

156

*Над* «чувственными» переживаниями, над данными ощущений, вроде цвета, осязания, тона и т.п., возвышается одушевляющий и смыслополагающий слой, «тот слой, посредством которого из чувственного, *β самом себе не интенционального*, проистекает конкретное интенциональное переживание»<sup>115</sup>.

Но здесь нам вновь следует задать вопрос: принадлежит ли подобное «проистекание» к тому, что относится к феноменологически демонстрируемому? Может ли феноменология, по необходимости

остающаяся в сфере смысла и интенциональности, хотя бы обозначать нечто чуждое смыслу? Можно ли раз за разом говорить об «удивительных двойственности и единстве чувственной формы интенциональной формы»? По какому праву говорится о «бесформенности материала» и «нематериальной форме»? Такое разграничение может быть неизбежным орудием нашего *анализа* сознания. Однако следует ли нам переносить это аналитическое разделение, *distinctio rationis*, в феномены, в чистые «данности» самого сознания? Можем ли мы говорить об одном и том же материале, что он *входит* в разные формы, если нам известна лишь конкретная целостность феномена сознания, если мы, говоря по-аристотелевски, знаем только *σύνολο* из материи и формы? С феноменологической точки зрения не существует ни «материи в себе», ни «формы в себе»; имеются только целостные переживания, которые можно сравнивать, определять и расчленять в перспективе материи и формы. Например, мы можем сказать, что «та же самая» мелодия дана нам то в непосредственном восприятии, то в воспоминании. Но это не означает того, что оба переживания — восприятия и воспоминания — совпадают в каком-то субстанциальном компоненте. Скорее, они соподчиняются и функционально соотносятся друг с другом. Речь здесь идет не о возвращении того же самого чувственного материала в различных формах, но о том, что определенные целостности переживания, сохраняя свои количественные и качественные различия, тем не менее направлены на то же самое, *представляя* его как один и тот же «предмет». Тем самым нами достигается релятивизация, проистекающая, как мы уже видели, из самого понятия репрезентации. Ведь ни одно содержание сознания не является только «презентирующим» или только «репрезентирующим», но каждое актуальное переживание содержит в себе оба момента в их непрерывном единстве. Все данное в настоящем функционирует как актуализация в представлении, а всякое представление связывается с сознанием настоящего. Не одна «форма», ноэтический момент, но эта взаимосвязь составляет фундамент любого одушевления и одухотворения.

Поводом и оправданием для постоянно возобновляемого абстрактного разделения «гилетического» и «ноэтического» моментов кажется то обстоятельство, что оба эти момента, даже не будучи делимыми в абсолютном смысле, в значительной мере могут быть представлены как *независимые переменные* в отношении друг к другу. «Материя» всегда должна получать *какую-то* форму; однако материя не привязана к какому-либо единичному способу смыслополагания, но может переходить от одного способа к другому. Яснее всего это видно по тем случаям, когда при таком переходе меняется *модальность* смысла. Возьмем, например, переживание в зрительной области, никогда не сводимое к простым «данным

157

ощущения», вроде таких зрительных качеств, как свет или цвет. Зримое всегда предполагает форму «зрения» и без него немислимо; как «чувственное» переживание зримое нами уже всегда является носителем смысла и в какой-то мере ему служит. Но именно здесь оно способно выполнять совершенно различные функции и в силу этого представлять совершенно различные смысловые миры. Мы можем рассматривать зрительный образ, скажем, простую линию, в его чисто выразительном смысле. Вглядываясь в рисунок и выстраивая его для себя, мы прочитываем в нем особый физиогномический «характер». В чисто пространственной определенности запечатлено своеобразное «настроение»: идущие вверх и вниз линии улавливают внутреннюю подвижность, динамику подъема и спада, одушевленные бытие и жизнь. При этом мы не переносим — субъективно и произвольно — собственные внутренние состояния на пространственные формы; они сами передают нам одушевленную целостность как самостоятельное проявление жизни. Постепенное и спокойное шествие или неожиданный разрыв, закругленность или скачкообразность, твердость или мягкость — все эти черты одушевленной целостности проступают сами по себе как присущие самому бытию, самой «природе» этой целостности. Но все это отступает, уничтожается и стирается, как только мы берем линию в другом смысле, понимая ее как математическое образование, как геометрическую *фигуру*. Тогда она выступает как схема, как средство представления универсальной геометрической *закономерности*. То, что не служит представлению этой закономерности, что дано в фигуре как индивидуальный момент, одним махом лишается всякого значения и исчезает из поля зрения. Не только цвета и светотени, но также абсолютная величина рисунка утрачивают свое значение, поскольку они иррелевантны для фигуры как геометрического образования. Геометрическое ее значение зависит не от величины как таковой, но от ее отношений и пропорций. Там, где ранее подъемы и падения волнистой линии передавали внутреннюю настроенность, теперь мы видим графическое представление тригонометрической функции — перед нами кривая, все содержание которой сводится к аналитической *формуле*. Пространственный образ тут служит только парадигмой для этой формулы; он является внешней оболочкой для незримой математической мысли. Через образ представляется более обширная закономерность, действительная для любого пространства. Каждая единичная геометрическая структура посредством этой закономерности соединяется с totalidadю других возможных пространственных образований. Формула принадлежит *системе*, совокупности «истин» и «суждений», «причин» и «следствий», причем эта система обозначает универсальную смысловую форму, посредством которой становится возможной, конституируется и делается «понятной» любая частная геометрическая фигура.

Совсем иная область открывается нашему зрению, когда мы видим в линии мифологический *символ* или эстетический *орнамент*. Мифологический символ уже включает в себя фундаментальную для мифологии оппозицию «священного» и «профанного». Линия проводится с тем, чтобы разграничить две эти области, чтобы предупредить и утратить, чтобы воспретить непосвященному приближение или прикосновение к священному. Поэтому здесь мы сталкиваемся не просто со знаком, с при-

158

метой, с чьей помощью *узнается* священное, но символ обладает внутренне ему присущей магически-принудительной и магически-отталкивающей силой. Такой принудительности не знает эстетический мир. Рассматриваемый как орнамент рисунок не принадлежит ни сфере «значения» в логически-понятийном смысле, ни сфере маико-мифологического толкования и предупреждения. Его смысл пребывает в нем самом и открывается только чисто художественному видению, эстетическому «созерцанию». Переживание пространственной формы совершается здесь только в силу принадлежности этого переживания целостному горизонту, открывающемуся посредством этого переживания. Иначе говоря, оно окружено некоей атмосферой — в ней оно не просто «есть», но в ней оно живет и дышит<sup>116</sup>.

Мы найдем то же самое отношение и в более узкой области, если станем сопоставлять не различные модальности смыслополагания, но останемся в пределах одной из них. Здесь прослеживается тот же характерный процесс дифференциации, благодаря которому одно содержание обретает различные оттенки значения и посредством которого совершается переход от одного оттенка к другому. Например, мы видим, что содержание «цвета» лишь по видимости представляет тождественное себе самому зрительное качество. В зависимости от того, улавливается ли цвет в своей простой и неизменной определенности или мыслится как принадлежащий объекту «предметный цвет», сам цвет получает различные «валентности». Видимый в одной перспективе, мир цвета, по выражению Гёте, есть мир «деяний и страданий света»; в другой перспективе он включен в мир вещей, соотносится с ним и в каком-то смысле в нем заключен. Тут цвета предстают как свободно парящие световые образы и структуры, там они не самостоятельны, но через них мы видим нечто иное. Но и в последнем случае мы не можем указать на индифферентный и однозначный субстрат цвета *вообще*, лишь затем включающийся в различные формы и с их помощью модифицируемый. Скорее, цветовые феномены как таковые, в своей чистой феноменальности, уже зависят от *порядка*, в котором они находятся, — способ их чистой явленности определяется именно этим порядком<sup>117</sup>.

Мы попытаемся выразить эту взаимосвязь с помощью термина *символическое запечатление*. Под ним мы понимаем способ, позволяющий восприятию как «чувственному» переживанию одновременно включать в себя несозерцаемый «смысл» и ведущий его к непосредственному конкретному представлению. Речь здесь идет не о простой «перцептивной» данности, на которую затем накладываются некие «апперцептивные» акты, с чьей помощью эта данность истолковывается, подвергается суждению и трансформации. Скорее, само восприятие достигает своего рода духовной «артикуляции» в силу имманентно ей присущей расчлененности. Будучи упорядоченной в себе, эта «артикуляция» принадлежит определенному смысловому порядку. В полноте своей актуальности, целостности и жизненности она одновременно выступает как осмысленная жизнь. «Артикуляция» не привносится в смысловую сферу задним числом, но прирожденна ей. Эта идеальная переплетенность, соотнесенность единичного, здесь и теперь данного феномена восприятия со смысловым целым, обозначается нами с помощью слова «запечатление». Если об-

159

ратиться к одному из основных направлений темпорального сознания — к будущему и продвигаться вперед, то такое продвижение не будет означать того, что к сумме настоящих восприятий мы добавляем новое впечатление, фантазму будущего. Скорее, будущее представляется в своеобразном «видении», оно «предвосхищается» в настоящем. «Теперь» наполняется и насыщается будущим (Лейбниц назвал этот феномен *praegnans futuri*). Повсюду мы замечаем, что такого рода нагруженность, подобное запечатление несомненно отличается от чисто количественного приумножения образов восприятия, равно как и от их ассоциативных связей и комбинаций. Точно так же оно не сводимо к чисто «дискурсивным» актам суждения и вывода. Символический процесс является как бы единым потоком жизни и мышления, пронизывающим сознание и создающим своим течением многообразие и связь сознания — его полноту, непрерывность и постоянство.

Этот процесс с новой стороны показывает, что анализ сознания никогда не доходит до «абсолютных» элементов, причем именно потому, что соотнесенность, чистое *отношение* главенствует в строении сознания и выступает как первичное и подлинное «априори»<sup>118</sup>. Только во взаимном переходе от «представляющего» к «представляемому» и обратно возникает знание «Я» и знание как об идеальных, так и о реальных предметах. Мы улавливаем здесь настоящий пульс сознания, чья тайна заключается именно в том, что каждое биение этого пульса включает в себя тысячи соединений. Нет сознательного восприятия как просто «данного» и отраженного в своей данности, но каждое восприятие включает в себя «направленность», посредством которой оно указывает за пределы «здесь» и «теперь». *Дифференциал* восприятий оказывается одновременно *интегралом* опыта<sup>119</sup>. Для такой интеграции, для улавливания целостности опыта из отдельных моментов требуются определенные законы, регулирующие переход от одних моментов к другим. Единичная величина моментального восприятия — если употребить математическую метафору — должна улавливаться и определяться как переменная во всеобщем функциональном уравнении. Ее определение достигается не простым умножением или сложением единичных величин, но только их упорядочением, происходящим в рамках неких основополагающих категориальных форм. Единичное сущее определяется в отнесенности к его предметному значению, путем включения его в пространственно-временной порядок, в каузальный порядок и в порядок вещей и свойств. С помощью любого такого упорядочения сущее достигает специфической смысловой направленности, напоминающей своего рода *вектор*, указывающий на определенную цель. Подобно тому как направленные

и ненаправленные величины нельзя просто математически друг с другом складывать, так, говоря языком феноменологии и теории познания, нельзя просто «связывать» друг с другом материю и форму, явления и категориальные порядки. Для того чтобы появился «опыт» как теоретическая структура, нам нужно определить все особенное, «глядя» на такого рода порядки. Только «участие» в подобной структуре дает явлению его объективную действительность и объективную определенность. Полученное явлением «символическое запечатление» не лишает его конкретной полноты, но гарантирует нам то, что эта полнота не растекается, но обладает прочной и замкнутой в себе формой.

160

## Глава 6. К патологии символического сознания

### 1. Проблема символа в истории учения об афазиях

Со времен возникновения *логики* и *философии языка* отношение *мышления* и *речи* всегда было предметом философского умозрения. Уже первые шаги философской рефлексии сделали эту проблему центром исследования. Живым свидетельством этого является греческий язык, в котором одно и то же слово служит для выражения вопроса о мышлении и вопроса о речи. Единство понятия и слова, помысленного и сказанного «логоса» в известном смысле образует исходный пункт, terminus a quo всего греческого философствования. Помимо этого, четкое их обособление и методическое различие относятся к основным задачам логики, чье решение только и делает ее возможной как науку<sup>120</sup>. Однако в истории логики это различие было обнаружено не сразу и лишь постепенно оказалось доведено до четкого систематического выражения. В этой истории всякий раз возникало искушение: прояснить сложное отношение между ними путем его сведения к простому отношению тождества. Средневековый *номинализм* не нашел иного пути к решению загадки понятия, кроме обратной трансформации в отношение тождества. Все то, чем является понятие и что оно означает, существует не само по себе, но через другое — универсальность и значимость понятие заимствует исключительно из языка. В длившемся веками споре средневековых логиков по поводу универсалий победу в конечном счете одержали «moderni» — номиналисты и терминисты из школы Уильяма Оккама. В философии Нового времени эта победа даже кажется окончательной. Не только Гоббс провозглашает: *veritas non in re, sed in dicto consistit*, но и Лейбниц в своем первом труде «*De principio individui*» становится на сторону логиков-номиналистов, и вся структура его логической теории основывается на суждении, согласно которому познание вещей зависит от правильного употребления знаков, а потому нахождение универсальной характеристики становится условием всеобщего наукоучения, *scientia generalis*.

Лишь много позже, вслед за проблемой внутренней взаимосвязи речи и мышления, в философскую рефлексию входит другая, родственная ей проблема *значения языка для построения мира восприятия*. Это запоздание в общем понятно: характерным отличием мышления и восприятия с давних времен считалось то, что всякое мышление относится к сфере опосредованного, тогда как восприятие считалось непосредственной достоверностью и действительностью. Жертвуя ими и отдавая власть слову, знаку, символу, мы сталкиваемся с опасностью утраты твердой почвы под ногами. Хотя бы где-нибудь значение символа должно опираться на нечто абсолютно данное и само по себе значимое. Кажется, что на знаках с самого начала лежит проклятие двусмысленности, — всякое представление с помощью символов заключает в себе опасную неоднозначность. Только возврат к фундаменту знания, данному нам в восприятии, спасает нас от этой многозначности; только тут мы становимся на «твердую

161

почву». Именно в этом состояли смысл и цель борьбы против «реализма понятий», борьбы, освобождавшей путь к истинной и изначальной реальности и победоносно завершившейся вместе с утверждением *реализма восприятия*. Заключив и растворив всю истину в словах, Гоббс явно изымал из этого радикального номинализма одну область. Произвольные и конвенциональные по своей природе мышление и речь приходят к своим границам в непосредственных чувственных явлениях, которые нам остается только принять и признать как таковые. Даже если будет снесено все здание, построенное языком и мышлением над этим первичным слоем, сам он сохранится в неприкосновенности. Эта догма автаркии и автономии, самодостаточности и самодостоверности познания в восприятиях была тем основанием, на котором строилась психология Нового времени. В области самой психологии лишь изредка решались оспаривать эту догму. Постепенно и сравнительно поздно, благодаря методической перестройке психологии в последние десятилетия, эта догма утратила свое господствующее положение. Но бреши в окружающих ее стенах были пробиты много раньше и совсем с иной стороны. Это решительно осуществила не эмпирическая психология, но критическая *философия языка*. Ее расширение и углубление в трудах Вильгельма фон Гумбольдта характеризуется прежде всего тем, что Гумбольдт с самого начала направляет свое внимание не столько на мир понятий, сколько на мир восприятия и созерцания. Он не находит подтверждения тому, что язык служит только для обозначения с помощью звуков уже воспринятых ранее предметов. По мнению Гумбольдта, этим не исчерпывается вся полнота и глубина содержания языка. Человек *мыслит* и *постигает* мир не только посредством языка; но уже то, как он его *видит* в созерцании, как он *живет* этим созерцанием, обусловлено именно этим посредником. Без жизненной энергии языка

человек не мог бы улавливать «предметную» действительность, устанавливая ее в целом или по частям, подразделять и расчленять ее — все это не достижимо без участия языка. В этой программе гумбольдтовской философии языка важные задачи ставились и перед психологией, но потребовалось немалое время для того, чтобы эти задачи дошли до психологов во всем своем объеме. Правда, уже в школе Гербарта, у Лацаруса и Штейнтала, мы встречаемся с тезисом, согласно которому без углубления в сущность языковых процессов невозможно подлинное обоснование психологии. Штейнталь пытался в одной и той же книге дать введение и в психологию, и в общее языкознание<sup>121</sup>. Казалось бы, этот узел завязался еще прочнее, когда Вундт принял за свою «Этнопсихологию», начав ее с общей теории языка. Но именно по этой теории мы ясно видим, что язык — даже если он признается одним из важнейших *объектов* психологического исследования — никак не влияет на *метод* этого исследования. Основная схема психологического исследования, служащая Вундту при объяснении всех частных душевных явлений, по существу не модифицируется его анализом языка, но просто переносится на язык как на еще одну предметную область. Такой анализ должен был бы обогатить психологию, привнеся в нее заметный капитал; но последний оказывается простым довеском. Он не приносит с собою никаких принципиальных изменений в организацию и систематику психологии, в понимание структуры самой психики. Приступая к

162

рассмотрению языка, Вундт считал уже давно законченным обоснование психологии. Понятия «ощущения» и «восприятия», «представления» и «созерцания», «ассоциации» и «апперцепции» занимали в его «физиологической психологии» четко закрепленное за ними место. Вместо того чтобы попытаться обновить эти понятия, «этнопсихология» Вундта должна была просто подтвердить и подкрепить их новыми материалами из областей языка, мифа, религии, искусства и т.п. Потребовалась долгая и мучительная работа, пока современной психологии удалось освободиться от этого уже готового схематизма в исследовании языка, а в самом языке увидеть не просто новую область применения этих схем, но подлинное методическое ядро психологии<sup>122</sup>.

Но если в узком кругу психологии новое направление исследования осваивалось медленно и неуверенно, то выдвинутая им проблема получила мощный импульс с иной стороны. Вопрос о связи между формированием языка и структурой мира восприятия был сравнительно поздно поставлен в *психологии* языка как таковой, но он неизбежно выдвигался *патологией* языка с самого ее возникновения. Последняя также начинала с описания и анализа нарушений, где патологические изменения происходили в области чисто интеллектуальных процессов. Но чем дальше шли по этому пути, тем яснее становилась узость подхода. Даже чисто клиническая картина отдельных нарушений языка не получалась, пока в них видели исключительно «нарушения интеллекта». Не только «интеллект», но все поведение, вся душевная «конституция» больного оказывались модифицированными и задетыми изменениями сознания и употребления языка. Кажется, что подлинная внутренняя связь между миром языка, с одной стороны, и мирами восприятия и созерцания — с другой, становится очевидной только после того, как в силу каких-то причин распускается связующий их узел. Только тогда мы видим подлинный смысл и позитивное значение этой связи, видим то, сколь многим мир «перцепции», обычно относимый к чувственным данным, обязан духовному посредничеству языка, настолько торможение или затруднение процесса духовного опосредования, осуществляющегося в языке, сказывается на «непосредственности» самого восприятия. В этом отношении наблюдение и точное описание патологических случаев прямо служат феноменологическому анализу. Анализ мышления здесь как бы встречается с анализом природы: моменты, в нормальном сознании данные только в тесном сплетении, во взаимном «наложении» друг на друга, начинают расходиться при болезни, обнаруживая различие своих значений. Тогда мы замечаем, что не только наше мышление мира, но и форма созерцания «наличной» действительности подчинены закону *символического формирования*. Старое схоластическое суждение *forma dat esse rei* обретает свою новую значимость. Истинность этого суждения и его относительная оправданность выясняются, когда из области онтологической метафизики, где было выдвинуто это положение, оно переносится в область феноменов, — когда мы понимаем «форму» не в *субстанциальном*, но в чисто *функциональном* смысле.

Здесь патология языка затрагивает проблему, чье значение далеко выходит за ее границы — да и за границы любой отдельной науки. Это все отчетливее стали понимать представители изучения патологии языка по

163

ходу его развития. В своей последней систематической работе по афазиям Генри Хэд прямо делает центром своего исследования понятие *символа*<sup>123</sup>. Нарушения сознания при афазиях Хэд называет нарушениями символического формулирования и символической экспрессии (*symbolic formulation and expression*). Тем самым Хэд выдвигает общее понятие, с помощью которого он стремится упорядочить и сгруппировать отдельные симптомы. Но в таком случае и общая философия языка уже не может игнорировать предоставленные ей патологией языка наблюдения и те вопросы, что из них проистекают<sup>124</sup>.

Мы всегда имеем дело с методологически и систематически значимым феноменом, когда в какой-нибудь области науки находят подтверждение своей истинности слова Гераклита о том, что путь вверх и путь вниз тот же самый. Уже в фундаментальных исследованиях Джексона, растянувшихся на три десятилетия — с 1860-х по 1890-е годы, (их продолжают работы Хэда), проблемы патологии языка получают общий вид, примыкая к отдельным вопросам феноменологии чувственного восприятия. Джексон сблизил языковые

нарушения с определенными дефектами зрительного и осязательного *узнавания*, которые были описаны им под общим названием «*impræsertion*». Тем самым он, в принципе, признал, что язык имеет значение не только для логического мышления, но также для формирования мира восприятия<sup>125</sup>. Сегодня столь известные специалисты в этой области, как Гольдштейн и Гельб, держатся той точки зрения, что афазии в собственном смысле слова никогда не затрагивают только изолированный акт речи, но любое изменение мира языка больного всегда вызывает характерные изменения его поведения в целом — в мире восприятия, равно как и в его деятельном отношении к действительности. Тем самым с совершенно новой стороны подтверждается главный тезис философии языка Гумбольдта<sup>126</sup>. Если мы хотим ясно себе представить весь этот комплекс проблем, то нам нужно терпеливо распутать его на отдельные нити и проследить каждую из них. Мы начнем с обзора исторического развития учения об афазиях, по ходу которого понятие символа постепенно заняло в нем сегодняшнее центральное положение.

Еще в 1870 г. Финкельбург ввел термин *асимволия*, пытаясь с его помощью найти общий знаменатель для нарушений при афазиях<sup>127</sup>. Однако он употреблял понятие символа в узком смысле, трактуя его в основном как «искусственный» или конвенциональный знак. Способность образовывать и понимать знаки Финкельбург считал особой психической способностью *suï generis*, опираясь здесь на Канта, который рассматривал *facultas signatrix* в специальном разделе своей «Антропологии», отличая ее как от чувственного, так и от чисто интеллектуального познания. «Образы вещей (созерцания), поскольку они служат средством представления через понятия, — писал Кант, — суть *символы*, а познание через них называется символическим или *образным*»<sup>128</sup>. В этом смысле наряду с мимическим языком «жестов» рассматриваются прежде всего письменные знаки, музыкальные знаки (ноты), цифры, но затем следуют знаки сословий и служебные знаки (гербы, ливреи), знаки отличия по службе и знаки позора (орденская лента, клеймо) — таковы приводимые Кантом классы и подвиды знаков. Сущность нарушений при афазиях Финкельбург видел в неспособности улавливать и применять значение подобных сим-

164

волов, он ссылаясь на то, что больные были не в состоянии распознать ноты или монеты, не могли воспроизвести знак креста. Но вместе с дальнейшим изучением афазий понятие «асимволии» вышло за пределы этого узкого значения. Теперь под нею стали понимать уже не отсутствующее или недостаточное понимание *искусственных* знаков, но неспособность идентифицировать видимые или осязаемые предметы и их использовать, несмотря на сохранившееся их чувственное восприятие. Стали проводить различие между «сенсорной» и «моторной» асимволиями: в основе первой лежала «неспособность правильно опознавать вещи» (неспособность их употреблять считалась вторичной и выводимой); вторая должна была проявляться в каких-то нарушениях двигательных функций, что затрудняло или делало невозможными осуществление определенных простых движений или сложных их комплексов. Так, Вернике в своем труде об «афазическом комплексе симптомов» (1874) употребляет понятие асимволии для обозначения клинических случаев, позже названных Фрейдом «агнозией» (зрительной или тактильной), тогда как Мейнерт в своих «Клинических лекциях по психиатрии» говорил о «двигательной асимволии верхних конечностей», обозначая этим термином те явления, которые Липманн впоследствии подвел под понятие «апраксии»<sup>129</sup>.

Но параллельно этому шло иное развитие, начало которому положил Джексон. Чтобы понять афазии и найти их общие характеристики, Джексон отталкивался не от употребления слов, но употребления *предложений*. Он опирался, хотя и без детального знания философии языка Гумбольдта, на основной его тезис: речь не составляется из употребляемых в ней слов, но, наоборот, слова проистекают из речи как целого<sup>130</sup>. Поэтому анализ предложения и его функций становится у него ключом к исследованию афазий. Если при клинических наблюдениях афазиков мы будем исходить из простого установления их словаря, станем искать, каких слов им не хватает, а какие имеются у них в распоряжении, то такой подход, подчеркивает Джексон, ведет к шатким и недостоверным результатам. По клиническому опыту хорошо известно, что результаты, достигаемые больными в этой области, являются в высшей степени изменчивыми. Пациент, сегодня пользующийся каким-то словом, завтра будет не в состоянии его употребить; либо он без труда применяет его в одном контексте, но не может воспользоваться им в другом. Следовательно, для понимания природы и особенностей афазий нам нужно точнее установить именно этот *контекст*, а потому мы должны обращаться не к словоупотреблению, но к тому специфическому *смыслу*, в котором применяются слова, к той *функции*, которую они выполняют в целостности речи. Джексон проводит здесь первое фундаментальное различие между двумя группами — чисто *эмоциональными* языковыми проявлениями и «высказываниями», *представляющими* явления. Первые из них значительно реже оказываются задеты афазиями, нежели вторые (по крайней мере, нарушения в первом случае являются меньшими). Как раз при наблюдении таких заболеваний мы обнаруживаем, что существуют два совершенно различных и относительно независимых друг от друга слоя языковых явлений: первые из них передают внутренние состояния, во вторых «мнятся» и обозначаются объективные обстоятельства. Два эти слоя противостоят друг другу у Джексона как «нижний» и «высший» языки (*inferior*

165

and superior speech). Только проявлением высшего языка присуща «пропозициональная ценность» (*propositional value*). Весь наш «интеллектуальный» язык имеет дело с такими пропозициональными ценностями. Они его пронизывают и в нем господствуют, они служат для выражения не чувств и эмоций, но

направлены на предметы и отношения между предметами. Именно способность образовывать и понимать пропозициональные ценности, а не просто способность употреблять слова, нарушается или полностью уничтожается при афазиях.

«Отдельные слова бессмысленны — такова любая бессвязная последовательность слов. Единицей речи является пропозиция. Отдельное слово представляет собой пропозицию, если им предполагаются другие связанные с ним слова... Только по тому, как используется слово, мы судим о его пропозициональной ценности. Слова "да" и "нет" суть пропозиции, но лишь там, где они применяются для выражения согласия или несогласия; однако вполне нормальные люди пользуются ими не только пропозиционально (propositionally), но и интеръективно (interjectionally). При афазии пациент может сохранить слово "нет", но использует он его только интеръективно и эмоционально, а не пропозиционально; он произносит его с различными интонациями как знак одних лишь своих чувств»<sup>131</sup>.

По Джексону, вся собственно интеллектуальная сила языка и все то, что ею совершается ради мышления, заключается в этой способности «высказывания», предциирования. «Поэтому утрата речи есть утрата пропозициональной силы (loss of speech is the loss of the power to propositionize). Речь идет не только об утрате возможности осуществления этой способности (невозможности говорить вслух), но об утрате как внешней, так и внутренней речи, а она происходит и в том случае, если пациент способен произносить вслух известное число слов. Используя популярное слово "сила", мы не подразумеваем того, что утративший речь человек потерял "способность" к речи или к высказыванию; он утратил слова, используемые в речи... Не существует "способности" или "силы" речи вне тех слов, что образуются или могут образовываться в пропозициях — не более, чем существует "способность" координации движений без самих движений. Поэтому нам следует заметить, что помимо употребляемых в речи слов имеется их использование, само по себе речью не являющееся; поэтому мы не говорим, что при афазии человек утратил слова, но что он утратил те слова, которые служат в речи. Короче говоря, утрата речи еще не означает полной утраты слов».

Хэд отталкивается от этих положений Джексона. То, что Джексон назвал способностью «высказывания», или «пропозиционального» использования слов, Хэд обозначает как способность *символического* выражения и символического формулирования. Но он делает следующий важный шаг, не ограничивая эту символическую функцию одним языком. Конечно, язык остается, так сказать, важнейшим *показателем* этой функции, но он не исчерпывает всех ее проявлений. Скорее, «символическое» поведение обнаруживается, по Хэду, также и в не связанных напрямую с языком областях человеческой деятельности. В первую очередь, внимательный анализ *действия* показывает, что сквозь всю сферу деятельности проходит та же оппозиция, которую мы находили в области языка. Имеется форма действия, сводимая к непосредственной двигательной

166

реакции, «механически» вызываемой внешним побуждением; но имеются и другие, возможные лишь при образовании представления о цели, при мысленной антиципации цели, на которую направляется действие. В действиях такого рода всегда играет важную роль направленность мышления, родственная языковому мышлению и в общем случае названная нами *символическим* мышлением. Большая часть наших «произвольных» движений и действий содержит в себе, по Хэду, такой «символический» элемент; мы должны его четко и ясно определить, чтобы понять специфику этих действий. И в речи, и в деятельности имеются непосредственное и опосредованное, высшие и низшие слои. Границы между ними хорошо видны при афазиях. Больной способен совершать отдельные действия, если они побуждаются и обуславливаются какой-то конкретной ситуацией; но без этих ситуативных побуждений он по своей воле не в состоянии осуществить такие действия. Уже Джексон приводил по этому поводу многочисленные примеры. Например, он показывал, что некоторые пациенты не могли высунуть язык, когда их просили сделать это, но для того чтобы облизать губы, они его высовывали. Хэд существенно умножил число подобных наблюдений, проводя их по систематическому плану. В серии основательно подготовленных тестов больные продвигались от более легких и «прямолинейных» заданий ко все более сложным и «косвенным», причем их поведение в каждом отдельном случае тщательно фиксировалось. Опираясь на эти наблюдения, он сделал вывод, что при нарушениях речи, как и при нарушениях действия, мы имеем дело с общим нарушением — с неспособностью больного к «символическому поведению и к символическому формулированию».

«Под символическим формулированием и выражением, — подводит итог Хэд, — я понимаю такой способ поведения, который требует, чтобы в промежутке между побуждением к акту и его совершением сыграл свою роль вербальный или иной символ. Сюда входят многие процедуры, обычно не рассматриваемые как нуждающиеся в использовании языка... Чем проще поставленная перед афазиком задача, чем легче требуемый от него акт сравнения, тем легче решается эта задача... Но при любом акте, требующем символического формулирования, исполнение оказывается тем более неполным и недостаточным, чем выше предложенная задачей пропозициональная ценность (propositional value)... Всякое уменьшающее необходимость символической репрезентации изменение задачи делало более легким ее решение»<sup>132</sup>.

Так теория афазий достаточно рано вступила на путь, который вел ее к общей проблеме символа, хотя ей не всегда удавалось держаться этого направления и четко его различать на каждой фазе своего развития. Постоянным препятствием оказывалась та форма психологии, что долгое время безоговорочно принималась медицинской теорией и специалистами, ведущими клинические наблюдения. За исключением Джексона,

почти все великие исследователи в области афазий отталкивались от представления о «духовном», предоставленным им сенсуалистической психологией элементов. Они полагали, что им удастся понять и объяснить сложный духовный акт, разложив его на отдельные составные части; они считали очевидным, чуть ли не догмой, то, что сами эти элементы могут быть только простыми чувственными впечатлениями или сум-

167

мой таких впечатлений. Но именно это воззрение уводило их прочь от проблемы и принципа «символического» в теории, сколь бы часто они ни подходили к ним в своих наблюдениях. Сенсуализм закрывает всякий путь к центру проблемы символа, поскольку сенсуализм являет собой подход, традиционно «слепой» в данном вопросе<sup>133</sup>. Поэтому до тех пор, пока исследователи афазий шли за сенсуалистической психологией, единственным средством постижения и определения значимости функции языка для них оставалось сведение ее к агрегату чувственных «образов». Комбинацией таких образов, соединением оптических, акустических и кинестетических ощущений они пытались «объяснить» язык. Психологическому подходу соответствовал физиологический: для каждой специальной области чувственных впечатлений отыскивался некий центр, обособленная область мозга. В своей работе об афазическом комплексе симптомов (1874) и в «Учебнике по болезням мозга» Вернике локализовал центр «звуковых образов» в первой височной извилине; для локализации «образов движения», служащих правильной артикуляции языковых звуков, предлагалась третья извилина. Наряду с ними должен был существовать и «центр понятий», на долю которого выпадало опосредование и увязывание первых двух центров. Впоследствии эти схемы были существенно расширены и дифференцированы, и каждый шаг вперед клинического опыта приносил новую, все более сложную «диаграмму»<sup>134</sup>. Психологическое понятие «впечатление», выдвинутое Беркли и Юмом, разрабатывалось, так сказать, со всей анатомо-физиологической серьезностью. Каждая клетка мозга или каждая группа клеток мыслилась наделенной особой подтвержденной опытом способностью. Она принимала и сохраняла определенные впечатления, а затем накопленные зрительные, слуховые, осязательные образы сопоставлялись с новыми чувственными содержаниями. Мы вновь сталкиваемся с древней метафорой *tabula rasa*. Например, Геншен объяснял обучение чтению тем, что некие буквы, какие-то «энграммы» откладываются в клетках головного мозга, «подобно тому, как форма перстня отпечатывается в воске»<sup>135</sup>. Если взглянуть на все это развитие с одной лишь *методической* стороны, то мы имеем дело с любопытной и в высшей степени поучительной аномалией. Несомненно, все избравшие этот путь ученые были убежденными «эмпириками»: они полагали, что следуют фактам и только фактам, а все их выводы опираются на прямые наблюдения. Но здесь мы вновь со всей очевидностью видим пропасть между «эмпирией» и «эмпиризмом». Ими осуществлялось вовсе не чистое «описание» феноменов, но оно подчинялось определенным теоретическим предпосылкам и предрассудкам, в соответствии с которыми истолковывались эти феномены. Хэд, критикуя школу *Diagram Makers* (как он называет ее), даже высказывает упрек в том, что она имеет исключительно спекулятивный фундамент и руководствуется не описанием фактов, но каким-то универсальными и «априорными» подходами<sup>136</sup>. Именно в борьбе с этой тенденцией он возвращается к Джексону, первым порвавшим с этим методом и обратившимся к строго феноменологическому способу рассмотрения афазии<sup>137</sup>. Такой способ рассмотрения никогда не сможет придерживаться теории, выводящей языковую способность из наличия словесных и звуковых образов, а способность писать и читать из обладания образами букв, да еще и

168

объясняющей афазии, «аграфии» и «алексии» утратой таких образов. Подобная теория не учитывает изменчивости и подвижности клинических феноменов, поскольку она пытается редуцировать к статическим элементам процесс, который можно уловить и описать только динамически. Как показывает клинический опыт, в ряде ситуаций больной пользуется каким-то словом, отсутствующим у него в других ситуациях. Если мы станем исходить из того, что у него уничтожился словесный образ, то нам никогда не объяснить этого различия в его поведении — будь такой образ разрушен, то он не возвращался бы в иных условиях<sup>138</sup>.

Подобные наблюдения постепенно все дальше уводили самих исследователей-медиков от «мифологии мозга» (как назывались попытки найти закрепленные за каждой психической «способностью» анатомические центры). В Германии основную роль в этом сыграл Гольдштейн, с самого начала подчеркивавший в своих работах об афазии, что истолкование афазий и агнозий должно опираться на феноменологическую постановку вопроса. Только после тщательного наблюдения специфических форм переживаний больного можно ставить вопрос о том, какие материальные процессы в центральной нервной системе соответствуют определенным патологическим изменениям. Попытки локализации должны опираться на психологический и феноменологический анализ, проводимый независимо от любых предшествующих теорий локализации<sup>139</sup>. Пьер Мари также начинал с резкой методической критики «теории образов», когда в 1906 г. в работе «Ревизия вопроса об афазиях» открывал новый путь исследования. «Мы хотели бы спросить: каким образом происходит фиксация этих прославленных словесных образов? Вписано ли каждое слово по отдельности в такой центр слуховых образов? Но какое же развитие требуется тогда от этих центров, особенно у того, кто владеет многими языками! Быть может, в центрах фиксируются отдельные слоги, из которых составляются слова? Конечно, тут задача облегчается — требуется меньшее число образов. Но какая тогда потребуется интеллектуальная работа, чтобы сводить все эти рассеянные

слоги и формировать из них слова... Да и зачем нам вообще особый центр слуховых образов для слов, если его существование ничем не подтверждается?»<sup>140</sup>.

С философской точки зрения подход П. Мари означал существенный прогресс, поскольку им были отброшены все попытки объяснять духовную *функцию* языка, выстраивая ее из чисто вещественных, «гилетических» факторов. Язык был им понят как единое целое, а источник его мог лежать только в едином целом «интеллекта». Любое языковое нарушение указывает на нарушение «интеллекта». С клинической точки зрения, Мари проводит различие между двумя основными формами заболевания. По одну сторону помещается «сенсорная афазия» Вернике, главный симптом которой заключается в том, что у больного уничтожено или серьезно повреждено понимание языка. Но этот симптом никогда не существует сам по себе, но идет рука об руку с общими интеллектуальными дефектами. Этой форме заболевания противостоит другая, характеризующаяся тем, что при понимании языка и сохранившейся способности писать затруднено употребление слов. По мнению Мари, здесь мы имеем дело не с нарушениями интеллекта, но с чисто артикуляторными нарушениями, с «анартрией», тщательно отличающейся им от настоящей «афазии» (афазии

169

Вернике). Такая дифференциация сталкивается с трудностями, поскольку встречаются сложные картины заболевания, где симптомы афазии (Вернике) и «анартрии» смешиваются друг с другом. Подобное смешение или «синдром» представляет собой заболевание, обычно называемое «афазией Брока» или «субкортикальной двигательной афазией». «Афазия Брока» представляет собой «афазию Вернике» с прибавлением к ней другого нарушения, «анартрии»<sup>141</sup>.

Теория Мари столкнулась с возражениями и трудностями двоякого рода. С одной стороны, чистая «анартрия» в смысле Мари не наблюдается в клиническом опыте. Даже там, где больной, кажется, полностью сохранил понимание языка, оказывается, что мы имеем дело не с *изолированной* «двигательной» афазией; артикуляторные дефекты речи все равно сопровождаются какими-то изменениями в осознаваемом поведении больного. «Двигательные нарушения анартрика, — отмечал Мари, — не имеют ничего общего с настоящей афазией. Анартрик понимает, читает, пишет. Его мышление не повреждено, и он способен выражать свои мысли всеми путями, за исключением одного — с помощью слов, тогда как внутренняя речь не была задета». Но эта теория не подкрепляется наблюдениями: больные, которых, по критериям Мари, можно отнести к анартрикам, все же сталкиваются с недостаточным пониманием языка, что видно при росте сложности заданий. Даже если понимание языка и способность письменно выражать свои мысли кажутся у них не затронутыми, они функционируют на ином «уровне», чем в нормальном случае. Способность писать сужена, и в распоряжении у данных больных остается сравнительно небольшой выбор слов; на место «абстрактных» выражений становятся конкретные, близкие чувственной сфере выражения<sup>142</sup>. С другой стороны, следует точнее определить то уменьшение «интеллекта», в котором Мари видел подлинную причину «настоящей» афазии. Сам Мари пытался дать такое определение, расширив родовое понятие «интеллекта» с помощью указания на видовое отличие: он подчеркивал, что «духовное» заболевание, каковым он считал афазию, не следует путать с деменцией. Он был готов согласиться со своим оппонентом, — Дежеринем — в том, что в повседневных действиях афазики мало чем отличаются от здоровых людей. «Интеллектуальный упадок» проявляется только в другой сфере, да и то при методически строгом наблюдении. «Случай деменции, паралича, отличаются от афазий, даже если в первых мы находим существенное понижение интеллектуальных способностей; афазики, в свою очередь, не являются психически больными, несмотря на все интеллектуальные недостатки». У афазиков разрушается не интеллект в целом, но одна его сторона, частичный его аспект<sup>143</sup>.

Но на вопрос о более полной характеристике этого частичного аспекта Мари и его ученик Мутье отвечают только следующее: здесь мы сталкиваемся с дефицитом специального языкового интеллекта (*un déficit intellectuel spécialisé pour le langage*). «L'aphasie n'est pas une démence; elle peut présenter comme celle-ci un déficit intellectuel général, mais elle présente en plus, et c'est ce qui la distinguera toujours des démences banales, un déficit particulier du langage»<sup>144</sup>. Но такое объяснение представляет собой тавтологию. Ведь тогда нам приходится спрашивать: какова природа именно того «языкового» мышления, которое было повреждено или уменьшилось

170

у афазиков? Какими признаками оно отличается от других форм и направлений «мышления вообще»? Существует ли слой повседневного, «практического» мышления, не нуждающийся в господствующем в языке «символическом» мышлении и относительно от него независимом? Патология языка ставила эти вопросы все более настоятельно, и вместе с Джексоном<sup>143</sup> и Хэдом, Гольдштейном и Гельбом искала на них ответ, отталкиваясь не от общих спекулятивных рассуждений об отношении «речи» и «мышления», но на противоположном пути, отыскивая все более тонкие средства клинического исследования и феноменологического анализа отдельных случаев болезни. Но именно этот эмпирический путь подводил их к проблемам, обладающим универсальным значением, к фундаментальным вопросам, решить которые можно было не за счет приумножения все новых фактов наблюдения, но только вместе с обновлением и трансформацией психологического способа мышления.

## 2. Изменение мира восприятия при афазии

Чтобы правильно оценить значение патологического опыта для более глубокого познания символической функции, нам не следует оставаться в узких рамках чисто языковых нарушений. Клинические наблюдения давно показали, что нарушения при афазии в узком смысле слова родственны нарушениям иного рода, которые обычно называются «агнозиями» или «апраксиями». Нам нет здесь нужды вдаваться в четкие дифференциации этих областей — это дело специальных наук. Но сами ученые, несмотря на все расхождения в теоретических воззрениях, в целом признали, что существует тесная связь между картинами болезней, именуемых афазией, агнозией и апраксией. Хейлброннер отмечал в своем обзоре о нарушениях при афазиях, апраксиях и агнозиях, что между ними невозможно провести принципиальное различие: симптомы афазии не образуют особой группы наряду с симптомами апраксий и агнозий, но представляют собой только специальный случай последних<sup>146</sup>. Выделение афазии как самостоятельной группы объясняется и оправдывается практическими потребностями, а не чисто теоретическими рассуждениями<sup>147</sup>. Гольдштейн и Гельб у больных с, казалось бы, исключительно зрительной «слепотой на гештальты» (при сохранившихся, на первый взгляд, в полном объеме понимании языка и спонтанностью речи) обнаруживают в результате более углубленного анализа весьма характерные отклонения от языка здоровых. Такой больной не понимает «метафор» и ими не пользуется. Все это оправдывает наш подход, определяемый только теоретическими размышлениями: поначалу не проводить жестких границ между отдельными группами заболеваний, но попытаться найти общий для всех них фундамент. Конечно, в дальнейшем это общее основание нужно будет точнее определять и дифференцировать; но именно общие результаты анализа «символической функции» подготовят почву для такой дифференциации, позволяя нам более ясно обозреть все многообразие и иерархию отдельных символических операций, выступающих как условия речи, восприятия и действия.

171

Построение мира восприятия требует, чтобы целостность чувственных феноменов была артикулированной, т.е. требует создания каких-то центров, с которыми соотносится эта целостность, на которые она ориентируется и которыми управляется. Образование подобных центров прослеживается в трех моментах: оно необходимо как для упорядочения феноменов с точки зрения различения «вещи» и «свойства», так и для конституирования их порядка в пространственном сосуществовании и, кроме того, во временной последовательности. Установление такого порядка предполагает разрывы в непрерывных рядах явлений, выделение в них «привилегированных» точек. То, что ранее было равномерным потоком событий, теперь направляется к этим точкам: посреди потока образуются отдельные завихрения, чьи части кажутся соединенными общим движением. Только вместе с образованием таких не статических, но *динамических* целостностей, вместе с появлением не столько субстанциального, сколько *функционального* единства возникает внутренняя взаимосотнесенность феноменов. Теперь в них нет ничего обособленного, но каждый элемент улавливается в общем с другими элементами движения и несет в себе общие для них закон и форму, позволяя им тем самым представлять сознание. В каком бы месте мы ни погружались в поток сознания, всякий раз мы оказываемся в жизненных центрах, притягивающих к себе все отдельные движения. Каждое частное восприятие является *направленным*, обладая, помимо содержания, еще и «вектором», делающим его в каком-то смысле или с какой-то точки зрения значимым<sup>148</sup>. Опыт патологии языка подтверждает этот общий закон построения мира восприятия и проверяет его с негативной стороны. Ведь духовные потенции, на которые опирается структура мира восприятия, выступают для нас отчетливее там, где их действие каким-то образом изменяется или нарушается, нежели там, где оно осуществляется без малейших затруднений. Если использовать ту же метафору «завихрений», то в патологических случаях происходит своего рода распад этих динамических единств движения, с чьей помощью осуществляется нормальное восприятие. Такой распад никогда не ведет к полному разрушению, так как последнее означало бы угасание жизни чувственного сознания. Но мы можем мыслить эту жизнь как заключенную в тесные пределы, как движущуюся в узких и ограниченных кругах, если сравнить ее с нормальным миром восприятия. Начавшееся на периферии завихрения движение в таком случае не идет к его центру, но как бы остается в первоначальной зоне возбуждения или поблизости от нее. Мы уже не приходим здесь к образованию подлинно всеохватывающих смысловых единств в рамках мира восприятия, хотя в каждом из узких кругов, остающихся в его распоряжении, воспринимающее сознание сравнительно успешно продолжает свое движение. Колебания сознания не исчезают, но их амплитуда уменьшается. Каждое чувственное впечатление здесь по-прежнему наделено «смысловым вектором», но эти векторы лишены общей направленности на какие-то главные центры; дивергенция этих векторов становится большей, чем при нормальном восприятии. В частности, именно этим объясняются нарушения языковой функции, а не исчезновением каких-то «звуковых образов». Гумбольдт подчеркивал, что люди способны понимать друг друга не потому, что они

172

пользуются звуками, вызывающими у всех членов языкового сообщества одинаковые чувственные впечатления или схожие представления; скорее, слушание звуков задевает у каждого субъекта одни и те же струны сходного инструмента, за счет чего появляются похожие, хотя и не тождественные, понятия. «Если затронуть одно звено этой цепи, одну струну инструмента, то содрогается целое, а происходящее из души

понятие созвучно всему остальному, вплоть до самых отдаленных звеньев»<sup>149</sup>. Если принять это описание Гумбольдта, то старая патология языка полагала, что уничтожаются какие-то струны духовного инструмента, каковым является язык; современная теория удовлетворяется тем, что этот инструмент не *настроен* — его струны уже не передают общее движение. Но для строгой постановки проблемы и точного ее описания нам следует оставить область общих рассуждений и обратиться к патологическим феноменам со всеми их особенностями.

Гольдштейн и Гельб подробно описывают и анализируют случай одного пациента с амнезией, затрагивающей общие названия цветов. Он не мог правильно употреблять такие названия, как «синий», «желтый», «красный», «зеленый», равно как и придавать им точный смысл, когда они употреблялись другими. Когда его просили отобрать из ряда цветных листков красные, желтые или зеленые, то эта задача оказывалась для него непосильной — он просто не понимал ее смысла. При этом не вызывало никаких сомнений то, что больной правильно «видел» отдельные оттенки цветов, что он различал их не хуже здоровых. Все эксперименты однозначно подтверждали то, что у пациента целиком сохранялась способность различать цвета, что у него не было на них «слепоты». Только при попытках *упорядочить* цвета, как-то их «рассортировать» возникали характерные затруднения. Больной не располагал *принципом*, согласно которому можно было бы осуществить такое упорядочение. Там, где здоровый индивид видел связь всех оттенков, принадлежащих к базовому цвету, как их образцу, там больной всякий раз увязывал друг с другом лишь цвета, обладающие близким чувственным сходством. Он не мог с точностью установить связь между ними ни по тональности, ни по яркости. В то же самое время больной достигал прекрасных результатов, когда при выполнении этой задачи он пользовался не общими именами цветов, но когда его просили выбрать те из них, которые соответствовали определенному *предмету*. Тут он уверенно и точно производил отбор, находил цвета для спелой клубники, почтового ящика, бильярдного стола, мела, фиалок, незабудок и т.п., когда эти цвета обнаруживались среди предлагаемых ему образцов. Пока эксперименты проводились в такой форме, он безошибочно решал поставленные задачи — не было случая, чтобы пациент не указал бы цвета, соответствующего окраске названного ему предмета. Именно эта способность позволяла ему в иных ситуациях подходить к общим названиям цветов. Когда перед ним ставили задачу выбрать «синее», то он, будучи поначалу не в силах это сделать, связывая с этим словом какой-либо смысл, все же иной раз решал эту задачу, переводя ее в другую, более ему понятную. Так как сравнение незабудок с «синими глазками» было ему известно (в памяти сохранились и другие выражения такого рода), то он получал средство для того, чтобы из области *названия цветов* пе-

173

реходить в область *названия вещей*. Если среди предлагаемых ему образцов он находил подходящий цвет синей незабудки, то он указывал на него, но он никогда не мог выбрать даже ближайший к этому по оттенку синий листок, поскольку он уже не соответствовал «памяти о цвете» незабудки, определившем его выбор. Точно таким же образом больному иной раз удавалось правильно использовать слова «красный» или «зеленый» для показанных ему образцов. Но это получалось только для тех цветов, которые так или иначе были представлены в устойчивых языковых выражениях (типа «белый как снег», «зеленая трава», «небесная синева», «красный как кровь» и т.д.), имевшимися у него в распоряжении как подсобные средства. Такие выражения использовались как закрепленные языковые формулы: показанный больному оттенок цвета пробуждал у него представление о крови, в силу чего он посредством автоматического языкового акта выговаривал слово «красный». Но оно остается для него пустым словом без соответствующего созерцания, у нормального человека связанного с наименованием «красный».

Если спросить, в каком отношении и по каким специфическим признакам мир *созерцания* больного отличается от имеющегося у здорового, то тут Гельб и Гольдштейн приходят к следующему ответу: подлинное различие заключается в том, что больной уже не располагает тем принципом *систематической артикуляции*, каким направляется мир цвета здорового. Процесс упорядочения цветов у больного кажется более «примитивным» и «иррациональным», чем у здорового, поскольку выбор больного определяется только уровнем чувственного сходства, тогда как все остальные критерии им опускаются. Чтобы хоть в каком-то смысле распознать взаимную соотнесенность цветов, он должен располагать некоторым конкретным «переживанием связности»; они должны быть непосредственно даны ему как «сходные» или «тождественные».

«Каждая прядь вызывала у пациента характерное переживание цвета, которое определялось по своей объективной консистенции то с точки зрения цвета, то по яркости, то по мягкости и т.д. Когда два цвета, скажем, цвет образца и одной из прядей из кучи, объективно обладали одним и тем же оттенком, но различались по яркости, то они казались пациенту различными как раз потому, что яркость или теплота были доминирующими факторами... Отношения между ними он мог установить только на основе конкретного опыта связности... Но это было возможно только в случае тождественных друг другу цветов». Нормальному индивиду для обнаружения близости цветов не требуется подобное тождество впечатлений; совершенно различные и далеко друг от друга отстоящие цветовые впечатления тем не менее относятся им к одной и той же «категории цвета». В множественности оттенков красного он видит тождественный себе вид «красного» и в каждом отдельном оттенке находит пример, частный случай, именно этого вида. Как раз в таком видении единичного как *представителя* определенного рода цвета отказано больному. Эта оппозиция так характеризуется Гельбом и Гольдштейном: «Нормальный индивид следует инструкции при сортировке

цветов и вынужденно принимает определенный способ видения. Согласно инструкции, он смотрит на образец только с точки зрения его основного тона, независимо от интенсивности или чистоты его проявления. Конкретный

174

цвет берется здесь не в своем единичном качестве, но как представитель понятия красного, желтого, синего и т.д. Цвета высвобождаются из данных в созерцании соединений и принимаются лишь как репрезентации определенной категории цвета, как представители красного, желтого, синего и т.д. Такое "понятийное" поведение мы обозначаем как... "категориальное" поведение. Подобный принцип упорядочения отсутствует у больного именно потому, что для него невозможно или затруднено такое категориальное поведение<sup>150</sup>.

Разбор этого случая имеет для нас особое значение, поскольку он с новой стороны подтверждает наиболее общие выводы нашего исследования, по ходу которого мы видели, что уже анализ и характеристика чистого переживания восприятия показывают четкое различие между непосредственным и опосредованным, между презентативным и репрезентативным содержанием этого переживания — между прямо «данным» и *функцией* представления, им исполняемой. В рассматриваемом случае феномены цвета для больного отличаются от феноменов цвета для здорового не по той содержательной *консистенции*, какую мы могли бы им приписать. Подлинное различие связано с тем, что феномены по-разному функционируют в качестве средств представления. Из «векторных величин» они становятся величинами состояния — исчезает «направленность» на особые привилегированные точки в цветовом ряду, посредством которых восприятие цвета получает характерную для него форму. Любое зрительное переживание пребывает в себе или соотносится только с переживаниями в своем непосредственном окружении. Функция представления заключена в узкие границы: только непосредственно похожее способно взаимно «представлять» или замещать друг друга. Такое поведение мы вместе с Гельбом и Гольдштейном можем назвать более конкретным и более «близким к жизни», но такая близость обретается за счет свободы воззрения. Этой свободы восприятие достигает только вместе с прогрессивным заполнением его символическим содержанием, входя в определенные формы духовного созерцания и спонтанно переходя от одной формы к другой. А это возможно только там, где взгляд не скован единичным чувственным впечатлением, где он пользуется единичным в качестве, так сказать, указателя пути к общему, к теоретическим центрам *значения*. Немецкий язык улавливает двойственность этого процесса характерным и удачным словом «Absehen», означающим и преследование цели, нацеливание, и отказ. Когда мы берем цвет какой-то яркости и тональности не только в единичности его здесь и теперь данного переживания, но определяем его как особый случай *вида* красного или зеленого, то он нацеливает нас на этот вид — мы видим не столько сам цвет, сколько этот вид, для которого единичный цвет выступает только как его представитель в фокусе сознания. Но стоит нам «нацеливаться» на виды красного и зеленого, как нам следует «отказаться» от полноты индивидуальных обстоятельств, обнаруживаемых в чувственных впечатлениях. У больного трудности возникают и с первым, и со вторым. У него отсутствуют прочные средоточия, помогающие ему обозреть мир цвета как единое целое; ему недостает и способности выделения *одного* момента из конкретной целостности переживания цвета — он не может отрешиться от других моментов, с которыми этот момент непосредственно слива-

175

ется. Правда, больной способен сменить направленность внимания: при упорядочении цветов он может отталкиваться и от совпадения их по тональности, и от совпадения их по яркости. Но он не свободен и в такой смене, поскольку переход от одного к другому происходит не спонтанно, когда мы, сохраняя одно, переключаемся на другое. Даже если попытаться извне принудить больного к принятию определенного направления, то он все равно не улавливает характерного для такой смены «смысла» — он не в состоянии долгое время фиксировать свое внимание на указанной ему точке и постоянно ее теряет<sup>151</sup>. Он живет мгновенными впечатлениями, он ими захвачен и ими скован<sup>152</sup>. Основной способностью нормального перцептивного сознания является то, что оно не только заполнено и пронизано «векторами значения», но также и то, что оно свободно может ими варьировать. Например, мы можем рассматривать предложенный нам зрительный образ то с одной, то с другой точки зрения, обращая внимание то на один, то на другой его момент. Всякий раз вместе с изменением формы определения что-то «существенно» меняется в нем самом — вместе с новой точкой зрения «зримым» становится нечто иное<sup>153</sup>. Здесь можно задать вопрос: обретает ли восприятие эту новую «степень свободы» в своей репрезентативной деятельности *благодаря* языку или же она делает *возможным* сам язык? Что здесь *præius*, что здесь *posterais*, что является изначальным, что выводным? Этот вопрос также ставится Гельбом и Гольдштейном, и они отвечают на него так: это отношение не является односторонней зависимостью, но представляет собой взаимосвязь. Одно для них несомненно: «...то, что язык является действенным средством для отхода от примитивного и близкого жизни поведения... и для перехода к категориальному поведению». Но все же они не считают язык подлинным основанием такого поведения. «Факты патологии учат нас тому, — подчеркивают Гельб и Гольдштейн, — что амнезия на имена и недостаток категориального поведения переходят друг в друга, но тут нет первичного и вторичного... Категориальное поведение и владение языком в его сигнификативном смысле суть выражения одного и того же базисного поведения. Ни одно из них нельзя считать причиной или следствием. Нарушение такого базисного поведения и нисхождение к более примитивному и близкому

жизни поведению выступают как целостный симптом, обнаруживаемый нами у больных»<sup>154</sup>.

Действительно, пытаясь понять взаимосвязь структуры языка со структурой восприятия, мы не можем говорить о каузальном отношении «причины» и «следствия». Существенным здесь является не временное отношение «раньше» и «позже», но предметное отношение «фундирования». В этом смысле при анализе языка мы пытались различить в нем три разных слоя, они разграничивались нами как фазы чувственной, созерцательной и чисто понятийной экспрессивности<sup>155</sup>. Это разграничение проводилось не с точки зрения *истории языка* — нами не подразумевалось того, что в историческом развитии языка можно установить последовательность ступеней, на каждой из которых язык оказывается воплощением чисто чувственного, созерцательного или понятийного «типов». Это было бы бессмысленно уже потому, что феномен языка конституируется только целостностью духовных моментов его построения; эта целостность равно присутствует и в самых «примитив-

176

ных», и в самых развитых языках. Речь может поэтому идти не о реальной изоляции этих моментов, но о динамическом взаимоотношении, в которое они вступают. Поэтому перед нами встает вопрос: насколько возможен и насколько плодотворен применительно к миру восприятия подход, использованный нами для ориентации в мире языка? Можем ли мы и здесь говорить о своего рода идеальном «расслоении», обнаруженном нами в строении языка? В статическом состоянии (как нам дано поначалу целое мира восприятия, уже подразделенное согласно понятиям и категориям языка) подобное расслоение трудно обнаружить. Но тем яснее оно проступает вместе с ослаблением языкового схематизма, когда восприятие дано не столько статически, сколько в состоянии динамического равновесия. Именно в этом заслуга патологии языка, показывающей нам такие случаи «подвижного» равновесия. В рамках самой этой дисциплины было давно замечено, что «упадок» наблюдаемых ею функций происходит не произвольно, но как бы следует какому-то плану. Еще Джексон указывал на то, что нарушения затрагивают более область «высшего», нежели «низшего» языка, что они касаются не столько эмоциональной стороны жизни языка, сколько его «интеллектуального» аспекта<sup>156</sup>. К самым достоверным наблюдениям патологии языка относится то, что определенные слова и предложения, уже не понятные для больного в их чисто «объективной» представляющей функции, тем не менее правильно употребляются им, когда они обладают дополнительным смыслом в целостности речи и служат для выражения аффектов и душевных движений<sup>157</sup>. Даже в области чистого представления происходят определенные смещения: на место «абстрактных» выражений становятся «конкретные», «общие» выражения заменяются частными и индивидуальными — именно поэтому речь больного, если сравнить ее с речью здорового, обладает преимущественно «чувственной» окраской. Вместо включающих в себя чисто мыслительные отношения и дефиниции понятий употребляются другие, несущие на себе отпечаток «чувственности»; преобладают «живописные» экспрессии, тогда как вытеснению в большей или меньшей степени подлежат все чисто сигнификативные<sup>158</sup>. В области восприятий это особенно заметно в изменении наименований цветов. Подобно пациентам с амнезическими афазиями у Гольдштейна и Гельба, многие пациенты Хэда целиком теряли способность употреблять *общие* названия цветов («красного» и «желтого», «синего» и «зеленого»), хотя их цветовые ощущения оставались в полном порядке. На место общих обозначений у них становились наименования *предметных* цветов. Предложенные ими цветные образцы назывались так: «как трава», «как кровь». Часто эти предметные обозначения заменялись другими, связанными с *употреблением* цвета. Так, один из пациентов Хэда заменял слово «черный» (black), которое он не мог отыскать, на слово «мертвый» (dead), поскольку черный цвет представляет собой цвет траура по покойнику<sup>159</sup>.

Здесь хорошо видна *направленность* перцептивного сознания, пролегающая параллельно основной направленности в рамках языкового сознания. Язык также достигает фиксации общих наименований цвета не прямо, но начинает с конкретно-предметных обозначений. Языки «дикарей» в большинстве своем пользуются для выражения различных цве-

177

товых качеств именно наименованиями их в соответствии с теми предметами, вместе с какими они встречаются<sup>160</sup>. Мы можем правильно оценить явления такого рода лишь в том случае, если постоянно отдаем себе отчет в том, что процесс, благодаря которому единичные моменты восприятия получают чисто репрезентативный характер, приобретая некий «представительный смысл», никогда не завершается как таковой — мы не фиксируем его начала или его конца, но всегда различаем в нем отдельные целостные стадии, располагая их в каком-то идеальном порядке следования. Когда мы пытаемся это сделать, то по обе стороны — как созерцательной, так и языковой артикуляции — получается в общих чертах сходная картина. Анализ языкового «образования понятий» всякий раз показывает нам, что он начинается с конкретно-чувственных обозначений, чтобы затем постепенно вступить на путь к чисто реляционным и абстрактным по значению экспрессиям. «Примитивное» языковое образование понятий отличается от более высокого прежде всего своим многообразием, чрезвычайным богатством особенностей, когда понятия еще не кристаллизуются вокруг устойчивых центров. Один и тот же «вид» животных или один и тот же процесс — сидение или ходьба, еда или питье, удар или разрыв — обозначаются особыми словами в зависимости от особенностей приводящих и модифицирующих обстоятельств. Этот процесс мы характеризовали<sup>161</sup> следующим образом: «Если представить целостность мира созерцания как один однородный уровень, с

которого посредством акта наименования нами поднимаются и обособляются отдельные образования, то поначалу этот процесс определения затрагивает лишь немногие, ограниченные части этого уровня... Каждое слово обладает только своим собственным, относительно узким радиусом действия, и за его пределами оно теряет свою силу. Отсутствует возможность схватывания множества различных сфер значения с помощью нового, отмеченного единством формы языкового целого. Уже действует способность формирования и обособления, заключенная в каждом отдельном слове, но она раньше времени приходит к своему концу, а потому для нового круга созерцания нужно все начинать заново. Суммирование всех этих различных единичных импульсов, каждый из которых действует сам по себе и независимо от прочих, все же ведет к единству, однако не являющимся действительно родовыми. Тотальность языковых экспрессий (если она достигается) представляет здесь собой агрегат, а не артикулированную систему; сила артикуляции исчерпывается отдельными наименованиями и ее недостаточно для образования всеохватывающих единств».

Факты патологии языка с неожиданной стороны подтверждают эту взаимосвязь. Мир цвета больного, страдающего от общей амнезии на имена цветов, отличается от мира здорового именно тем, что у первого отсутствуют всеохватывающие единства. В сравнении с миром цветов здорового, тут преобладают нюансы, многообразие, переливчатая пестрота. Нормальный индивид также *может*, как отмечают Гольдштейн и Гельб, вызвать у себя впечатление такой пестроты, когда он просто пробегает взглядом по ряду представленных ему цветных образцов и при этом остается по возможности пассивным. «В таком случае у нас возникает не переживание с четко определенной установкой, скажем, на какой-то от-

178

тенок цвета, но мы как бы предаемся навязывающимся нам переживаниям связности... Но весь этот поток феноменов тут же меняется, стоит нам перейти к сортировке согласно инструкции. Сам этот ряд, казавшийся нам ранее пестрой смесью, претерпевает особого рода дифференциацию: относящиеся к категории основной тональности образца цвета выделяются и доминируют, а к ним не относящиеся опускаются — на них просто не обращается внимание»<sup>162</sup>.

Мы видим, что существуют различия по значимости, по «релевантности», благодаря которым мир восприятия, равно как и мир языка, получают свою систематическую артикулированность. Предшествует ли этому процессу новая форма восприятия и за ней следует новая языковая форма, или мы имеем дело с обратным процессом, когда данная форма создается языком, — этот вопрос нас более не занимает. Важно признание того, что подобное реальное их разделение вообще невозможно, а «язык чувств» и чисто фонетический язык развиваются рука об руку. Конечно, для того чтобы обозначить посредством языка формы мира восприятия и мира созерцания, нам требуется их для начала как-то «увидеть»; однако устойчивое и постоянное «видение» само возможно лишь благодаря лингвистической фиксации. Полученные «видением» единства тут же распались и исчезли бы, не будь скрепляющей их языковой связи. То, что начинается одной лишь «чувственностью» самой по себе, приходит к «смыслу» только в языке — здесь достигается то, что там было только интенцией.

Тем самым мы впервые даем ответ на те возражения, которые выдвигались против языка и его специфической познавательной ценности скептиками древности и Нового времени. Они раз за разом повторяли, что подлинная действительность — действительность непосредственных переживаний — всегда остается закрытой для языка, поскольку он не может дотянуться до полноты и индивидуального многообразия этой действительности. Как уловить и воспроизвести эту полноту ограниченным числом общих знаков? Но это возражение не учитывает того обстоятельства, что тенденция к «общему», возводимая в вину языку, принадлежит не только языку, но содержится уже в форме восприятия. Если бы восприятие с самого начала не включало в себя символический элемент, то оно не выступало бы как опора и как точка применения символического языка. Прóτων ψεδδος скептической критики языка заключается именно в том, что начало всеобщего отыскивается ею в понятии и в слове языка, тогда как восприятие полагается как исключительно единичное, как индивидуальное и точечное. Так возникает непреодолимая пропасть между миром языка (т. е. миром «значений») и миром восприятия, понимаемым как агрегат простых «ощущений». Но этот вопрос принимает совершенно иной облик, когда выясняется, что граница, проводимая между мирами восприятия и языка, в действительности должна проводиться между мирами ощущения и восприятия. Каждое осознанное и в себе артикулированное восприятие находится уже по ту сторону великого духовного «кризиса», который, согласно этой критике, начинается только с языка. Восприятие уже не только пассивно, но активно; не только рецептивно, но «селективно»; не единично и обособленно, но направлено на всеобщее. Оно обозначает, именуется, мнит

179

нечто в себе самом, а язык только присоединяется к этой первой функции значения, чтобы всесторонне развить ее и довести до завершенности. Слово языка эксплицирует то, что имплицитно уже репрезентативно содержится в восприятии. Исключительно индивидуальное, сингулярное восприятие, которое сенсуализм (а вместе с ним и скептическая критика языка) считает высшей нормой, идеалом познания, в действительности является патологическим феноменом, возникающим там, где восприятие начинает терять свою опору в языке, где для него тем самым закрыт важнейший доступ в царство духа.

### 3. К патологии восприятия вещи

Понятием зрительной или осязательной агнозии в патологии охватываются нарушения, общим признаком которых является сильное повреждение *перцептивного узнавания* предметов. Чувственная способность различения в случаях такого рода чаще всего не задета или испытывает незначительные нарушения. При проверке способностей больного улавливать и различать отдельные зрительные и осязательные качества на первый взгляд кажется, что он мало чем отличается от здорового. Он отличает «шероховатое» от «гладкого», «твердое» от «мягкого», «цветное» от «бесцветного», но все эти данные он не может на равных со здоровым применять для опознания объектов. Если больному, страдающему от тактильной агнозии, дать в руки знакомый ему в повседневной жизни предмет, то ему удастся установить, что предмет холодный, тяжелый, гладкий, но не то, что он держит в руках монету; он чувствует, что предмет мягкий, теплый и легкий, но не узнает в нем кусок ваты и т.д. Здесь особенно бросается в глаза то, что нарушение ограничивается одним кругом перцептивного узнавания, хотя за его пределами процесс узнавания происходит точно так же, как у здорового. Например, тактильная агнозия чаще всего задевает *одну* руку: взяв объект в левую руку, больной может сказать о нем только то, что он твердый, холодный и гладкий, тогда как, держа его в правой руке, он сразу определяет, что это — «часы». Это нарушение можно в целом описать следующим образом: хотя какие-то чувственные данные имеются у больного (пусть в несколько модифицированном виде), но они не выступают для него как «индексы» предметов, каковыми они являются для здорового<sup>163</sup>. Особенно отчетливо характер этого нарушения выступает в области зрения — в случаях так называемой «душевной слепоты». Подобный «слепой» не хуже здорового видит различия по яркости и цвету, он — за исключением наиболее тяжелых случаев — правильно улавливает простые отличия по величине и по геометрической форме. Тем не менее, пока он имеет дело только с данными зрения, ему не удастся какое бы то ни было познание объектов, он не распознает их предметного бытия и значения. При этом наблюдается страшная путаница: больной, о котором подробно сообщает Лиссауэр, путает зонтик то с вазой для цветов, то с карандашом; в румяном яблоке он видит портрет дамы и т.д. Иной раз пациент «узнает» предмет, но затем оказывается, что он догадывается о его значении по какому-то отдельному признаку, по «диагностическому знаку», не обладая целостным зри-

180

тельным образом, не видя предмет как артикулированное целое. Например, в отдельных случаях он правильно указывает, что на картинке изображено какое-то животное, но ему не удастся правильно показать, где у него голова, а где хвост<sup>164</sup>. При всех отличиях клинических картин в отдельных частях и в целом, мы видим, что объединяет эти случаи болезни с рассмотренными нами ранее. Здесь речь также идет о характерных нарушениях в области *переживания значения*. Но тем самым мы вновь замечаем и то, что поставленные патологией вопросы далеко выходят за пределы этой дисциплины, а их прояснение и решение можно найти, только выйдя из этого узкого круга на общий форум познания.

Анализ *предметного сознания* составляет важнейшую задачу философии Нового времени. Уже Кант видел в нем главное дело всей теоретической философии. В знаменитом письме Маркусу Герцу (1772), содержащем в себе набросок всей последующей критики разума, вопрос об отношении представления к предмету называется «ключом ко всем тайнам доселе сокрытой в себе метафизики». Но и предшественники Канта хорошо видели эту проблему, даже считали ее подлинной радикальной проблемой, и для ее разрешения они отыскивали все новые средства. При всех расхождениях в предлагаемых ими решениях сохранялась общая внутренняя взаимосвязь, а расхождение между ними сводилось к основополагающему различию *по методу*. Все эти попытки вновь и вновь приводили к двум принципиально различным возможностям решения. С одной стороны, его ожидали и требовали от «разума»; с другой стороны — от «опыта». Пропасть, отделяющую «представление» от «предмета», на который оно указывает, стремились преодолеть то с помощью рационалистической, то посредством эмпиристской теории. В первом случае мост между ними хотели навести благодаря одной лишь логической функции; во втором случае «представление» и «предмет» соединялись «способностью воображения». По своей «объективной» ценности, по своему предметному значению, представление оказывалось то *процессом мышления*, то *ассоциативным процессом*, увязывавшим его со всеми прочими процессами такого рода. В первом случае представление становилось выводом (прежде всего — от «следствия» к «причине»), который вел нас в царство предметного и как бы отвоевывал для нас это царство; во втором случае предмет делался *агрегатом* чувственных особенностей, соединяемых друг с другом по определенным правилам.

Основным недостатком обеих теорий, долгое время оспаривавших первенство в теории познания и в психологии, было то, что в своем стремлении *объяснить* предметное сознание они всякий раз трансформировали и произвольно модифицировали это сознание. В обоих случаях они имели дело уже не с самим чистым феноменом, но насильственно приспособляли его к своим собственным предпосылкам. Тот факт, что какое-то перцептивное переживание «представляет» предмет — что в здесь и теперь данном «видится» не-данная нам в настоящем вещь, — не становится понятнее от того, что мы сплавляем друг с другом сколь угодно большое число единичных чувственных впечатлений или, на пути дискурсивного мышления, теоретического вывода и умозаключения, переходим к непосредственно нам не данному. Оба эти решения не объясняют, но искажают фактическое положение дел. Ни связь простых «ассоциаций»,

181

ни внешне еще более точная и строгая связь силлогизма не оказываются достаточно сильными, чтобы конституировать ту особую форму скрепления, что дана нам в отношении представления к его предмету. Скорее, мы имеем здесь дело с иным фундаментальным отношением, которое, будучи чисто *символическим*, принадлежит совершенно иному уровню, отличному от всех отношений между эмпирически реальными объектами или принадлежащими действительности вещами. Вместо того чтобы редуцировать символическое отношение к вещным определениям, нам следует, скорее, установить условия возможности полагания таких определений. Представление относится к предмету не как претерпевающее воздействие к воздействующему, не как отражение к первообразу; скорее, отношение здесь аналогично отношению изобразительного средства к изображаемому содержанию, отношению знака к выражаемому им смыслу. Обозначив это отношение как «символическое запечатление» (когда чувственное включает в себя смысл и непосредственно представляет его сознанию), мы не должны сводить это запечатление ни к просто репродуктивному процессу, ни к опосредованному интеллектуальному процессу. За ним нужно признать самостоятельность и автономию, без которых нам не были бы даны ни «объект», ни «субъект», ни единство «предмета», ни единство «Я»<sup>165</sup>.

Однако патологические случаи и здесь демонстрируют нам любопытную игру, по ходу которой это столь прочное единство ослабляется, в крайних случаях ему угрожает даже полный распад. Содержания определенных сенсорных областей как бы утрачивают способность функционировать как чистые репрезентации, теряя представительный характер и предметную «запечатленность». Чтобы пояснить это, возьмем в качестве примера особенно характерные случаи. Мы уже упоминали случай «душевной слепоты», приводимый Лиссауэром. Сам он истолковывал его в духе господствовавших тогда психологических воззрений (его работа вышла в 1890 г.) как «болезнетворное нарушение способности ассоциации»: хотя больной имеет в своем распоряжении отдельные чувственные впечатления, соответствующие некоторым физическим стимулам, но при «торможении ассоциаций» он не в состоянии правильно связывать одни впечатления с другими. В частности, Лиссауэр различает две формы «душевной слепоты», обозначая их как «апперцептивную» и «ассоциативную». При апперцептивной форме (в соответствии с *философским* языком мы бы назвали ее «перцептивной») затронутыми оказываются чувственные восприятия как таковые; при ассоциативной форме, напротив, восприятия не затронуты, зрительные впечатления качественно не меняются, тогда как разрывы обнаруживаются между зрительным содержанием восприятия и прочими компонентами соотносимого с ним понятия. Поэтому больные в таком случае правильно воспринимают, не понимая воспринятого; они обладают отдельными зрительными способностями, но не могут перейти от зрительных восприятий к другим качествам вещи, причем именно такой переход включает данное восприятие в некое единство вещи. Теоретически мы вновь встречаемся здесь с попыткой объяснить акт «понимания» за счет сведения его к сумме впечатлений, к упорядоченной последовательности чувственных «образов». Физиологически эта точка зрения развивалась далее, и речь шла то о повреждении «поля

182

воспоминания», то о повреждении «ассоциативных волокон», связывающих это поле со зрительным центром восприятия<sup>166</sup>. Фон Штауффенберг в своей монографии 1914 г. о «душевной слепоте» различал две основные формы заболевания, между которыми располагаются клинически известные случаи. При первой из них мы имеем дело «с нарушением центральной переработки грубых зрительных впечатлений, при данном нарушении не осуществляется или не может стать достаточным более тонкое формообразование; при другой происходит общее повреждение способности представления в том смысле, что экфорирование старых комплексов возбуждений невозможно или затруднено, а потому более или менее неполные оптически-формальные элементы уже не входят с ними в резонанс»<sup>167</sup>. Объяснение здесь также осуществляется таким образом, что клинические наблюдения получают совершенно определенное истолкование, производимое в рамках физиологических теорий мозга и нацеленное на соединения между отдельными его центрами. Вышедшая в 1918 г. работа Гельба и Гольдштейна противостоит попыткам такого рода прежде всего по методу (независимо от того, что она опирается на ранее не наблюдавшиеся клинические феномены). Оба эти автора исходят из того, что до всякого физиологического объяснения картины заболевания следует провести доскональный феноменологический анализ. Вопрос ставится об организации патологического *переживания*, и отвечать на него нужно независимо от всех гипотез о «месте» заболевания и его причинах. Это требование, выдвинутое как принцип еще Джексоном, применяется теперь к случаю, представляющему огромные трудности для анализа уже своей чисто фактической стороной. Речь идет о больном, страдающем от чрезвычайно тяжелого нарушения зрительного узнавания, — с помощью зрения он был способен улавливать только простейшие формы. Он не мог распознавать контурные и плоскостные фигуры, равно как и фигуры, построенные из элементов (скажем, квадрат, обозначаемый четырьмя угловыми точками). Гольдштейн и Гельб так излагают результаты своего исследования: «Видимое пациентом было лишено специфической структуры. Его впечатления не были прочно оформленными, как у нормального индивида, у них отсутствовала, например, характерная четкость квадрата, треугольника, прямой, кривой и т.д. Он улавливал "пятна", а в них лишь столь общие свойства, как высота и ширина в их соотносительности и сходные с этим свойства»<sup>168</sup>. Соответственно, сильные нарушения должны были бы наблюдаться и при зрительном узнавании предметов. Но здесь мы сталкиваемся с тем, что делает этот случай столь интересным для исследователя: больному удавались действия, которые трудно было ожидать

при наличии таких повреждений. Он не только на удивление хорошо ориентировался в своем окружении, но в практической жизни его поведение вообще мало чем отличалось от поведения нормальных индивидов. До ранения в голову, как раз и породившего нарушения, он был горняком, но после того как рана зажила и общее состояние улучшилось, он перешел на другую работу и без особых затруднений овладел новой профессией. Он в основном правильно описывал содержание предлагаемых ему цветных картинок, не испытывал больших трудностей при наименовании вещей — знакомые ему в повседневном обиходе предметы сразу им узнавались. Еще удивительнее было то, что эти предметы он

183

мог достаточно точно *рисовать*; более того, он мог читать, хотя и медленнее, чем здоровые люди. Объяснение этой аномалии было найдено с помощью тщательного наблюдения (в детали мы не станем здесь углубляться), которое показало, что все эти действия были для него возможны не за счет зрительных феноменов, но достигались иным путем. «Узнавание» плоскостных образов и вещей, чтение написанных или напечатанных букв удавались больному там, где данные зрения сопровождалось определенными *движениями*. Читая, он должен был одновременно писать буквы, каким-то образом прослеживая их написание. Данные ему как цветные пятна отдельные буквы он прослеживал с помощью соответствующих движений головы и на основе разных кинестетических впечатлений различал сначала отдельные буквы, а затем и слова. Если же такие движения затруднялись, скажем, когда фиксировалось положение его головы или каким-то другим образом исключалось кинестетическое прослеживание при чтении, то он был уже не в состоянии распознавать буквы или отличать одну простую геометрическую фигуру от другой (например, круг от треугольника). При этом световые и цветовые ощущения у него сохранялись, либо они изменялись столь незначительно, что их можно было не принимать во внимание как препятствие для зрительного узнавания. «Пациент видел цветные и бесцветные пятна, распределявшиеся по всему полю зрения. Он легко замечал, находится ли пятно выше или ниже, справа или слева от другого пятна, является оно узким или широким, большим или небольшим, коротким или длинным, близким или далеким. Но не более того: вместе все эти пятна вызывали впечатление путаницы, не превращаясь, как в нормальном случае, в специфически оформленное целое»<sup>169</sup>. Зрительные впечатления больного образовывали только отдельные смысловые фрагменты, но не смысловое целое, которое обладало бы единством значения. В нормальном восприятии каждый частный аспект входит во всеобъемлющую взаимосвязь, в упорядоченную и артикулированную целостность аспектов, и из этого взаимоотношения проистекают его значение и его интерпретация. Случаи зрительной и осязательной агнозии дают нам примеры распада как раз этой непрерывности. Если все единичные восприятия обычно входят в идеальные единства смысла и им соединяются — подобно тому, как значение предложения включает в себя истолкование отдельных слов как свои моменты, — то здесь это единство рассыпается. Континуум значения все больше распадается на дискретные составляющие. Нарушения здесь затрагивают не отдельные чувственные явления, но синтаксическую структуру этих явлений — словно восприятие подчиняется некоему «аграмматизму», аналогичному случаям так называемых «аграмматических нарушений языка»<sup>170</sup>.

При всех отличиях этого случая «душевной слепоты» по своей клинической картине от приводимых теми же Гельбом и Гольдштейном описаний случаев амнезии на названия цветов, *теоретически* он с ними сходен и может рассматриваться с общей для всех них позиции. Там отдельные переживания цвета сохранялись сами по себе, но уже не были направлены на некую привилегированную точку цветового ряда и не могли ее репрезентировать; здесь, в явлениях агнозии, мы также имеем дело с нарушениями «репрезентативного» характера — с нарушениями репре-

184

зентативной функции восприятия. Оно становится как бы плоским, оно уже не определяется глубинным измерением предмета и на него не направляется<sup>171</sup>. Непредвзятые рассмотрение и оценка клинических фактов отчетливо показывают, что мы имеем здесь дело не с простым «торможением ассоциации». Гольдштейн и Гельб подчеркивают, что эти факты не вмещаются без насилия над ними в схему ассоцианистского объяснения; более того, они этой схеме явно противоречат. Столь же мало здесь помогает воззрение, согласно которому мы сталкиваемся здесь с нарушениями «дискурсивного» мышления — нарушениями суждения и умозаключения. Если «душевно слепой» Гольдштейна и Гельба показывал некоторые «нарушения интеллекта», то они относились к совсем иной области: ему недоставало не только зрительного пространства, но также «пространства чисел», а потому отдельные числа он не мог употреблять в соответствии с их местом в числовом ряду, как «большие» или «меньшие», а потому не мог их осмысленно употреблять<sup>172</sup>. Напротив, чисто формальные процессы суждения и умозаключения протекали у него совершенно правильно. Беседы с ним, а я не раз принимал в них участие, поражали тем, насколько ясным и четким было у него мышление; удивительными были также связность и формальная правильность его выводов. Именно эта высокоразвитая деятельность дискурсивного «выведения» помогала ему компенсировать тяжелые нарушения зрительных представлений и памяти — в иных случаях эти нарушения были практически незаметны. Хотя он почти не мог непосредственно «узнавать» предмет по его зрительному образу, он использовал оставшиеся у него недостаточные и неопределенные оптические данные в качестве примет — по ним он опосредованно делал вывод о значении вещей. Эти приметы не обладали силой непосредственной «наглядности», которой наделены настоящие, символически запечатленные восприятия; приметы служили ему только как сигналы, но не как символы. Из относительно

небольшого числа пространственных форм, еще доступных больному — из определений, вроде «широкий внизу, узкий сверху», «равно широкий и узкий», — он делал исходный пункт для предположений относительно предложенного ему предмета или образа. Однако точное исследование всякий раз показывало, что мы имеем дело не с подлинным узнаванием в восприятии, но с «догадкой» о предмете. То же самое можно сказать о пациенте Лиссауэра, который правильно «узнал» портрет Бисмарка, но затем не мог показать, где на этом портрете глаза, уши, фуражка. В случае «душевно слепого» Гельба и Гольдштейна тщательные протоколы велись для того, чтобы показать специфические различия между истинно перцептивным запечатлением и всяким исключительно дискурсивным знанием предметов, опирающимся на «приметы». Запечатленное восприятие «имеет» предмет таким образом, что он явлен в нем «во плоти»; знание же из каких-то примет «выводит» предмет. В одном случае речь идет о единстве взгляда, благодаря этому единству многообразные аспекты явлены как различные перспективы, посредством которых объект «мнится» в созерцании; в другом случае восприятие медленно и осторожно продвигается от одного явления к другому, чтобы, в конце концов, передать значение воспринятого. Это характерным образом выражается и в *модальности* суждения: «запечатленное» восприятие всякий раз ведет к ассерторичес-

185

кому суждению, тогда как «дискурсивное» обычно ограничивается проблематическим суждением. Одно включает в себя интуитивное видение целого; другое в лучшем случае ведет к правильной комбинации признаков; одно является символически-значимым, тогда как другое — только симптоматически-указывающим<sup>173</sup>. При описании этого различия всякий раз вспоминается различие между беглым чтением текста и его разбором по буквам. Об одном из своих пациентов Гельб и Гольдштейн пишут: «Он ощупывает вырезанные из картона фигурки — прямоугольник, круг, овал, ромб, — чтобы правильно определить их форму. Он приходит к верным результатам, когда узнает детали (углы, прямые, края, кривые и т.д.), и от них делает вывод о целом, как бы произнося их по буквам и не имея одновременного образа объекта». Именно это переживание по частям является общим признаком агнозий, объединяющим их с некоторыми афазиями. Ряд больных с афазиями также испытывали сходные переживания: они жаловались на то, что, слушая произносимые слова или читая книги, они понимали детали, но не могли их быстро и правильно «соединять». «With me it's all in bits, — сказал один пациент Хэду, — I have to jump like a man who jumps from one thing to the next; I can see them, but I can't express»<sup>174</sup>. Трудно выразить это яснее: каждое нарушение репрезентативной стороны восприятия и стороны значения у слова уничтожает непрерывность переживания — мир больного грозит «распасться на куски». Мы неожиданно вспоминаем здесь о Платоне, который противопоставлял сенсуалистическому учению о восприятии Протагора, растворявшему восприятие в единичном, следующее рассуждение: «Было бы ужасно.., если бы у нас, как у деревянного коня, было помногу ощущений, а не сводились бы они все к одной какой-то идее» (εις μίαν τινά ιδεαν)<sup>175</sup>. Только единство идеи, единство «видения», составляет для Платона единство души. Зрительные агнозии представляют собой не нарушения «зрения», но нарушения такого рода «видения»<sup>176</sup>. Поэтому лучшие специалисты в этой области всякий раз подчеркивали, что в случае подобных заболеваний затрагиваются и затемняются не отдельные черты «образа мира», но он меняется весь в целом, приобретает иную форму, поскольку трансформируется его структура, духовный принцип его организации.

#### 4. Пространство, время и число

Как показывают клинические наблюдения, заболевания, объединяемые названием «зрительная агнозия», почти всегда связаны с тяжелыми патологическими изменениями «чувства пространства» и пространственного восприятия. Сильнее всего обычно нарушается локализация чувственных стимулов; серьезные дефекты обнаруживаются в представлениях больного о собственном теле, о расположении отдельных конечностей. Так, указанный «душевно слепой» с закрытыми глазами не мог сориентироваться, где у него голова, где остальные части тела. Если одну из его конечностей размещали определенным образом (скажем, правую руку поднимали и горизонтально вытягивали), то он не мог сразу ничего сказать о ее положении, пока косвенно, с помощью каких-то ко-

186

лебательных движений всем телом, не получал указаний относительно положения конечности. В данном случае он также приходил к результату, «произнося по буквам» отдельные действия. Столь же незначительным было у пациента непосредственное чувство относительно положения его тела в пространстве. Например, он не мог с точностью определить, стоит ли он, вытянулся ли он на диване горизонтально или под углом в 45 градусов. Без указанных выше обходных путей он не мог ничего сказать о направлении и силе тех движений, которые извне совершались с его конечностями. Но и самостоятельные движения были чрезвычайно затруднены, пока пациент был с закрытыми глазами; на просьбу пошевелить одной из конечностей он поначалу никак не реагировал. Напротив, ему сравнительно легко давались определенные комплексы движений в повседневной жизни, происходившие более или менее автоматически. Например, он довольно быстро доставал спичку из спичечной коробки и зажигал ею стоявшую перед ним свечу. Все это свидетельствовало о том, что у больного оставалась способность «находить себя» в пространстве (прежде всего — с помощью кинестетических движений) и правильно пространственно «вести себя» в определенных ситуациях, но его «представление» о пространстве в целом претерпело серьезные

нарушения. Гольдштейн и Гельб полагают, что с закрытыми глазами пациент вообще не располагал какими бы то ни было «пространственными представлениями»<sup>177</sup>.

*Патология* восприятия вновь подтверждает тем самым важнейшие результаты, к которым приходит чистая *феноменология* пространства. Последняя также настаивает на различиях между *пространством действия* и *пространством представления*<sup>178</sup>. Первое означает пространство двигательных актов, второе — пространство идеальных линий. В этих двух случаях имеются специфические различия в «ориентировке»: она происходит либо с помощью заученных двигательных механизмов, либо на основе свободного обзора, улавливающего совокупность возможных направлений пространства и устанавливающего отношения между ними. «Ниже» и «выше», «правое» и «левое» — все это замечается не только определенными телесными чувствами (и получает тем самым качественный индекс, своего рода чувственный указатель), но представляет собой форму пространственного *отношения*, соединяющуюся с другими отношениями в рамках единого систематического плана. В рамках этой целостной системы можно свободно избрать точку отсчета или нулевой пункт, который произвольно перемещается с одного места на другое. Отдельные направления или оси имеют не абсолютную, а относительную ценность: они пролагаются не раз и навсегда, но могут варьировать в зависимости от избранной перспективы. Такое пространство является уже не плотным сосудом, заключающим в своей реальной пустоте вещи и события, но вместилищем «возможностей», как называл его Лейбниц. Ориентировка в этом пространстве предполагает, что сознание способно свободно представлять себе эти возможности и заранее их просчитывать в созерцательной или мыслительной антиципации. Когда Гольдштейн в статье «О зависимости движений от зрительных процессов»<sup>179</sup> подчеркивает преимущественно зрительную природу пространства, то это безусловно верно, так как оптические данные составляют наиболее важный *материал* для

187

построения пространства. При серьезных нарушениях в случаях зрительной агнозии это построение происходит иначе, чем у здоровых. Но данное указание Гольдштейна требует дополнения, поскольку характерная форма «символического пространства» *не выводима* и из зрительных впечатлений, составляющих, скорее, лишь один из моментов этой формы. Зрительные впечатления суть необходимые, но не достаточные условия образования «символического пространства». Клинический опыт подтверждает это, демонстрируя нам те случаи, когда способность зрительного восприятия у больных по существу не меняется, но мы наблюдаем в высшей степени характерные изменения «созерцания пространства». Некоторые больные-афазики, способные хорошо ориентироваться с помощью одного зрения (без помощи движений), могут различать положение окружающих объектов посредством зрения, но терпят неудачу, когда от них требуется действие, представляющее собой как бы перевод зримого пространства в *схематическое* пространство. Увиденное или узнанное с помощью зрения они не в состоянии удержать в рисунке или с его помощью *представить* увиденное. Им не удается сделать простой набросок их комнаты, они не могут показать с помощью такого наброска места предметов, находящихся в комнате. При попытке создания такого изображения они не придерживаются одних лишь пространственных отношений, но привносят детали иного рода и односторонне их выпячивают, что препятствует изображению пространства как чистого *пространства порядка*. Отдельные вещи — стол, стулья, окна — изображаются ими конкретно, со всеми своими деталями, вместо того чтобы просто *помечать* место, занимаемое этими вещами в пространстве. Неспособность к схематизму, к *маркировке*, является тем фундаментальным нарушением, которое наблюдается при афазиях, агнозиях и апраксиях, — к нему мы еще обратимся в иной связи<sup>180</sup>. Здесь мы рассматриваем его только с той точки зрения, что оно способно показать нам решающее различие между пространством «созерцания» и пространством действия и поведения. Пространство созерцания основывается не только на *присутствии* каких-либо чувственных (прежде всего — зрительных) данных, но оно предполагает наличие базисной функции *представления*. Единичные позиции, «здесь» и «там», должны в нем четко различаться, но и в самих этих различиях должен иметься целостный облик — они должны соединяться в «синопсисе», возникающем перед нами лишь вместе с *целостностью* пространства. Процесс дифференциации непосредственно включает в себя и процесс интеграции. Именно эта интеграция не удается афазикам даже в тех случаях, где их ориентировка в пространстве — пока она идет шаг за шагом, от одного пункта к другому — не испытывает серьезных нарушений. Хэд сообщает о многих своих пациентах, что они правильно находили хорошо известный им путь, например дорогу от госпиталя к своему дому, но не могли изобразить отдельные улицы, по которым они шли, или дать общее описание этого пути<sup>181</sup>. Это напоминает «примитивные», еще не насыщенные символическими элементами формы созерцания пространства, обнаруженные нами у «дикарей», знающих каждое отдельное место реки, но не умеющих нарисовать *карту* ее течения. Афазии позволяют нам глубже понять подлинные причины этих трудностей. Многие больные, неспособные самостоятельно изобразить план своей

188

комнаты, тем не менее неплохо ориентировались в нарисованной другими схеме. Когда врач делал набросок и на месте стола, за которым обычно сидел больной, ставил точку, то пациент часто без особого труда показывал пальцем по схеме места печи, окна, двери. Самым трудным оказывалось начало действия, спонтанный *выбор* координат и их центра. Именно этот выбор безусловно включает в себя конструктивный акт или, так сказать, конструктивное деяние. Один больной Хэда выразительно заметил, что он не может

справиться, поскольку ему не удастся правильно отыскать «исходный пункт» (starting point); если б ему это удалось, то дальше все было бы много проще<sup>182</sup>. Истинный характер этих трудностей станет яснее, если вспомнить, сколь нелегко было науке, теоретическому познанию, продвигаться здесь к строгости и определенности. Теоретическая физика также начинала с «пространства вещей», чтобы затем постепенно перейти к «системе пространства»; она также должна была отвоевывать понятия системы координат и центра этой системы непрерывной работой мысли<sup>183</sup>. Одно дело — уловление совмещений и расхождений *объектов*, другое — постижение идеального целого плоскостей, линий и точек, включающее в себя схематическое представление чисто позиционных отношений. Поэтому и те больные, которым удается правильно совершать определенные движения, нередко запутываются, когда от них требуют *описания* этих движений, т.е. передачи различий между ними с помощью зафиксированных в языке общих понятий. Правильное употребление слов «выше» и «ниже», «справа» и «слева» у многих афазиков претерпевает серьезные нарушения. Часто пациент может показать жестами, что у него имеется переживание этих различий, выражаемых общими пространственными терминами; но ему не удается настолько уяснить их смысл, чтобы по требованию врача совершить движение, скажем, сначала правой, а затем левой рукой<sup>184</sup>. Патологические нарушения сенсорного пространства у афазиков хорошо заметны прежде всего там, где проходит граница между «конкретным» пространством, служащим для совершения правильных движений при достижении отдельной конкретной цели, и «абстрактным», чисто схематическим пространством. В тяжелых случаях афазии — особенно в той их клинической форме, которую Хэд назвал «семантической афазией», — нарушения затрагивают и конкретную ориентировку. Больные тогда уже не в состоянии сами находить дорогу, они путают комнаты в больнице, не могут найти место, где стоит их кровать<sup>185</sup>. Но этим случаям противостоят другие, когда мы не можем говорить о действительной пространственной дезориентации, когда поведение больных ясно показывает, что они способны «находить свое место» в пространстве, хотя тщательное исследование показывает, что они утратили употребление определенных пространственных понятий, обычное для здоровых правильное понимание пространственных различий. Один из этих больных, которого я имел возможность наблюдать во Франкфуртском неврологическом институте<sup>186</sup>, потерял всякое понимание направлений и величин углов. Если перед ним на стол ставили предмет, то он не мог положить на каком-то расстоянии другой, параллельно ему направленный. Только там, где оба объекта непосредственно соприкасались, ему удавалось решить эту задачу: он как бы склеивал предметы друг с другом, не определяя их пространственного направ-

189  
ления. Тем самым утрачивался и «смысл» величины углов: когда его спрашивали, какой угол «больше» или «меньше», то он сначала ничего не мог сказать, а затем чаще всего обозначал как «большой» тот угол, сторона которого была длиннее. Сходные нарушения демонстрировал больной афазией, чья история болезни детально описана у Ван Веркома. Существенное изменение «чувства пространства» здесь также заключалось в том, что непреодолимые трудности у него вызывало установление прочных осей в пространстве, которыми он затем мог бы воспользоваться как точкой отсчета для пространственных различий. Когда врач садился напротив пациента и клал между ним и собой на стол линейку, то пациент не мог положить монету на сторону врача или на собственную сторону, поскольку до него не доходил смысл противопоставления двух «сторон». Точно так же он не мог положить линейку параллельно помещенной на столе; вместо того чтобы разместить ее на определенном удалении и параллельно ее направить, он прикладывал одну к другой и, несмотря на все усилия, никак не мог уяснить себе смысл задачи. Ван Верком следующим образом описывает картину заболевания: все чисто «перцептивные» функции не нарушены, пациент способен зрением и осязанием распознавать формы и очертания вещей и правильно с ними обходиться; не пострадало и чувство направленности как таковое, поскольку, когда пациенту завязывали глаза и окликали его, он всякий раз оглядывался в верном направлении. Напротив, всякая способность пространственной «проекции» была им утрачена. «Пациент, способный совершать движения в их простейшей форме (реактивные движения на внешние раздражители), не в состоянии осознать принцип движения в высших интеллектуальных формах, т.е. с помощью проективных актов. Он не может нарисовать главные ориентиры (направо, налево, вверх, вниз), расположить одну планку параллельно другой. Это нарушение затрагивает также его собственное тело: он утратил схему (представление воображения) своего тела; хотя он может локализовать чувственные восприятия, он не способен их проецировать»<sup>187</sup>.

Патология здесь проводит различие, долгое время игнорировавшееся и отвергавшееся эмпирической психологией и к которому мы всякий раз приходим по ходу наших общетеоретических рассуждений. Патология вынуждена различать, если выразить это в терминах Канта, между образом как «продуктом эмпирической силы продуктивной способности воображения» и *схемой* чувственных понятий как «монограммой чистой способности воображения a priori»<sup>188</sup>.

Однако уже Кант не ограничивал эту «способность» схематизма пространственным созерцанием, но относил ее в первую очередь к понятиям *числа* и *времени*. На тесную связь между ними настойчиво указывают патологические случаи. Пациент Ван Веркома демонстрирует столь же характерные нарушения, как в представлении пространственных отношений, так и в форме временного созерцания, и в реакциях на определенные числовые задания. Например, он мог перечислить дни недели и месяцы года, но когда ему называли какой-то день или месяц, он был не в состоянии назвать предшествующий или следующий. Точно

так же ему не удавалось сосчитать количество предметов, хотя он знал названия следующих друг за другом чисел. Вместо того чтобы двигаться при счете по

190

числовому ряду, он часто перескакивал назад, к уже отсчитанным числам; когда при счете он доходил до какого-то числа, скажем, до «трех», то у него исчезало представление о том, что это число служит для обозначения «величины», является «кардинальным» числом. Когда перед ним помещали два ряда палочек, в одном из которых было четыре, а в другом — пять, а затем спрашивали, в каком ряду их больше, то больной сначала правильно считал палочки второго ряда до пяти, но затем сбивался, второй раз сосчитывал последнюю из них и говорил «шесть». Часто он возвращался к уже подсчитанным членам первого ряда и перескакивал ко второму, вновь и вновь считая их вслух. Всякая попытка научить его и прояснить смысл задачи оказывалась бесплодной, как это происходило и в том случае, когда две палочки нужно было положить параллельно друг другу<sup>189</sup>. Даже там, где афазикам в какой-то мере удается простой «счет», они демонстрируют серьезные нарушения при элементарных *операциях счета*<sup>190</sup>. Письменные операции затронуты здесь не меньше устных. Хэд сообщает о своих пациентах, что у большинства из них хорошо сохраняется способность считать до десяти (а иногда и много далее), но многие были не в состоянии решать простейшие арифметические задачи. Например, больного просили сложить трехзначные числа, и он начинал последовательно прибавлять к одной цифре другую. Например, если в задаче было сложение 864 и 256, он складывал 4+6, 6+5, 8+2, а затем получал из них общую сумму, причем и в этих операциях он часто совершал ошибки<sup>191</sup>. Эти ошибки учащались, когда сумма двух чисел превышала «десять» и пациент не мог прямо записать полученный результат, но должен был «держать в уме» какое-то число, чтобы затем помещать его в следующую колонку. Часто больные при сложении и вычитании двигались по колонкам не справа налево, а слева направо; при вычитании они отнимали то нижнее число из верхнего, то наоборот.

Чтобы лучше понять общую для всех этих клинических наблюдений черту, имело бы смысл теоретически посмотреть на общие *условия* процесса счета, указать на его фазы и на степень представляемых каждой из них затруднений. При «счете» конкретная величина требует, с одной стороны, акта «прерывания», а с другой — акта «упорядочения» — отдельные элементы множества должны четко подразделяться и однозначно соотноситься с членами ряда «натуральных чисел». Уже эта форма «дискретности» включает в себя акт «рефлексии», который возможен только вместе с развитым языком, и любое тяжелое повреждение языковой функции неизбежно вызывает сопутствующие нарушения. Пифагорейцы определяли сущность числа тем, что «беспредельное» восприятия помещается им в мысленные «пределы». То же самое можно сказать и о *языке*. В каком-то смысле они являются союзниками в этом интеллектуальном свершении, и только совместными усилиями они способны целиком и полностью его осуществлять. При всей шаткости оснований математического «номинализма», видящего в числах «простые знаки» (из-за чего с ним ведут борьбу такие выдающиеся математики, как Фреге), он все же прав в том, что для любой адекватной репрезентации значения чистых понятий чисел необходима поддержка со стороны языка. Только вместе с появлением особого слова для чисел фиксируются «обособленные» элементы, что совершенно необходимо для по-

191

нятия числа. Стоит ослабнуть силе языка, как слова для чисел (даже если они сохранились как заученная последовательность звуков) уже не постигаются как осмысленные знаки, а вместе с тем стираются и четкие различия в представлении количеств; отдельные члены множества перестают четко обособляться и начинают сливаться друг с другом. С недостатком различения тесно связан другой недостаток, внешне ему противоположный, но в действительности представляющий собой коррелятивный различению акт формирования единства. Там, где количество не предстает как четко расчлененное множество, там оно строго не улавливается как единство, как целое, построенное из своих частей. Даже когда мысль последовательно пробегает по этому целому и поодиночке устанавливает его элементы, то вместе с завершением этого процесса все они не входят в одно высказывание. Они остаются простой последовательностью без «синописа» ее в *одном* понятии, а именно, в понятии количественной «величины». Даже если формирование «многого» и «единого», «частей» и «целого» происходит сравнительно легко — пока это касается подсчета *конкретных* количеств, — то уже простейший акт арифметического счета требует новых и более сложных операций. Каждый такой акт предполагает не просто полагание того или иного числа в качестве детерминанты в рамках ряда, но также того, что полагаемое единство *свободно варьирует*. Такой акт требует не только упорядоченности числового ряда как неизменной схемы, но и того, что эта схема мыслится *подвижной*.

Соединение двух по видимости противоречивых требований и способ его достижения видны уже по элементарным актам сложения и вычитания. Когда ставится задача получить сумму 7 и 5 или установить разность между ними, это означает не что иное, как просчитывание пяти шагов вперед или назад от 7. Решающий момент заключается в том, что число 7, сохраняя свое место в первоначальном ряду, тем не менее берется в новом «смысле» и служит исходным пунктом нового ряда, где оно играет роль нуля. Любое число первоначального ряда может таким образом стать началом нового ряда. Начало уже не абсолютно, но относительно, оно не *дано*, но должно *полагаться* от случая к случаю, в зависимости от условий задачи<sup>192</sup>. Трудность здесь аналогична той, с которой мы сталкиваемся в восприятии пространства: она заключается в свободном полагании и свободном снятии центра системы координат, в переходе от одной системы к другой

системе с другим центром. Базисные элементы должны не только фиксироваться, но и оставаться подвижными, чтобы от одного из них можно было перейти к другому. В нашем примере число семь сохраняет свое значение «семи» и в то же самое время оно принимает значение «нуля» — семь должно функционировать как ноль. Как мы видим, здесь требуется сложное сочетание подлинно символических операций; поэтому неудивительно, что больные-афазики терпят неудачу прежде всего в этой области. Даже там, где в их распоряжении остается ряд чисел, он пребывает в неподвижности, и им не пользуются иначе как в его неподвижности. Чтобы уловить значение какого-нибудь числа и правильно определить его место в системе, афазик должен всякий раз начинать с единицы и шаг за шагом идти дальше. Многие больные способны выяснить (если перед ними ставят

192

этот вопрос и если они вообще на это способны), какое из двух чисел, скажем, 13 или 25, больше другого, лишь следующим образом: они вслух просчитывают весь ряд от 1 до 25, устанавливая, что в этом процессе название 25 встречается после 13. Однако действительное понимание относительной величины обоих чисел таким способом не достигается. Для этого требуется нечто большее и совсем иное: оба сравниваемых по величине числа должны соотноситься с нулем, как с общей точкой отсчета.

Не менее характерна для афазиков путаница там, где в письменных или в устных задачах на сложение и вычитание от них требуется не просто использовать отдельные цифры как знаки, но и различать их по позиции. Здесь мы имеем дело с той же трудностью «смены точки зрения». Один и тот же чувственный знак, например письменный образ цифры 2, значим и как отдельное число, и как позиция — его значение может варьировать в зависимости от того, занимает ли он место в 20 или в 200. Сходные затруднения возникают, когда от больного требуется операция, имеющая своей предпосылкой движение в рамках нумерической системы, состоящей из множества четко соотносимых друг с другом элементов. Например, больной должен пометить определенный час, правильно установив стрелки на циферблате, или в рамках денежной системы стоимостей сравнить друг с другом монеты, расположив их в порядке роста или уменьшения их достоинства. Хэд предложил для обеих операций тесты, которые систематически применялись ко всем его пациентам. В тестах с часами он сталкивался с больными, способными правильно определить по часам «сколько времени», но демонстрировавшими серьезные ошибки, когда сами должны были переставлять стрелки своих часов. Они часто путали значение большой и малой стрелок, равно как значение слов «до» и «после» в заданиях, где им предлагалось «без двадцати столько-то» или «десять минут такого-то»<sup>193</sup>.

Нечто сходное можно было видеть при употреблении ими монет. Хотя многие больные сохраняли способность правильно использовать их в повседневном обиходе, но у них отсутствовало понимание их «абстрактной» стоимости. В целом они не ошибались относительно типа и достоинства монет, которые они получали как сдачу при покупке на монету большего достоинства. Но такое их поведение базировалось не на четкой оценке относительной ценности отдельной монеты, поскольку представления о ней (скажем, сколько пенсов содержится в шиллинге) либо были ошибочными, либо оказывались вообще отсутствующими<sup>194</sup>. Все эти нарушения сознания времени и числа сходны с теми, которые мы могли наблюдать при нарушениях сознания пространства: по существу они базируются на неспособности создавать фиксированные системы координат для пространственных, временных и числовых отношений и переходить от одной системы к другой. Пока речь идет о пространстве, афазикам не удается устанавливать уровень дифференциации координат и переходить к другим уровням; для них невозможна *трансформация* координат.

Это вновь возвращает нас к предшествующим размышлениям. Если вспомнить упоминавшийся ранее случай амнезии на названия цветов, то там мы тоже замечаем, что действительное нарушение заключалось в том,

193

что больной слишком уходил в свои индивидуальные, здесь и теперь данные зрительные переживания, не имея возможности соотнести их с какими-то привилегированными центрами цветового ряда. Он как бы прилеплялся к своим чувственным переживаниям связности и мог переходить от одного члена цветового ряда к ближайшему другому, но не мог соотнести два далеко отстоящих оттенка посредством общего понятия цвета. Точно так же он менял «направление внимания» (от корреляции цветов по тональности к корреляции их по яркости), не умея четко их различать; он переходил от одной корреляции к другой не осознанно, но как бы перескакивая от одной к другой. Такие же скачки, такую же неспособность прочно удерживать «взгляд» и свободно менять его по собственному выбору мы обнаруживаем как основной дефект патологического созерцания пространства, времени и числа у афазиков, в силу чего мы можем говорить об их единстве.

Новое подтверждение такого подхода мы получаем, взглянув на проблему «зрительной агнозии» в открывшейся нам в результате предшествующего изучения перспективе. Поначалу кажется, что здесь мы сталкиваемся с совсем иными отношениями. По крайней мере, описанный Гельбом и Гольдштейном случай «душевной слепоты» имеет мало общего с наиболее явными нарушениями при афазиях. Больной свободно выражал свои мысли, иной раз с удивительной ясностью и остротой; не замечалось и дефектов в его понимании языка. Но и здесь тщательное исследование обнаруживает определенные «нарушения интеллекта», в точности соответствующие наблюдениям Хэда и других специалистов по афазиям.

Подлинный смысл *понятия числа* был больному также целиком недоступен, даже если в известном механическом смысле он мог «считать», т. е. решать элементарные арифметические задачи. Он делал это за счет сведения этих задач к простому процессу счета. Например, больной заново выучил забытую им после ранения таблицу умножения, (то на вопрос типа: сколько будет 5 умножить на 7, он отвечал только путем перечисления — от один умножить на семь равно семь, 2 на 7 = 14 и т.д. То же самое относится к сложению. Когда его просили подсчитать сумму (4 + 4), то он сначала пересчитывал пальцы на левой руке (от мизинца до указательного), а затем от большого пальца правой руки до безымянного. Два пальца он зажимал и получал непрерывный ряд от мизинца одной руки до безымянного другой, а тем самым приходил к результату 8. Но достижение этого результата никак не было связано с пониманием отношения между числом и величиной. Например, когда его спрашивали: что больше, 3 или 7, он отвечал не прямо, но с помощью полного просчета чисел от 1 до 7, по ходу которого обнаруживалось, что 7 следует «после» 3. Столь же недоступным было для него понимание связи различных операций счета. Например, он получал результат 12 и от двух, умноженных на шесть, и от трех, умноженных на четыре, но не видел между этими операциями ничего общего, объявляя их «абсолютно различными». Задачу типа  $5 + 4 = 4$  он правильно решал с помощью своего метода, но врачам не удавалось объяснить ему, что того же результата можно достичь и без такого пересчета, а прибавление и отнятие 4 взаимно снимают друг друга. Сам больной признавался в том, что если другие слова (вроде слова «дом») связывались у него

194

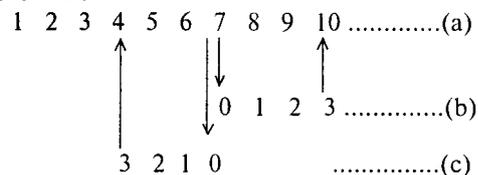
с интуитивным смыслом, то слова для чисел таким смыслом не обладали — они превратились в лишние значения знаки<sup>195</sup>.

Помимо этого нарушения в области счета тщательное наблюдение выявило и другие — скрытые — нарушения мышления и языка. На первый взгляд мышление и речь пациента не демонстрировали заметных отклонений от мыслительных и языковых норм здоровых индивидов, но они отказывали всякий раз, когда от больного требовалось правильное проведение *аналогии* или понимание *метафор*. Тут у него чаще всего возникала полная дезориентация. Сам он не употреблял в речи аналогий и метафор, да и смысл их до него не доходил, когда ему пытались их объяснить. Во всяком случае, понимание *tertium comparationis* было ему совершенно недоступно<sup>196</sup>. Еще любопытнее была другая черта, наблюдаемая в языковом поведении больного. Даже при *повторении* ему сказанного он выговаривал только то, что касалось «реальных» фактов, непосредственно соответствующих конкретным чувственным переживаниям. Когда по ходу беседы, происходившей в ясный и жаркий день, я высказал суждение: «Сегодня плохая и дождливая погода» и попросил его повторить эту фразу, то он не смог этого сделать. Первые слова произносились легко и уверенно, но затем он спотыкался и останавливался, не в силах завершить фразу в предложенной ему форме; он всякий раз соскальзывал к другой форме, соответствующей фактическому положению дел. Другой виденный мною во Франкфуртском неврологическом институте «душевно слепой» пациент, который вследствие тяжелой правосторонней гемиплегии не мог двигать свою правую руку, не был в состоянии повторить предложение: «Я могу хорошо писать правой рукой». На место ложного слова «правая» он всякий раз ставил «правильное» слово «левая».

На первый взгляд нет ни малейшей связи между этими двумя дефектами — нарушениями в счете и в употреблении языка, в использовании аналогий и метафор. Кажется, они принадлежат совершенно различным областям. И все же нет ли здесь чего-то общего, если вспомнить о результатах нашего предшествующего исследования? Не выражается ли в нарушениях счета и нарушениях языка то же ослабление и торможение «символического поведения»? Мы уже видели, какова значимость этого поведения для арифметического счета, для осмысленного оперирования с числами и числовыми величинами. Для не механического, но осмысленного решения даже столь простых задач, как  $7 + 3$  или  $7 - 3$ , нужно видеть ряд натуральных чисел в двух перспективах. Этот ряд используется и как «считающий», и как «считаемый». При проведении любой операции счета происходит отображение, своего рода саморефлексия числового ряда. Процесс счета начинается с единицы и развивается далее согласно четко упорядоченному ряду «натуральных чисел». Но в каждой точке этого ряда данная операция возобновляется. Если я складываю  $7 + 3$ , то это означает, что начальный пункт «ряда натуральных чисел» сместился на семь позиций, и в силу этого сдвига был получен новый исходный пункт, с которого начинается счет. Семь теперь соответствует нулю, восемь соответствует единице и т.д., а решение задачи заключается в том, что 3 второго ряда соответствует 10 первого, а в случае вычитания — 4 первого ряда. Схематически это можно

195

изобразить, образовав, наряду с основным рядом (а), два дополнительных b и c), находящиеся с ним в отношении однозначного соответствия.



При каждой операции счета мы должны переходить от основного ряда к одному из дополнительных, а

затем возвращаться к основному (как это показано стрелками на нашей схеме). Больной не в состоянии помещать «одну и ту же» значимость числа в различные ряды. Чтобы операция осуществлялась не механически, а осмысленно, он должен был бы начинать счет с 7, «видя» 7 как «нуль», 8 или 6 как единицу и т.д. Такое видение 7 в качестве нуля (сохраняя его при этом и как «7») представляет собой сложную, чисто *репрезентативную* задачу. Семь должно оставаться самим собой, вместе со своим отношением к первоначальному нулю; но по ходу счета 7 (или любое другое число в иных операциях) должно одновременно *представлять* 0 и замещать его. Оставаясь самим собой, оно должно тем не менее *функционировать* как 0, как 1, как 2 и т.д.<sup>197</sup>

Эта множественность функций одного и того же числа остается непонятной пациенту: ему не удастся одновременно смотреть на число в двух различных перспективах. Мы встречались с подобным явлением уже в случае амнезии на названия цветов, когда у больного не получалось рассматривать конкретный феномен и с точки зрения тональности, и с точки зрения яркости, четко и ясно различая при этом оба направления. Точно так же «душевно слепой» не может уяснить себе, что с числа «семь» должен начинаться новый счет, а потому с ним можно обращаться как с «нулем». «Когда перед пациентом ставили задачу начать счет с 7 и при этом препятствовали ему начать его с 1, то он не мог с нею справиться. Он говорил, что запутается, поскольку у него нет начального пункта»<sup>198</sup>. Как мы видим, это объяснение чуть ли не дословно соответствует заявлению пациента Хэда, пояснявшего, что ему не справиться со схематическим изображением его комнаты, поскольку ему трудно или даже невозможно зафиксировать произвольно выбранный пункт как «исходный» (starting point)<sup>199</sup>. Поэтому мы можем понять и ту связь, которая имеется между неспособностью пациента правильно пользоваться аналогиями и метафорами, и его общим душевным и умственным состоянием. Мы имеем здесь дело с той же самой или, в принципе, сходной операцией. Для правильного понимания и употребления метафор требуется как раз осознание того, что одно и то же слово «берется» в различных значениях. Помимо непосредственного чувственного смысла оно обладает еще и опосредованным, «переносным» смыслом, и понимание метафоры зависит от того, насколько удастся переходить от одной смысловой сферы к другой, видя то одно, то другое значение. Но именно такая спонтанная смена «точки зрения» затруднена или невозможна для больного. Он дер-

196

жится настоящего, чувственно демонстрируемого и наличного, которое он не в силах по своему желанию заменить на прямо ему не данное. Этой общей тенденции следует и речь пациента: формирование предложения ему удастся, когда оно обладает прочной точкой опоры в данном и непосредственно переживаемом, а без нее суждение тут же теряет штурвал и не может выйти в открытое море мышления, состоящее не только из действительного, но и из возможного. Пациенту удастся «выговаривать» только фактическое, только наличное, но не предполагаемое и возможное<sup>200</sup>. Ведь для этого нужно, чтобы к данному содержанию относились как к не-данному, «отвлекаясь» от него и «глядя» на него с иной, чисто идеальной точки зрения.

Такое включение одних и тех же элементов опыта в различные и равновозможные отношения, одновременная в них ориентировка — вот та базисная операция, что необходима как для мышления посредством аналогий, так и для осмысленных действий с числами и цифрами. Можно вспомнить о том, что в греческом языке слово *аналогия* употреблялось именно в этом двояком смысле, служа для обозначения как языковых логических отношений, так и арифметических отношений, «пропорции» вообще. Мы обнаруживаем такое употребление этого слова вплоть до Канта с его «аналогиями опыта» в «Критике чистого разума». С помощью данного употребления слова выражается базисная направленность *реляционного мышления*, которая точно так же необходима для постижения как «смысла» числа, так и «смысла» сформулированных в языке отношений, языковой «метафоры». Такой современный математик, как Дедекин, в своем труде «Чем являются и что должны делать числа?» сводит всю систему «натуральных чисел» к одной фундаментальной логической функции; он находит основание этой системы в «способности духа связывать вещь с вещью, соотносить их друг с другом или отображать одну вещь в другой»<sup>201</sup>. Такое отображение — не в смысле имитации, но в чисто символическом смысле — равно необходимо и для осмысленного осуществления арифметических операций, и для осмысленного постижения аналогий языка. В обоих случаях суждение, понимавшееся ранее в «абсолютном» смысле, должно преобразовываться в «релятивное» суждение. Такое преобразование всякий раз сталкивается с трудностями у «душевно слепого» пациента: подобно тому как «семь» для него — только «семь» и никогда не «нуль», точно так же и в языке он понимает все ему сказанное только «буквально»<sup>202</sup>.

Можно пояснить эту связь между отдельными нарушениями при афазиях и агнозиях с еще одной стороны. До сих пор мы пытались свести к общему знаменателю дефекты счета и дефекты в употреблении и понимании аналогий языка. Но к ним добавляются нарушения, идущие рука об руку с этими дефектами, хотя — если смотреть на них с чисто понятийной точки зрения — они, на первый взгляд, имеют с ними мало общего. Хэд разработал и систематически применял группу тестов, в которых перед больными ставились задачи такого рода: они должны были в точности повторять движения вслед за сидящим перед ними врачом. Врач показывал пальцем правой руки на правый глаз, а пальцем левой руки на левое ухо (в сложных случаях, наоборот — правой рукой на левый глаз и т.д.) и просил пациента произвести такие же движения. В

197

большинстве случаев возникали ошибки и недоразумения: вместо того чтобы совершать симметричные движения, больной производил движения конгруэнтные. Например, если врач левой рукой касался левого глаза, то движения хотя и повторялись больным, но он использовал правую руку, находящуюся напротив левой руки врача. Эти ошибки почти совсем исчезали (за исключением тех случаев, когда в силу дефектов понимания языка пациент не мог уяснить себе смысл задачи), если врач садился не напротив пациента, но позади него, а производимые врачом действия пациент мог видеть в зеркале. Хэд объясняет это тем, что в последнем случае мы имеем дело с актом простого подражания: воспринятый акт здесь имитируется, тогда как в первом случае такой имитации оказывается недостаточно, поскольку для правильного выполнения движения требуется понимание *языковой формулировки*. Действие удается, пока от больного требуется только непосредственное воспроизведение чувственного впечатления; действие не удается, когда для правильного совершения его требуется акт «внутренней речи», «символической формулировки»<sup>203</sup>. Мы не отвергаем такое объяснение, но выдвигаем — на основе наших предшествующих теоретических размышлений — более общее и более четкое определение характера и особенностей этой «символической формулировки». Если вернуться к этим размышлениям, то мы видим, что действительное ядро всех затруднений составляет не столько превращение чувственно воспринятого в *слова*, сколько любое превращение *как таковое*<sup>204</sup>. Мы не собираемся втискивать клинически наблюдаемые феномены в искусственную их интерпретацию ради того, чтобы они соответствовали нашей «системе». Такова направленность самих этих феноменов. Иногда на этот характер нарушений с удивительной точностью указывают и сами больные — они сравнивали трудность предлагаемых им задач с трудностью перевода с иностранного языка на родной<sup>205</sup>.

Мы можем вспомнить о том, что сам язык постепенно формировался как органон чисто реляционного мышления, причем такое мышление составляет его высшую и наиболее трудную задачу. Язык также начинает с представления конкретно созерцаемого, чтобы затем, проходя ряд промежуточных ступеней, превратиться в средство выражения логических связей<sup>206</sup>. Однако эта проблема относится не только к сфере языка и языкового образования понятий; в ней она не получает полного прояснения. «Патология символического сознания» способствует более широкому видению проблемы, которая обнаруживается не только при определенных нарушениях языка и перцептивного узнавания, но также в нарушениях *действия*. Рядом с картинами заболевания афазии и зрительно-осозательной агнозии становится картина *апраксии*. Мы попытаемся ввести последнюю в круг поднятых нами общих проблем. Нами ставится следующий вопрос: могут ли (а если могут, то насколько) «апраксические» нарушения углубить наше видение структурных законов действия, подобно тому как нарушения при агнозиях и афазиях способствовали более четкому пониманию строения мира восприятия и своеобразия его артикуляции?

198

## 5. Патологические нарушения действия

Было давно замечено, что подводимые под понятие афазии нарушения языка и нарушения перцептивного узнавания, обозначаемые как зрительные и осозательные агнозии, очень часто сопровождаются определенными нарушениями действия. Именно эти наблюдения способствовали распространению того взгляда, что комплекс симптомов афазии и агнозии связан не с повреждением или утратой строго ограниченных функций, но с тем, что здесь задет «интеллект» вообще. Если мы вслед за Пьером Мари примем в качестве причины афазии «упадок интеллекта», то будет не только понятным, но и необходимым, что сказывается он не только в области понимания и использования языка, но также в области действия, практического поведения больных. Действительно, наблюдения нередко показывали серьезные нарушения такого рода. Больные, если их просили, могли правильно производить какие-то простые действия, но они не были в состоянии совершать сложное действие, состоящее из этих частичных актов. Например, пациент мог по настоянию врача показать язык, закрыть глаза и протянуть врачу руки, но исполнение становилось неуверенным и ошибочным, когда больного просили совершить несколько таких действий одновременно<sup>207</sup>. Подобного рода нарушения проявлялись еще сильнее, когда пациент оказывался перед выбором, когда в конкретной ситуации он должен был выбирать между «да» и «нет». Например, он мог дать нужный ответ на вопросы, хочет ли он пойти погулять или хочет остаться дома, по отдельности, но вопрос, желает ли он того *или* другого, он не мог понять.

В одном из тестов Хэда, где на столе перед больным помещался набор предметов повседневного назначения (нож, ножницы, ключ) и он должен был сравнивать их с другими, которые давали ему в руки или показывали, многие пациенты действовали почти безошибочно, пока данный зрению или осозанию предмет был двойником лежащего на столе. Но они тут же запутывались, когда им предлагалось два или более объекта. Акт сравнения образца и его подобия в таком случае совершался нерешительно или ошибочно, если совершался вообще<sup>208</sup>. В других случаях больной мог автоматически совершить какое-то действие, но не воспроизвести его по своей воле: он мог, например, высунуть язык, чтобы облизать губы, но не мог этого сделать без такого повода по просьбе врача<sup>209</sup>. Во всяком случае, не вызывает сомнений то, что при афазиях заблуждение сказывалось не только на форме мышления и восприятия пациента, но также на его воле и действиях. Тем самым перед нами встает вопрос, имеют ли такие изменения четкое *направление*, которое можно проследить на всех его этапах, способно ли установление этой направленности служить нам

при решении той теоретической проблемы, которая находится в центре нашего исследования.

Но перед тем как поставить этот вопрос в общем виде, нам следует четко определить и проследить во всех ее особенностях «картину болезни» при апраксии, как она дана нам в клинических наблюдениях. Фундаментальные исследования в этой области были проведены Гуго Липманом, благодаря этому ученому многообразие клинических симптомов впервые получило строго понятийное разграничение. Липман использует

199

этот общий термин «апраксия» таким образом, что к нему относятся любые нарушения при достижении определенной цели посредством произвольных движений — когда нарушения не обусловлены ни ограниченной подвижностью конечностей, ни недостаточным перцептивным узнаванием объекта, на которое направлено действие. При апраксии сохраняется подвижность членов, не задетых ни параличом, ни парезом; однако дефекты действий пациента основываются и не на том, что ему не удалось распознать предмет. К апраксии в строгом смысле слова не относятся те случаи ложного узнавания, с которыми мы имеем дело при зрительной или осязательной агнозии. У того, кто ложным образом использует предмет, поскольку он его не узнает, действие (*πράττειν*) вполне правильно — оно лишь неверно направлено из-за ложности предпосылок. Но само действие соответствует предпосылкам: тот, кто принимает зубную щетку за сигару, действует вполне корректно, когда пытается ее курить<sup>210</sup>.

Используя такое общее определение апраксии, Липман различает две основные формы этого заболевания. Правильное совершение действия нарушается либо ошибкой воли в *проекте* действия, в «идее», предпосылаемой действию; либо проект был адекватным, но при попытке его исполнения тот или иной член не слушается «приказа» воли. В первом случае Липман говорит об идеаторной апраксии, во втором — о моторной апраксии. При идеаторной апраксии каким-то образом пострадали «интенция» целостности действия и способность разлагать эту интенцию на отдельные составные акты. Чтобы эти частичные акты правильно сочетались друг с другом, соединяясь в целое *одного* действия, они должны быть задуманы и осуществлены в определенном *порядке*. Именно он нарушается при идеаторной апраксии. Здесь мы имеем дело с перепутанностью актов или с временным смещением отдельных компонентов сложной структуры действия. Например, пациенту дают в руки сигару и коробку спичек, а он открывает коробку и сдавливает ею сигару, пытаясь отрезать ее конец; затем он чиркает сигарой по коробке, заменив сигарой спичку<sup>211</sup>. Здесь совершаются движения, которые действительно принадлежат к искомому комплексу движений, но они совершаются не в должной последовательности и не доводятся до конца.

Напротив, в случае «моторной апраксии» патологические изменения затрагивают не проект движения как таковой (он в общем верно планируется), но этот проект реализуется иначе, чем у здоровых. Задетая болезнью конечность, так сказать, выходит из подчинения воле — ее уже не удается принудить следовать по предписанному волей направлению. Это лучше всего видно там, где один из членов как бы выключается из общего союза воли и исполнения, в то время как другие члены сохранили способность совершения целесообразных движений. В знаменитом случае липмановского «правительственного советника» (ставшего классическим в работах по апраксиям) удивительным кажется то, что больному не удаются простейшие движения, когда он пытается совершать их правой рукой, хотя левой он безошибочно их совершает. Пациенту нельзя отказать в том, что его «Я», как единый субъект, обладает верным пониманием задачи, равно как и всеми психическими и умственными задатками для ее решения. Например, когда больной левой рукой открывал бутылку и наливал из нее воду, то он сообщал, что отдельные движения подчиня-

200

лись его сознанию и он понимал порядок их совершения. Весь «идеаторный процесс» проходил целиком нормально, и то, что та же операция не могла производиться правой рукой, показывало, что нарушение касалось не идеаторного процесса, но перевода его в двигательный с помощью правой руки. Апраксия в таком случае представляет собой не столько общее психическое нарушение, сколько «нарушение органа», демонстрирующее, как сенсомоторный аппарат одной из конечностей «откалывается» от душевного процесса в целом<sup>212</sup>. Этот откол ощущается и самим больным. Так, один из пациентов Хейлброннера с левосторонней апраксией жаловался на то, что не доверяет своей левой руке: если правая рука лежит там, куда он ее положил, то левая совершает им самим не контролируемые движения. Действия этой руки пациент никогда не называл своими собственными: он не ощущал их себе самому принадлежащими, а потому высказывался о них в третьем лице<sup>213</sup>.

Не вызывает сомнений, что патологические нарушения такого рода имеют решающее значение для общей психологии «действия», помогая нам глубже понять центральную проблему «воли» в произвольном движении. Однако в связи с нашим основным вопросом сначала нам следует отвлечься от явлений «моторной» или «кинетической» апраксии, чтобы обратиться к феноменам, которые получили у Липмана название «идеаторной апраксии». Именно здесь «теория» вступает в соприкосновение с «практикой»; здесь мы можем наблюдать то, что форма действия неразрывно сплавлена с формами мышления и представления. Возникает и общий вопрос: какими должны быть тенденция и направленность этого «представления», чтобы посредством него можно было бы характеризовать наши волевые акты, отличая их от других действий? Можем ли мы и здесь проводить те же различия, что наблюдались нами ранее, — различия между «непосредственной» и «опосредованной» формами действия, между «презентативной» и «репрезентативной» установками сознания, между захваченностью чувственными впечатлениями и

предметами, с одной стороны, и, с другой стороны, поведением, освобождающимся от этой привязанности и переходящим в иную, символически-идеальную сферу?

Одно из наиболее известных и постоянно наблюдаемых явлений при апраксиях заключается в том, что картина болезни претерпевает непрерывные колебания, пока мы удовлетворяемся рассмотрением отдельных операций, которые способен совершать пациент. В данном случае нам не удастся достичь сколько-нибудь однозначных результатов, как не происходит это и при описании нарушений при афазиях. Мы видели, что дефекты речи нельзя установить по одному лишь словоупотреблению больного, что при определенных условиях он пользуется словами, недоступными для него в иных обстоятельствах. То же самое можно сказать о его действиях и движениях. Имеются ситуации, где такие движения совершаются без затруднений, тогда как в других они вообще не совершаются. Например, пациент не в состоянии изобразить угрожающее движение, но стоит ему разгневаться, как это движение выполняется самым совершенным образом. Другой пациент не мог поднять руку в то положение, которое она должна была занимать во время клятвы; но стоило зачитать ему слова клятвы, и рука сама поднялась так, как надо.

201

Чтобы выразить различия такого рода, проводилось разграничение «конкретных» и «абстрактных» движений. Под вторыми понимались изолированные произвольные движения, совершавшиеся по требованию других; к первым относились движения повседневной жизни, совершавшиеся более или менее автоматически в определенных ситуациях. Один пациент Гольдштейна с серьезнейшими нарушениями «абстрактных» движений практически не сталкивался с затруднениями в повседневных операциях: он сам мылся и брился, он укладывал свои вещи, открывал кран, пользовался электрической розеткой и т.д. Но все эти виды деятельности удавались ему только с предметами, с реальными объектами. Если его просили захлопнуть дверь, то он мог это сделать, если дотягивался до нее рукой; но движение тут же прерывалось, если он не мог до нее достать рукой и ему нужно было хотя бы на шаг к ней подойти. Точно так же он мог забить гвоздь, если молоток был у него в руках и он стоял прямо перед стеной. Но если у него забирали гвоздь и просили показать необходимое движение, он сбивался или делал совершенно неопределенное движение, несомненно отличавшееся от ранее им производимого. Когда перед ним клали на стол листок бумаги и просили его сдуть, он делал это, но он не мог продемонстрировать то же самое действие, когда листка не было. Это же относилось к его чисто экспрессивным движениям: больной был не в состоянии засмеяться по чьей-то просьбе, хотя он охотно смеялся, когда по ходу разговора слышал что-то забавное<sup>214</sup>. Даже там, где больным удавалось совершать требуемые от них действия, они не могли их имитировать либо имитация производилась ими с неполным повторением движения — пациенты пытались как бы построить его из отдельных увлеченных ими частей. Даже тогда, когда внешнее действие сравнительно хорошо имитировалось, изменялся общий *тип* действия. «Когда перед пациентом рукой совершали круговые движения, он смотрел то на руку врача, то на собственную руку. Было заметно, как он имитирует одну часть движения за другой. Но изображал он не круг, а проводил короткие линии, которые он соединял друг с другом, и в итоге получалось некое подобие круга, вернее, многостороннего многоугольника. То, что получался у него не круг, было хорошо видно уже по тому, что он неожиданно менял начатое им круговое движение, — по своему рисунку оно переходило то в эллипс, то в любую другую фигуру»<sup>215</sup>.

Мы попытались представить здесь лишь некоторые характерные черты картины болезни апраксии. Обратимся теперь к ним с тем, чтобы дать им *теоретическую* оценку. Старые теории, как и в случае афазий, считали причиной измененного поведения больного утрату им неких «образов памяти». Подобно тому как утрата «образов звука» или «письменных образов» должна была объяснять нарушения в понимании слов и при письме, так и изменения действий выводились в основном из повреждений «памяти», воспоминаний предшествующих впечатлений (прежде всего, впечатлений в кинестетической области). Примыкая к Вернике, пытавшемуся проинтерпретировать таким образом всю область «асимволических» нарушений, Липман поначалу также считал причиной патологических изменений то обстоятельство, что у больных «вообще угасали воспоминания о заученных формах движения; либо они с трудом ими вспоминались — например, оперирование с объектами возвращалось только при

202

наличии оптически-тактильно-кинестетических впечатлений от объектов». Эта неспособность производить движения *по памяти* — не ограничивающаяся одними экспрессивными движениями, но выступающая при любых других манипуляциях с объектами — казалась Липману ядром «апраксий» нарушений<sup>216</sup>. Кажется, сам Липман недолго удовлетворялся такой теорией, сводящей апраксии в основном к повреждению чисто репродуктивных процессов, но пытался ее уточнить и модифицировать<sup>217</sup>. Против такого взгляда говорит прежде всего признаваемый и отмечаемый им самим факт: совершенно аналогичные наблюдаемым в «свободном» движении дефекты обнаруживаются и там, где речь идет о простой *имитации* движений<sup>218</sup>. Если больной не может совершить определенное движение только потому, что он не в состоянии пробудить у себя образ памяти, то разве он не мог бы его повторять за другими, прямо ему о нем напоминающими? Такое объяснение не учитывает именно те тонкие особенности картины апраксии, которые были установлены самим Липманом в качестве специфических черт этой аномалии. Когда Гольдштейн знакомил меня со случаем «Ш.» во Франкфуртском неврологическом институте (о нем мы говорили ранее), то одной из наиболее поразительных его черт было то, что больной, только что вполне

правильно совершавший какое-то движение, тотчас прекращал его, стоило лишить его некоего объективного «субстрата». Стоя перед дверью, он мог в нее постучать и правильно осуществлял это движение левой рукой, но он останавливался в оцепенении, когда его отводили всего на один шаг от двери: поднятая рука повисала в воздухе, и никакие настоящие врача не приводили к соответствующему движению. Можем ли мы тогда считать, что в этом случае *образ памяти* о стуке в дверь (т. е. движение, секундой ранее им воспроизводившееся) вдруг исчезло из памяти больного? Или, если взять случай пациента, который сдувал листок бумаги со стола, но не мог повторить движение без предмета, — оказывался ли он в своего рода пустоте, испытывая недостаток кинестетического *образа памяти* о сдувании? Этот своеобразный феномен явно нуждается в более глубоком объяснении, чем простое сведение к неким ассоциативным механизмам.

Гольдштейн попытался дать такое объяснение, показав принципиальную зависимость любых движений (и в особенности всех «абстрактных» произвольных действий) от *зрительных процессов*. На примере обоих своих «душевно слепых» он хотел показать связь любых нарушений зрительного узнавания и зрительного представления с серьезными дефектами способности движения и действия. В конечном счете все это обосновывается тем, что любое совершаемое нами произвольное движение предполагает какое-то опосредование и некий «фон». «Мы совершаем наши движения не в "пустом" пространстве, не имеющем никакого отношения к движениям, но в пространстве, которое находится в совершенно определенном с ними отношении: *движение и фон представляют собой лишь искусственно разделяемые моменты единого целого*». Поскольку «душевно слепым» с тяжелыми повреждениями оптически-пространственных переживаний уже не удастся создать для своих движений зрительное опосредование, то и движения оказываются серьезнейшим образом задетыми, а потому должны демонстрировать иную, чем у здоровых, «форму».

203

Даже там, где больные достигают по видимости правильных результатов последние опираются на совершенно иной фундамент: «фон» сдвигается из оптической области в кинестетическую.

Важнейшее различие между оптически и кинестетически фундированным «фоном» Гольдштейн видит в том, что второй менее поддается варьированию. «Зрительный фон независим от моего тела и его движений — оптически представленное пространство не сдвигается вместе с изменением положения моего тела. Оно находится вовне и фиксируется, мы можем по-разному осуществлять в нем наши действия. Кинестетически фундированный фон значительно теснее связан с нашим телом. Кинестетически фундированная поверхность всегда как-то соотносится с моим телом; кинестетический образ акта письма заранее содержит в себе определенное положение поверхности, на которой я пишу, тогда как при зрительном фоне я приспосабливаю к нему мое тело».

Случай одного из «душевно слепых» Гольдштейна характеризуется тем, что пространство для него всегда ориентировалось на положение его тела. «Вверху» для этого пациента всегда означало по направлению к его голове, а «внизу» — по направлению к его ступням. Поэтому, лежа на диване, он не мог указать, где «верх» и «низ» у комнаты. Его движения при письме или рисовании всегда происходили примерно на одном уровне, были как бы сплюснутыми и избегающими вертикалей. Писать ему было удобнее всего стоя, но «он был не в состоянии переместить этот уровень, т. е. писать на другом уровне. Когда его просили об этом, то создание такого нового уровня трудно ему давалось... Например, когда его просили изобразить круг на горизонтальном уровне, то он плотно прижимал оба локтя к туловищу, ставил руки под прямым углом и совершал колебания всем телом, чтобы руки двигались по горизонтали. С помощью кинестетических ощущений он идентифицировал уровень движения своих рук как горизонтальный и тем самым осуществлял предписанные ему для письма движения. Поскольку кинестетически фундированный уровень прочно закреплен, то для нахождения наиболее удобного ему уровня должно было меняться положение всего тела. Это было легко продемонстрировать, предлагая ему писать сначала стоя, а затем лежа. Уровень, на котором он писал, всегда занимал одну и ту же позицию по отношению к положению его тела; эти два уровня, естественно, находились перпендикулярно друг к другу, равно как и соответствующие две позиции его тела»<sup>219</sup>.

Здесь мы опять наблюдаем в высшей степени характерную и значимую для нас черту: именно эта трудность или невозможность «перемещения», свободного варьирования точками отсчета, встречалась нам в самых различных случаях при афазиях и агнозиях и даже выступала как ядро присущих им «интеллектуальных» нарушений. Это обнаруживается и в действиях больных, и в проводимых ими операциях счета, и в форме их ориентации в пространстве, и в их речи. Но уже поэтому нам следует задать вопрос: достаточно ли для объяснения рассматриваемого нами общего изменения у больных сведения этого изменения к измененной форме *зрительных* переживаний? Не следует ли для универсального нарушения искать и более общую причину? Подробные клинические наблюдения Гольдштейна над «душевно слепым» пациентом «Ш.»

204

показывают, что при выполнении некоторых действий больному требовались не только зрительные, но и осязательные средства. Даже видя дверь, он не мог воспроизвести необходимые при «стуке» движения, пока он до нее не дотягивался и к ней не прикасался. «Проект движения» рассыпался не только при отнятии у него зрительных, но также тактильных вспомогательных средств — когда дверь скрывалась из виду или

больного отводили от двери так, что он утрачивал непосредственное с ней соприкосновение.

В то же самое время мы видим, что *принципиальная* трудность «перемещения» обнаруживается не только у больных с наиболее тяжелыми повреждениями зрительного узнавания и представления. В случаях афазии мы обнаруживали такого рода дефекты и у больных без повреждений такого рода. В предлагавшемся Хэдом больным тесте на «руку, глаз и ухо» неудачи пациентов никак не были связаны со зрительными их переживаниями: когда врач становился позади них, а они могли видеть его движения в зеркале, пациенты в общем безошибочно повторяли движения<sup>220</sup>. Это указывает нам *направление* изменений поведения как в случаях афазии, так и в случаях зрительной агнозии. Я напомним о том, что *тот же самый* пациент Гольдштейна с рассматривавшимися выше симптомами апраксии демонстрировал странные на первый взгляд *нарушения речи*. У него имелись затруднения при повторении за другими, хотя и не слишком значительные; но степень затруднения зависела от *содержания* сказанного. Он правильно повторял фразу «Я могу хорошо писать левой рукой», но то же предложение им никак не «выговаривалось», когда слово «левая» менялось на слово «правая». В таком случае от него просили что-то «нереальное», поскольку из-за одностороннего паралича правая рука была неподвижной<sup>221</sup>.

Не сталкиваемся ли мы с тем же самым ограничением, с той же самой «привязанностью к объекту» и к конкретному «положению вещей» во всех действиях больного? Он всякий раз был способен воздействовать на чувственно данный ему объект, но не на объект в своем представлении. Пока он имел дело с реальным объектом, его операции мало чем отличались от операций здоровых людей. Он достаточно хорошо ориентировался в пространстве, в привычном ему окружении. Например, он один ходил по госпиталю, без труда находя дверь своей комнаты, и т.д. Но эти способности улетучивались, когда пациент должен был двигаться не в «пространстве вещей», а в свободном пространстве фантазии. Он с легкостью вбивал гвоздь в стену, но это движение неожиданно тормозилось, стоило ему лишиться чувственно-предметной опоры. То же движение не совершалось им «в пустоте». Хейлброннер сообщает, что многие его больные на просьбу совершить движение без объекта (например, воспроизвести жесты подсчета денег, закрытия двери) после заполненной размышлениями паузы совершали странные движения пальцами, чуть ли не вывихивая себе суставы, демонстрировали гримасы, отчетливо выражавшие гнев и раздражение. Один из пациентов, аптекарь по профессии, который должен был воспроизвести движение при скатывании пилюлей пораженной апраксией левой рукой, даже назвал это задание «издевательством»<sup>222</sup>. Другой больной хорошо управлялся со всеми повседневными предметами, пока они находились в привычных ситуации-

205

ях, но это не удавалось ему в измененных обстоятельствах. Во время общего обеда он пользовался ложкой, стаканом и т.п. не хуже здоровых, но в остальное время те же объекты вызывали у него совершенно бессмысленные движения<sup>223</sup>.

Мы видим, что отдельные действия остаются осмысленными в конкретных ситуациях, но эти действия как бы сплавляются с ситуациями, они не могут быть из них высвобождены и не осуществляются самостоятельно. Такое свободное использование затрудняется в этих случаях не столько тем, что больной не в состоянии создать чувственно зримое пространство — в качестве посредника и фона — для своих движений, но тем обстоятельством, что он не располагает «пространством игры» для этих движений. Именно такое пространство является творением «продуктивной способности воображения», поскольку оно способствует взаимобмену данного и не-данного, действительного и возможного. Здоровый индивид совершает движение «забивания гвоздя» и в случае чисто воображаемой стены, и в случае стены реальной, так как он может варьировать элементы чувственно данного в свободной деятельности, «мысленно» сочетая и заменяя друг на друга данное здесь и теперь и не-данное. Именно такое варьирование, представительство одного другим, вызывает, как мы уже видели, затруднения у больных. Движения и действия у них стереотипны: они идут по фиксированным и привычным каналам в застывших комбинациях. Пространство, в котором они способны сравнительно хорошо и безошибочно двигаться, является узким пространством соприкосновения с вещами; это уже не свободное и широкое «символическое пространство» представления. Больной может завести часы, когда ему их дают в руки, даже если это требует от него довольно сложных движений, но он не в состоянии «представить себе» это движение и осуществить его на основании одного лишь представления, когда исчезает чувственный субстрат, а именно, когда у него забирают часы<sup>224</sup>. Такое представление предполагает не только пространство вещей, но требует «схематического» пространства. Именно эта неспособность к схематизации, к движению не только в пределах пространственной, но также и *мысленной* схемы всякий раз заявляет о себе в языковых операциях больных — даже там, где не было существенно затронуто привычное понимание слов и предложений и пока это касается употребления языка в повседневной жизни. Нарушения почти незаметны, пока язык больных прикрепляется к объектам, пока он движется от одного конкретного предмета к другому. Но это нарушение тут же выходит на поверхность, стоит предложить ему заменить один предмет другим или правильно употребить аналогию или метафору<sup>225</sup>. Это касается и способа его речи, становящейся как бы малоподвижной, — здесь ему также не хватает «пространства игры», придающего языку широту, живость и подвижность. В обоих случаях — и в речи, и в деятельности больного — происходит быстрое ослабление именно «репрезентации», тогда как ему сравнительно легко удается все то, что связано с операциями простой «презентации»<sup>226</sup>.

Если вернуться к тем терминам, которые использовались нами ранее, повреждения относятся здесь не

столько к способу «зрения», сколько к форме «видения», что влечет за собою все нарушения «проекта поведения» в целом. Ведь всякий проект свободного движения требует особого

206

рода «видения» — духовной антиципации предвидения будущего, предвосхищения возможного. Иногда кажется, что страдающий от апраксии больной правильно улавливает некую цель; но любой новый сенсорный раздражитель, пришедший к нему извне, может сбить его с пути и направить действие в ложном направлении. Как выразился по этому поводу Липман, мысль о цели вытесняется другим — «эстеziогенным» — представлением<sup>227</sup>. В других случаях какая-то более или менее неопределенная идея цели проходит сквозь последовательность действий больного; однако она улавливается им недостаточно четко и ясно для того, чтобы рассматривать целостность действия с *одной* точки зрения и, исходя из нее, артикулировать это действие. Отдельные его фазы образуют простой агрегат; они как-то соединяются друг с другом, но они не пронизывают друг друга в соответствии с определенным порядком. Телеологическая структура заменяется здесь простым потоком событий: формирование согласно цели (где каждая фаза действия однозначно занимает свое место в целом, получая временную и предметную определенность) замещается мозаикой частичных актов, то так, то иначе перетекающих друг в друга. Возникает та форма расстроенного действия, которую Липман описал как «идеаторную апраксию». «Во всех произвольных действиях, — как отмечал еще Джексон, — имеется предпонимание (*preconception*). Действие совершается потенциально перед тем, как оно будет совершено актуально; "мечта" о действии предшествует самому действию»<sup>228</sup>. Больной, в большинстве случаев способный совершать действия, побуждаемые непосредственными потребностями настоящего момента, не способен так «мечтать» — он не может предвещать будущее его проектом. Многие больные, неспособные по чей-то просьбе налить воду в стакан, прекрасно с этим справляются, когда испытывают жажду<sup>229</sup>. Операция удаётся тем лучше, чем непосредственнее она направлена на цель, и тем хуже, чем больше ряд опосредующих членов, имеющих значение для осуществления действия, между его началом и концом. Например, это очень ярко проявляется у некоторых пациентов Хэда, которым не удавались «косые» удары при игре в бильярд: они могли направить один шар на другой по прямой линии, но не могли «сыграть о борт» или сыграть с помощью третьего шара<sup>230</sup>.

Такая опосредованная операция всегда является символической: нужно отвлечься от настоящего момента и реального объекта и свободно представить себе идеальную цель. Тут мы имеем дело с таким же «рефлексивным» поведением, какое характерно для языка и необходимо для его развития. Нарушение такого поведения задевает и тормозит не только речь, но и любую деятельность (например, способность читать и писать), направленную не на сами предметы, а на «знаки» предметов и их значения. Мы наблюдаем здесь те же ступени, поскольку в большинстве случаев нарушаются не чтение или письмо как таковые, но какие-то операции в рамках этих двух видов деятельности, по которым мы замечаем отклонение от нормального поведения. Дефекты проявляются тем сильнее, чем больше операция требует «перемещения», перехода от одной системы к другой. Переписывание текста удаётся, пока он просто копируется буква за буквой; напротив, переход от одного *шрифта* к другому, скажем, превращение напечатанного текста в написанный, затруднено

207

или невозможно<sup>231</sup>. Способность свободного письма может быть сильно повреждена, хотя диктанты сравнительно хорошо удаются пациенту. Здесь также проявляются любопытные различия, в зависимости от того, идет ли речь об употреблении заученных и стереотипных *формул* или о свободном акте письма. Один из пациентов Хэда по просьбе мог правильно написать свое имя и свой адрес, но ему не удавалось написать адрес матери, хотя она жила в одном с ним доме<sup>232</sup>. Здесь мы также имеем дело не столько с материей, сколько с формой действия; критерий заключается не в простом *совершении* операции, но в *значении* ее для целостности обстоятельств и условий ее совершения.

Но здесь нам следует остановиться, поскольку у читателя-философа уже давно должно было возникнуть впечатление, что мы слишком задержались на рассмотрении патологических случаев, входя во все их детали. Мы не могли избежать этого, ибо иначе ничего не получили бы для решения нашей общей проблемы. Даже лучшие специалисты в этой области, которым мы здесь доверялись, единогласно отмечают, что в области рассматриваемых нарушений нет проку от общей симптоматиологии или простого перечисления операций и ошибок. Каждый случай дает новую картину и должен пониматься из присущих ему особенностей. Нигде мы не сталкиваемся с повреждением какой-то общей «способности», будь то способность речи или целесообразного действия, чтения или письма. Как однажды метко заметил Хэд, общие способности такого рода столь же мало существуют, как общие способности есть или ходить<sup>233</sup>. Место такого субстанциального подхода повсюду должен занять функциональный подход: мы наблюдаем здесь не утрату какой-то способности, но трансформацию и перестройку в высшей степени сложного психического и духовного процесса. В зависимости от изменения той или иной характерной фазы целостного процесса возникают в высшей степени различные картины болезни, ни одна из них не напоминает другую по отдельным своим чертам и особенностям, но тем не менее все они связаны друг с другом общим *направлением* изменений или отклонений.

Мы пытались установить это общее направление, рассматривая детали отдельных случаев, приводимые в

описаниях наиболее серьезных и строгих наблюдателей; мы стремились привести к «общему знаменателю» нарушения при афазиях, агнозиях и апраксиях. Но это не означает того, что разнородные репрезентативно-символические операции, представляющие собой необходимое условие речи, перцептивного узнавания и действия, суть проявления некой «базисной силы», что мы можем рассматривать их как манифестации «символической способности вообще».

«Философия символических форм» не нуждается в таком гипостазировании, да и не допускает его уже по своим предпосылкам. Она ищет не столько общности *бытия*, сколько общности *смысла*. Поэтому открытия патологии, которые мы не должны игнорировать, нужно попытаться применить при решении более общей *культурно-философской* проблемы. Что означают для строения культуры и целостного ее образа эти патологические изменения языка и родственных им символических операций? Гельб и Гольдштейн называли поведение больных более «примитивным» и «близким жизни», отличая его от «категориального» поведения здоровых. Выражение «близкий жизни» удачно там, где под жизнью понимается

208

совокупность *органически-витальных* функций, противопоставляемых специфически *духовным* функциям. Между этими двумя сферами четкую разграничительную линию проводят именно те духовные образования, которые можно объединить понятием «символические формы». Еще до перехода в эти формы жизнь сама по себе целесообразна и направлена на какие-то цели. Но *знание* этих целей всякий раз производит разрыв с непосредственностью жизни, с ее «имманентностью». Любое познание мира и любое — в узком смысле слова — «духовное» на него воздействие требует, чтобы «Я» отделилось от мира, чтобы оно стало на определенную к нему «дистанцию» и в созерцании, и в действии. В поведении животных такая дистанция еще отсутствует: животное *живет* в окружающем его мире, не противопоставляя ему себя подобным образом, а потому и не «представляя» его себе. Такое обретение «мира как представления» является целью и результатом символических форм — результатом языка, мифа, религии, искусства и теоретического познания. Каждая из них строит свое собственное интеллигибельное царство с присущей ему значимостью, ясно и четко поднимающееся над сферой одного лишь целесообразного поведения. Там, где эта пограничная линия начинает вновь стираться, в особенности там, где сознание теряет надежное руководство языка (или оно утрачивает свою прежнюю определенность), меняется характер как перцептивного узнавания, так и действия. На многие явления в картинах болезни афазии, агнозии и апраксии неожиданно проливается свет, когда вместо масштаба «здорового» поведения мы избираем в качестве нормы сравнительно простой биологический слой. Когда больной правильно пользуется ложкой и стаканом в обеденное время, но игнорирует их и не умеет их целесообразно употреблять в другое время, то поразительную этому аналогию дает «образ действия» животных. Вспомним о поведении паука, тут же нападающего на комара или муху, попавших к нему в сеть привычным образом, но убегающего от них, если сталкивается с ними в непривычных условиях. Песочная оса не заносит свою добычу прямо к себе в нору, но кладет ее перед ней, чтобы сначала проверить вход, — и повторяет это действие 30-40 раз подряд, если привычная последовательность действия была нарушена каким-нибудь внешним вмешательством<sup>234</sup>. Тут мы имеем пример застывшей последовательности стереотипных действий, ему подобные мы можем наблюдать и у больных. В обоих случаях и представление, и действие как бы принуждены идти по уже проложенным колеям, из которых они не в силах вырваться, чтобы самостоятельно представить себе как отдельные «признаки» предмета, так и отдельные фазы своего действия. Деятельность направляется импульсами из прошлого, толкающими и направляющими ее в будущее; она не определяется этим будущим в антиципации, в его идеальном «предвосхищении».

Этот выход к «идеальному» двояким образом прослеживается в развитии *объективной* культуры. Форма *языкового* мышления и форма *инструментального* мышления взаимосвязаны и взаимозависимы. С помощью языка и с помощью орудия человек отвоевывает себе новую базисную форму поведения, которая присуща исключительно человеку. В своем представлении о мире и в своем воздействии на него человек освобождается от принудительности чувственного влечения и непосредственных

209

потребностей. На место прямого схватывания приходит новый способ присвоения мира, теоретического и практического над ним господства: от «схватывания» (Greifen) он переходит к «постижению» (Begreifen)<sup>235</sup>. Больные афазиями и апраксиями, кажется, опускаются на одну ступеньку по той лестнице, какую долго и упорно возводило для себя человечество. Больному становится как бы непонятным все опосредованное — все неосязаемое, не данное ему прямо, улечучивается из его мышления и его воли. Он способен уловить и правильно использовать «действительное», конкретно присутствующее и «нужное» на данный момент, но у него отсутствует духовный взгляд вдаль, видение того, что прямо не дано глазу и является лишь «возможным». Патологическое поведение словно ослабляет импульс, всякий раз выводящий дух за пределы непосредственно воспринятого и желаемого<sup>236</sup>. Но именно этот шаг назад высвечивает с новой стороны общее движение духа и внутренний закон его строения. Процесс одухотворения, «символизации» мира, улавливается нами в своем значении как раз там, где он уже не протекает свободно и беспрепятственно, где он сталкивается с барьерами и должен их преодолевать. В этом смысле патология языка и патология действия дают нам масштаб, с помощью которого мы можем измерить дистанцию, отделяющую органический мир от мира человеческой культуры, пролегающую между областью *жизни* и

областью объективного духа.

210

## Примечания

<sup>1</sup> См. выше: с. 79, а также: т. 2. С. 32, 205-210.

<sup>2</sup> См.: *Koehler W.* Zur Psychologie des Schimpansen; Psychol. Forschung 1. S. 27 (см.: Bd. 1. S. 136).

<sup>3</sup> См. подробнее: *Stern C., Stern W.* Die Kinderpsychologie. Lpz., 1907. S. 35, 39, 224 ff.

<sup>4</sup> Термин «функция представления» используется мною в том смысле, как он употребляется Карлом Бюлером, чьи работы еще не были мне известны при рассмотрении проблем философии языка в первом томе «Философии символических форм» (см. прежде всего с. 27 и далее, с. 112 и далее). Тем более важно будет подчеркнуть принципиальное совпадение в этом пункте результатов философского анализа языка и его исторического анализа в психологически и биологически ориентированных исследованиях Бюлера. См.: *Buehler S.* Kritische Musterung der neueren Theorien des Satzes, Indogerman. Jahrbuch, Bd. 4, 1919; Vom Wesen der Syntax // Festschrift für Karl Vossler. Heidelberg, 1922. См. также статью: Über den Begriff der sprachlichen Darstellung // Psychol. Forschung III. S. 282 ff.

<sup>5</sup> *Stenzel J.* Sinn, Bedeutung, Begriff, Definition. Ein Beitrag zur Frage der Sprachmelodie. Jahrbuch für Philologie I, 1925. S. 182.

<sup>6</sup> См.: *Pick A.* Die agrammatischen Sprachstörungen. Bd. 1. Berlin, 1913. S. 162 f.

<sup>7</sup> См. выше: Т. 1. С. 107 и далее.

<sup>8</sup> *Klages.* Ibid. S. 198. Тот факт, что животные часто сильнее всего «реагируют» на отображения, бегут от них в страхе, ничуть не противоречит этому наблюдению, но, скорее, его подтверждает. Пфунгст сообщает об одной молодой обезьяне, которая однажды была страшно напугана человеческим портретом с большими глазами — изображением Фридриха Великого — и успокоилась лишь после того, как портрет убрали. Разумеется, рисунок воспринимался здесь не как образ человека, но животным были схвачены отдельные выразительные характеристики. Действие здесь оказывает *физиогномическое* переживание «глазастости», а не человеческое лицо, чьей частью являются глаза. Об этом различии см. замечания Вернера (*Werner.* Entwicklungspsychologie. S. 53).

<sup>9</sup> См. подробнее: Т. 2. С. 50 и далее, С. 245 и далее.

<sup>10</sup> При всей известности этого сообщения, я не удержусь от того, чтобы привести здесь некоторые характерные детали. «Мы подошли к водокачке, и я дала Хелен подержать кувшин, пока я качала воду. Пока холодная вода заполняла кувшин, я по свободной руке Хелен просигналила ей по буквам: "В-о-д-а". Это слово, соединившись с ощущением холодной воды, перетекающей через край кувшина у нее по руке, кажется, поразило ее. Она выронила кувшин и застыла в каком-то оцепенении. Лицо ее озарилось каким-то новым светом. Она несколько раз сама повторила слово "вода". Затем она нагнулась, дотронулась до земли и спросила ее название, а затем имена насоса и решетки. Потом она неожиданно повернулась ко мне и спросила, как меня зовут. Я просигналила ей: "Учитель". Как раз в этот момент няня занесла в помещение, где находилась колонка, маленькую сестру Хелен, и та просигналила "ребенок" и показала на няню. На обратном пути домой она была крайне возбуждена и спрашивала названия каждого встретившегося предмета, до которого она дотрагивалась, так что за несколько часов она добавила в свой словарь около тридцати слов». *Keiler H.* Die Geschichte meines Lebens. Stuttgart, 1904, S. 225 f. См. подробнее: *Stern C., Stern W.* Die Kindersprache. S. 176 ff.

<sup>11</sup> Хорошие примеры решающей роли *функции называния* приводятся в книге Бюлера. См.: *Buehler K.,* Die geistige Entwicklung des Kindes. Jena, 1921. S. 207 ff., 374 ff.

<sup>12</sup> *Herder J.G., von.* Über den Ursprung der Sprache. 1772 // Werke. Bd. 5. 34 ff; см. подробнее в Т. 1. С. 77 и далее.

211

<sup>13</sup> О понятиях «запечатленность» и «запечатленное обладание» см. ниже, часть 2, гл.5.

<sup>14</sup> См. подробнее: Т. 1. С. 207 и далее.

<sup>15</sup> См. по этому поводу: *Hoffmann E.* Die Sprache und die archaische Logik. Heidelberg, 1925.

<sup>16</sup> *Lazarus M.* Das Leben der Seele in Monographien über ihre Erscheinungen und Gesetze. Bd. 2. Berlin, 1857. S. 192. Современная психология мышления — например, в форме, представленной Хёнигсвальдом, — также начинает с поисков действенности языка исключительно в области дискурсивного мышления и явно ограничивается этой сферой. Но при ближайшем рассмотрении становится очевидным, что развитое Хёнигсвальдом учение о «словесности мысли» имеет более широкое значение. Для него не существует мысли без первичной отнесенности к слову; нет переживания мысли, которое не было бы обусловлено потенциальной его корреляцией со словом. Тот, кто мыслит «нечто», уже полагает это «нечто» в сфере объективного бытия и объективной значимости; предполагается, что мыслимое остается для всех тем же самым — или должно им оставаться. Соответственно, мысль о «чем-то» и возможное согласие по его поводу суть взаимозаменяемые понятия: кто мыслит «нечто», тот по необходимости ищет для него языковое выражение, поскольку оно является предпосылкой объективного содержания мысли. «Словесность мысли» тем самым оказывается «решающим условием всякого языково-конструктивного раскрытия мысли в суждении и речи», а этим одновременно объясняется «психологически непоколебимое стремление мышления к такому раскрытию». Если внимательнее посмотреть на эту аргументацию, то мы замечаем, что она никак не ограничивается сферой логико-дискурсивного мышления в узком смысле слова, но распространяется на все акты теоретического сознания, пока оно хоть как-то притязает на «объективность» и каким-то образом направлено на «предмет». Эта предметная интенциональность не ограничивается мышлением с его логическими суждениями и умозаключениями, но присуща уже восприятию или созерцанию: в них также «нечто» должно восприниматься или созерцаться. Полагание такого «нечто» тем самым теснейшим образом

связано со «словесностью», которая должна выступать уже в этих первичных слоях и принимать решающее участие в их построении. В действительности своеобразии психологии мышления Хёнигсвальда заключается именно в том, что, в сравнении с традиционным подходом и обычным словоупотреблением в психологии, в ней осуществляется существенное расширение понятия «мышление». Оно обозначает уже не отдельный *класс* психических феноменов, противопоставляемый другим классам (ощущению или созерцанию, чувствам или воле), но выступает как базисный психологический феномен — как то, что *делает* психическим любое душевное содержание. «Мышление» здесь понимается как универсальное выражение любой осмысленности переживания. А так как эта наделенность смыслом принадлежит к элементарным психическим фактам — называйся они ощущениями, представлениями, элементами представления и т.п., — то конституируется она, по Хёнигсвальду, только посредством «словесности смысла». См.: *Hoenigswald R.* Die Grundlagen der Denkpsychologie. Lpz., 1925. S. 28 ff., 128 ff., 157.

<sup>17</sup> См. известные наблюдения Фолькельта над пауками. *Volkelt H.* Über die Vorstellungen der Tiere. Lpz., 1914. S. 15 ff, 46 ff.

<sup>18</sup> *Thorndike E. L.* Animal Intelligence. 1911. P. 109 ff.

<sup>19</sup> *Bühler.* Die geistige Entwicklung des Kindes. S. 128.

<sup>20</sup> См.: *Major D. R.* First steps in mental growth. 1906. P. 321. Цит. по: *Stern C., Stern W.* Die Kindersprache. S. 176.

<sup>21</sup> Примеры этого, см.: *Stern C., Stern W.* Die Kindersprache. S. 175 ff.

<sup>22</sup> См. подробнее: Т. 2. С. 66.

212

<sup>23</sup> См. выше: С. 66-67.

<sup>24</sup> *Hering E.* Grundzüge der Lehre vom Lichtsein. Berlin, 1920. S. 13 (первоначально опубликована в: Handbuch der Augenheilkunde. Teil 1. Kap. 12).

<sup>25</sup> *Schapp W.A.J.* Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung. Göttingen, 1910. I-D. S. 78 ff, 106 f.

<sup>26</sup> *Ibid.*, S. 114.

<sup>27</sup> Подробнее об этом говорится во введении к моей работе: *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.* Marburg, 1902.

<sup>28</sup> См. подробнее в: *Henning H.* Der Geruch. Lpz., 1924. S. 275, 278.

<sup>29</sup> *Ibid.* S. 66.

<sup>30</sup> *Katz D.* Der Aufbau der Tastwelt. Lpz., 1925. S. 255.

<sup>31</sup> *Ibid.* S. 19.

<sup>32</sup> Детальный анализ дан в работе: *Katz D.* Die Erscheinungsweise der Farben und ihre Beeinflussung durch die individuelle Erfahrung. Lpz., 1911.

<sup>33</sup> *Helmholtz H. L. F., von.* Handbuch der physiologischen Optik. Hamb., Lpz., 1896. S. 607 f.

<sup>34</sup> *Henning H.* Grundzüge der Lehre vom Lichtsinn. I. Abschnitt. S. 4, S. 8. Бюлер также подвергал резкой критике «теорию суждения» Гельмгольца на том основании, что «впечатления-гештальты и истинные данности суждения совершенно отличаются друг от друга» См.: Handbuch der Psychologie. Teil 1. Die Struktur der Wahrnehmungen. Jena, 1922. § 15 u.s.

<sup>35</sup> *Ibid.* § 4. S. 6 ff.

<sup>36</sup> См.: *Henning H.* Über das Gedächtnis als allgemeinen Faktor der organisierten Materie. Wien, 1876.

<sup>37</sup> См.: *Katz D.* Die Erscheinungsweise der Farben. в особенности см.: § 17. S. 214 f; относительно понятия и проблемы «световой перспективы» см.: § 8. S. 90 ff.

<sup>38</sup> См. ниже: С. 190.

<sup>39</sup> *Goethe J.W. von.* Naturwissenschaftliche Schriften. Weimar Ausgabe. Bd. 6. 302.

<sup>40</sup> *Katz D.* Op. cit. S 306 ff.

<sup>41</sup> О понятии и методе «совершенной редукции» цветовых впечатлений см.: *Katz D.* Op. cit. § 4. S. 36 ff.

<sup>42</sup> См. подробнее: *Katz D.* Op. cit. § 24. S. 264 ff.

<sup>43</sup> *Henning H.* Grundzüge einer Lehre vom Lichtsein. § 4. S. 9.

<sup>44</sup> Характерно то, что Катц, поначалу пытавшийся вместить свои наблюдения и эксперименты в рамки общей *ассоциативной теории* и объяснить их законами «репродуктивной способности воображения», был вынужден отойти от такого объяснения силой самих фактов. Он ясно указывает на то, что феномен так называемой «световой перспективы» и дифференциация «настоящих» цветов предметов от тех цветов, что возникают лишь при каком-то «ненормальном» освещении, не могут быть в достаточной мере объяснены «центральными репродукциями оптических остатков». В данном случае, продолжает Катц, «оперирование репродуктивными представлениями невозможно уже потому, что рассматриваемые процессы... не во всех отношениях идентичны тем, которые обычно наблюдаются при ассоциации впечатлений или представлений. Ведь при ассоциации в обычном смысле этого слова ассоциируемым элементам приписывается полная самостоятельность и независимость; каждый из них способен войти в любую другую ассоциацию. Между соединенными ассоциацией элементами нет никакой "внутренней" связи: они примыкают друг к другу только "внешне", без какой бы то ни было необходимости. Наконец, для такого соединения двух элементов в ассоциацию требуется, чтобы они либо сосуществовали, либо следовали один за другим. Но все эти три условия не подходят к процессу дифференциации освещающего и освещаемого. С господствующей сегодня точки зрения, при отличном от нормального освещении имеющееся впечатление дол-

213

жно воспроизводить то цветовое впечатление, которое имелось бы при нормальном освещении. Тогда цвета поверхностей сами должны были бы считаться элементами. Но такое представление ложно: я никогда

не могу испытывать цвета поверхностей без какого-то освещения; ассоциируется не определенное освещение с определенным цветом поверхности, но сами входящие в отношение элементы суть продукты освещения и цвета поверхности». Кроме того, соединяемые здесь элементы внутренне родственны друг другу: они являются переживаниями цвета и постоянно друг в друга переходят. Наконец, эти переживания никогда не даны одновременно, и они не нуждаются в том, чтобы с некой скоростью следовать друг за другом для того, чтобы они могли соединиться, как это должно происходить, например, со слогами при образовании ассоциации. Чтобы закрепить и терминологически зафиксировать эти отличия, Катц употребляет вместо обычного понятия ассоциации термин «цепная ассоциация». От обычной ассоциации она отличается тем, что «ассоциируемые элементы сами являются продуктами двух величин (освещения и освещаемого), чья природа заимствуется у переменной величины (освещения) и постоянной величины (освещаемого), но лишь при переживании цепи элементов» (Op. cit. S. 376). Но такое понятие «цепной ассоциации» не столько расширяет рамки «классической» теории ассоциации, сколько ее подрывает. Речь здесь идет о совершенно иной *форме отношения*, чем в так называемых «ассоциации по сходству» или «ассоциации по смежности». Мы имеем здесь отношение «символической со-данности», в силу которого к представлению приходит уже не сам «здесь» и «теперь» данный феномен, но целостный комплекс — в данном случае явление «того же самого» предмета при «различном» освещении. В одном ряду отдельные его члены удерживаются не их сходством и не частотой появления (как то было в эмпирических последовательности и сосуществовании), но общей выполняемой ими *функцией* указания — тем фактом, что при всей своей чувственной гетерогенности они все же соотносятся с общей *точкой отсчета* (а именно, с *X* тождественного самому себе «предмета»). Такое отношение не объяснить ассоциацией, но сама ассоциация, соединение многообразного и различного, становится возможной благодаря этому отношению. Сам Катц говорил: «Сознание *одного* предмета, в котором происходят изменения цвета, связывает переживания цвета, вызванные сменой освещения» (S. 379). Как мы уже видели, именно специфическая форма *этого* сознания никогда не может удовлетворительным образом обозначаться как «совместность» или «ассоциация» представлений, не говоря уж о том, чтоб ими объясняться. (См. по этому поводу: Т. 1. С. 000.). Исследования Катца поучительны в том отношении, что они показывают, как чисто цветовые феномены вступают друг с другом в совсем иные связи, стоит нам выйти за пределы «плоскостных» и «поверхностных» цветов, т.е. вместе с их отнесенностью и прикрепленностью к «объективному единству» предмета. Ранее они были относительно изолированными и каждый феномен в известной мере представлял лишь «самого себя». Теперь они образуют устойчивый ряд благодаря своей соотнесенности, входят в замкнутую цепь, где каждое звено представляет целое. Отдельные явления связываются друг с другом не внешним эмпирическим сходством и не отношениями эмпирических последовательности и сосуществования, но посредством единого предмета, который символически репрезентируется каждым из феноменов. Устанавливаемая между ними «духовная связь» есть акт обозначения: поскольку все многообразные и различные феномены «обозначают» и «представляют» один и тот же объект, все они вступают в единство «созерцания».

<sup>45</sup> Descartes R. Notae in programma quoddam / Ed. A. Tannery, P. Tannery. Vol. 8. P. 360; см. подробнее: Erkenntnisproblem. Bd. 1. S. 489 f.

<sup>46</sup> Berkeley G. New theory of vision; Berkeley G. The theory of vision vindicated and explained. О понятии «внушение» и его месте в системе Беркли см.: Erkenntnisproblem. Bd. 2. S. 283 ff.

214

<sup>47</sup> См. подробнее ниже, ч. 3, гл. 1 и 2.

<sup>48</sup> К этому первичному переживанию пространственного — к чисто «прагматическому» пространству — относится тонкий анализ Хайдеггера с разработанными им определениями (*Heidegger M. Sein und Zeit // Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung. Bd. 7, 1927. S. 102 ff.*). Согласно Хайдеггеру, уже любая характеристика «сподручного», «орудийного» сталкивается с моментом пространственности. «Место и множественность мест не следует истолковывать как "Где" любого наличия вещи. Место всегда есть некое "Там" и "Тут", как принадлежность орудий... Эта ориентировка множественности мест сподручного по областям составляет охватывающее, окружающее нас в окружающем мире встреченного сущего. Поначалу никогда нет трехмерной множественности возможных мест, заполненных наличными вещами. Эти измерения пространства еще скрыты в пространственности сподручного... Все "Где" открываются на путях повседневного обращения и осматрительно толкуются, а не устанавливаются, не регистрируются созерцательным обмером пространства». Наш подход и наши задачи отличаются от предложенных Хайдеггером прежде всего тем, что, не останавливаясь на ступени «сподручного» с присущей ему «пространственностью» (но и не оспаривая ее существования), они сразу выходят за ее пределы. Тем самым прослеживается путь, ведущий от пространственности как одного момента сподручности, к пространству как форме наличного; далее мы покажем, как этот путь проходит сквозь область *символического* формирования — в двойном смысле «представления» и «значения» (см. ч. 3).

<sup>49</sup> О структуре этого «математического» пространства см. ниже (ч. 3, гл. 3—5).

<sup>50</sup> См., например, наглядный материал в: *Daniel Th. W. Mexico: Grundzüge der altmexikanischen Geisteskultur. Hagen und Darmstadt, 1922.*

<sup>51</sup> См. подробнее в: Т. 2. С. 83 и далее, С. 111 и далее.

<sup>52</sup> Ср. со сказанным в Т. 1. С. 93 и далее, 107 и далее. Сходным образом это подчеркивается и в работе Х. Фрейера, где говорится о решающей роли «указательного» жеста в его принципиальном отличии от любого простого «выразительного движения» (*Freyer H. Theorie des objektiven Geistes. Lpz., 1923. S. 16 ff.*).

<sup>53</sup> Для чистого «пространства действия» (им обычно ограничивается мир животных) характерно то, что сообщается Хансом Фолькельтом в работе «О представлении у животных» о пространственной ориентировке паука: «Когда какой-нибудь предмет падает в паутину, то паук, если он вообще на него реагирует, торопится к нему лишь в том случае, если тот *движется*; но если он висит в паутине неподвижно, то паук не бежит к нему прямо, но останавливается посередине сети, чтобы — говоря по-человечески — по радиальным нитям определить направление к попавшему в паутину предмету... Если в сети запутывается муха, она иной раз избегает встречи с пауком следующим образом: муха, лишь единожды пошевелив сеть, застывает в том месте, куда она попала. Паук, привлеченный первым колебанием паутины, перебегает в ее центр,

перебирает одну за одной радиальные нити; иногда он обнаруживает направление, в котором неподвижно висит муха, иногда это у него не выходит, и он возвращается обратно без добычи... Из всего этого следует, что даже в центре паутины паук не получает адекватных сведений о том, что происходит на периферии, посредством зрительных восприятий (у него нет ни картины, ни даже видения движений), но и в данном случае основную роль в его поведении играет осязание... Даже если предмет висит в паутине на совсем незначительном расстоянии в 2-3 сантиметра, паук иной раз его не обнаруживает» (Op. cit. S. 51 f.)

<sup>54</sup> Это видно также по опыту, полученному при наблюдении *патологических* изменений «сознания пространства», проливающим свет на различия между «пространством действия» и «символическим пространством». Этот опыт показывает, что больные с серьезными нарушениями способности узнавать и интерпре-

215

тировать пространственные образы тем не менее могут проследить сложнейшие пространственные действия, если последние доступны им иным образом — через движения и «кинестетические» восприятия (см.: *Goldstein K., Gelb A.* Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen // *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle.* Lpz., 1920. См. также

ч. 2, гл. 6, §4). «Пространство» *слепых*, как показывает самоанализ ослепших, также оказывается не столько пространством представления, сколько динамическим «пространством поведения», полем определенных действий и движений (см.: *Ahlmann W.* Zur Analysis des optischen Vorstellungslebens. Ein Beitrag zur Blindenpsychologie // *Archiv für die gesamte Psychologie.* Bd. 46, 1924, S. 193 ff; *Wittman J.* Über Raum, Zeit und Wirklichkeit // *Ibid.*, Bd. 47, 1924, S. 428 ff.

<sup>55</sup> *Kaila E.* Gegenstandsfarbe und Beleuchtung // *Psychologische Forschung.* Bd. 3. S. 32 f.

<sup>56</sup> *Katz D.* Die Erscheinungsweise der Farben. S. 275 f.

<sup>57</sup> «We have native and fixed optical space-sensations; but experience leads us to select certain ones from among them to be the exclusive bearers of reality: the rest becomes signs and suggestions of these». *James W.* *The Principles of Psychology.* Vol. 2, 1910. P. 237.

<sup>58</sup> Например, если квадратная фигура видится на наклонной по отношению к глазу плоскости, то она должна, согласно законам отражения на сетчатке, представляться четырехугольником с двумя острыми и двумя тупыми углами, тогда как в действительности она и в этом случае сохраняет свою «квадратность». Точно так же зрительное впечатление, само по себе соответствующее эллипсу, «преобразуется» в круг, т. е. в ту форму, которую мы видели бы при наблюдении ее не на наклонной, а на фронтально данной поверхности. Заслуживает внимания то, что этот феномен часто не наблюдается или искажается в определенных «патологических» случаях так называемой «душевной слепоты». Такой «слепец» (о нем детально сообщают Гольдштейн и Гельб), когда ему сначала фронтально и параллельно глазу предлагался круг или квадрат, а затем фигуры сдвигались при вращении вертикальной оси, отчетливо «видел» уже при повороте оси на 25-30 градусов эллипс или прямоугольный треугольник. При бинокулярном зрении феномен «кажущегося гештальта» восстанавливался (хотя и в ограниченной мере), так как пациент смотрел на предлагаемый ему образ более с точки зрения «действительной» формы объекта, чем в соответствии с отображениями на сетчатке. Подробнее см.: *Goldstein K., Gelb A.* Über den Einfluss des vollständigen Verlustes des optischen Vorstellungsvermögens auf das taktile Erkennen // *Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle.* Bd. 1. S. 36 ff.

<sup>59</sup> *James W.* Op. cit. Vol. 2. P. 240.

<sup>60</sup> Что касается вопроса о чистом *генезисе*, то и в данном случае было установлено, что это характерное «символическое сознание» возникает и усиливается сравнительно поздно. Оно достигается вместе с освоением *языка*, и психология визуального восприятия приводит нас к тому, что первая реакция на свет, которую сетчатка передает сознанию, состоит из плоскостных цветов, тогда как сознание появляется и укрепляется постепенно, вместе с возникновением поверхностных цветов. По этому поводу см.: *Katz D.* Die Erscheinungsweise der Farben. S. 306 ff., S. 397 ff.

<sup>61</sup> См.: *Klein F.* Erlanger Programm // *Mathematische Annalen.* Bd. 43; подробнее см. ниже: ч. 3, гл. 4.

<sup>62</sup> См. превосходный разбор феномена «зрительной инверсии», данный в: *Hornbostel M., von.* *Psychologische Forschung.* Bd. 1, 1922. S. 130 ff.

<sup>63</sup> В своих «тестах на разумность», примененных к антропоидам, Кёлер также всякий раз подчеркивает, насколько тесно все «разумные» действия человекообразных обезьян связаны со способностями оптически-пространственной артикуля-

216

ции и относительно свободного «обозрения». Большая часть затруднений у животных во время тестов возникала именно в связи с трансформацией зрительных структур. (См.: *Koehler W.* Intelligenzprüfung an Anthropoiden I, Abhandl. Der Berliner Akad. D. Wissenschaften, Mat.-physik. Klasse, 1917, S. 90 ff., S. 105 ff.). Эта способность перегруппировки и «рецентрации» в рамках чисто визуального пространства с психологической точки зрения кажется началом и предварительным условием достижения того «схематического пространства», которое, по выражению Лейбница, есть не отдельная реальная вещь, но, скорее, «порядок возможных сосуществований» (un ordre des coexistances possibles).

<sup>64</sup> См. выше: с. 110-113.

<sup>65</sup> См. подробнее в моей работе Erkenntnisproblem, Bd. 2. S. 297 ff.

<sup>66</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl., S. 113 f., 122 f. (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч. в 6 т. Т. 3. М., 1964. С. 709, 714-715.).

<sup>67</sup> *Jaensch E. R.* Über die Wahrnehmung des Raumes (Zs. für Psychologie, Ergänzungsband 6), Lpz., 1911; см. прежде всего гл. 5 этой работы «Локализация внимания».

<sup>68</sup> *Кант И.* Критика чистого разума // Соч. в 6 т. Т. 3. М., Мысль, 1964. С. 223.

<sup>69</sup> Там же.

<sup>70</sup> Эта глава была написана до того, как был предложен пролагающий новые пути анализ «времени» и «временности» Хайдеггера (*Heidegger M. Sein und Zeit. Jahrbuch f. Phaenom., 1927*). Я не стану задним числом заниматься критикой результатов этого анализа. Такая критика была бы возможной и плодотворной лишь в том случае, если бы работа Хайдеггера была издана целиком. Фундаментальная проблема «философии символических форм» лежит как раз в той области, что выразительно и сознательно исключается из рассмотрения в первом томе, опубликованном Хайдеггером. Ее никоим образом не касается то, как ставит Хайдеггер вопрос о «временности» как «изначальном смысле бытия здесь-бытия». «Философия символических форм» никак не оспаривает эту «временность», обнаруживаемую Хайдеггером как последнее основание «экзистенциальности здесь-бытия» и проясняемую в отдельных своих моментах. «Философия символических форм» начинается там, где эта «временность» завершается, там, где происходит переход от такой «экзистенциальной» временности к *форме* времени. Условия возможности этой *формы* она стремится показать как условия полагания «бытия», выходящего за пределы экзистенциальности здесь-бытия. Как и в случае пространства, так и в случае времени этот переход — *μετόβασις* от смысла бытия здесь-бытия к «объективному» смыслу, «Логосу» — представляет собой подлинную тему и подлинную проблему «философии символических форм» (см. выше: с. 215).

<sup>71</sup> См. подробнее: Т. 1. С. 139.

<sup>72</sup> Ср.: Т. 2. С. 116 и далее, 124 и далее, 126 и далее.

<sup>73</sup> *Parmenides. Fragm.8 (Diels); V, 1-33.*

<sup>74</sup> *Parmenides. Fragm.8, Vers 22; ср.: Т. 2. С. 137 и далее.*

<sup>75</sup> Подробнее см. в моем предисловии к тому трудов Лейбница (*Leibniz G. W. Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie // Philos. Bibl., Bd. 406, S. 142, 159, 189 ff., 225 ff.*

<sup>76</sup> В структуре мышления Августина временной мотив обретает такую силу за счет принципиально новой ориентации — трансформации самого вопроса о *бытии*. Уже здесь этот мотив имеет, по существу, ту же функцию, какую он получил в развитии современной «онтологии». Последняя также видит свою задачу в выявлении времени как «горизонта всякого понимания бытия и истолкования бытия» в подлинном его постижении, находя в правильном изъяснении феномена времени «центральную проблематику, корень любой онтологии» (см.: *Heidegger M. Sein und Zeit. § 5*).

217

<sup>77</sup> «Nec proprie dicitur Tempora sunt tria: praeteritum, praesens et futurum; sed fortasse proprie diceretur: Tempora sunt tria: praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video: praesens de praeteris memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuribus exspectatio». (*Augustinus. Confessiones. Lib. 11. Cap. 26.*)

<sup>78</sup> *Augustinus. Confessiones. Lib. 11. Cap. 17.*

<sup>79</sup> «Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longum exspectatio futuri est; neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum, longa memoria praeteriti est» *Confessiones, Lib. XI, cap. 37 (Аврелий Августин. Исповедь. М., Ренессанс, 1991. С. 304-306)*. «Longa exspectatio» и «longa memoria», конечно, не должны обозначать здесь реальную длительность ожидания и воспоминания как психических *актов*, но они говорят о том, что определение времени как «краткого» или «длительного» не разлагается на акты, но относится к их «интенциональному объекту».

<sup>80</sup> См.: *Hoenigswald R. Die Grundlagen der Denkpsychologie, в особенности о различии «настоящего времени», «объективного времени», «преходящего времени». S. 67 ff., 87., 307 ff. и др.*

<sup>81</sup> *Volkelt J. Phänomenologie und Metaphysik der Zeit. München, 1925. S. 23 ff.*

<sup>82</sup> См. выше: С. 28.

<sup>83</sup> Ср.: *Hume D. A Treatise of Human Nature. Bk. 1. Pt. 2. Sec. 3: «But here it only takes notice of the manner in which the different sounds make their appearance; and that it may afterwards consider without considering these particular sounds» («Но в данном случае он только отмечает способ появления различных звуков; способ этот он впоследствии может рассматривать независимо от именно этих определенных звуков и соединять его с любым другим объектом».* *Юм Д. Соч. в 2-х т. М., Мысль, 1965. Т. 1. С. 129.)*

<sup>84</sup> Об отличиях «феноменологического» времени от объективного «космического» времени см. в особенности: *Husserl E. Die Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. § 81 ff.* Детальный анализ сознания времени, данный в изданных Хайдеггером лекциях Гуссерля (последний том *Jahrbuch f. Philos. u. phänomenolog. Forschung. Bd. 9, 1928*), к сожалению, не мог быть принят нами во внимание.

<sup>85</sup> Иногда это признается учеными строго «позитивистской» психологической ориентации. См., например, *Ziehen Ph. Erkenntnistheorie. Jena, 1913. S. 287 ff.* В другой работе я уже указывал на то, что Циен в логике и теории познания не делает систематически необходимых выводов из проводимого им самим фундаментального различия (см.: *Jahrbücher für Philosophie / Hrsg. von W. Moog. Dritter Jahrgang. Berlin, 1927. S. 39 ff.*).

<sup>86</sup> *Платон. Теэтет. 163 Д.*

<sup>87</sup> См. подробнее: *Semon R. Die Mneme. Lpz., 1904; Semon R. Die mnemischen Empfindungen. Lpz., 1909.*

<sup>88</sup> *Russell B. The Analysis of the Mind. L., 1921. P. 140 ff, 287 ff.*

<sup>89</sup> См. мою критическую рецензию на работу Рассела в: *Jahrbücher d. Philosophie. Dritter Jahrgang. Berlin, 1927. S. 49 ff.*

<sup>90</sup> *Hobbes T. De Corpore. Pt. 4. Chap. 25. Sec. 5. (Гоббс Т. Избранные произведения в двух томах. М., Мысль, 1964. Т. 1. С. 189.)* О «психологии» Гоббса см.: *Hoenigswald R. Hobbes und die Staatsphilosophie. München, 1924. S. 109 ff.*

<sup>91</sup> *Гоббс Т. Там же. С. 212-213.*

<sup>92</sup> Подробнее об этом см. в: *Katz D.* Der Aufbau der Tastwelt. Kapitel 3. S. 56 ff.

<sup>93</sup> С исторической и с систематической точки зрения представляет интерес то, что психологические и теоретико-познавательные проблемы, поставленные «вспоминающим сознанием», всякий раз вели к кризису последовательный сенсуализм и позитивизм, вынуждая их в определенном пункте буквально переворачивать ис-  
218

ходную позицию. В философии XIX в. этот переворот яснее всего заметен в случае Ханса Корнелиуса. Будучи первоначально представителем строгого эмпиризма в духе Маха и Авенариуса, Корнелиус именно здесь совершает поворот, который в конечном счете привел его к близкой Канту «трансцендентальной» постановке вопроса. Он исходит из того, что форма переживания времени никак не «объясняется», т.е. не сводится к другим фактам, поскольку любая попытка объяснения предпосылает ему то, что и следует объяснять. Тот факт, что многообразие переживаний и каждое из них по отдельности являются частями временной целостности и целостности «Я», относясь к «одному из фактов, значимых на протяжении любого времени нашей жизни, т.е. представляют собой трансцендентальную закономерность». Далее Корнелиус пытается показать, что традиционное понимание воспоминания (сенсуалистическое и ассоцианистское) никоим образом недостаточно для описания того факта, что в тот момент, когда в сознании появляется некое содержание *a*, сознанию дано не только оно, но также другое, предшествующее ему содержание *b*. Воспоминание о переживании *a* не объяснить тем, что в нем сохраняется какое-то последствие, «образ памяти» *a*. «Ведь существование такого последствия было бы содержанием, принадлежащим *новому* моменту, т.е. это последствие было бы дано только как *настоящее* содержание, выступающее одновременно с *b*. Для того чтобы *знание о прошлом* было дано в настоящем, требуется, чтобы такое последствие в то же самое время обладало *передающим* это знание свойством, чтобы оно *указывало* на это прошлое. Тот факт, что в настоящем воспоминании дано знание прошлого переживания, что первое репрезентирует в нашем знании второе, я называю *символической функцией* воспоминания». «Легко убедиться в том, что речь здесь идет о *трансцендентальной закономерности*. Ведь если бы воспоминание не было изначально и вообще воспоминанием *многообразия* переживаний, то никогда не могло бы состояться и познание временного потока». Исходя из этого и отталкиваясь от соответствующих положений Канта о «синтезе репродукции» и «синтезе рекогниции в понятии», Корнелиус пересматривает свою теорию познания и от попыток ее обоснования в чисто позитивистском духе приходит к «трансцендентальной систематике». См. его работу. *Cornelius H.* Transzendente Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnislehre. München, 1916. S. 53 ff., 73 ff.

<sup>94</sup> Leibniz an de Voider. Philos. Schriften / Hg. von Gerhardt. Bd. 2. S. 172.

<sup>95</sup> «Quaecunque in anima universim concipere licet, ad duo possunt revocari: expressionem praesentis externorum status, animae convenientem secundum corpus suum, et tendentiam ad novam expressionem, quae tenentiam corporum (seu rerum extemarum) ad statum futurum representat, verbo: perceptionem et percepturitionem». Briefwechsel zwischen Leibniz und Christian Wolf/ Ed. Gerhardt. Halle, 1860. S. 56.

<sup>96</sup> См., например: *Koffka K.* Die Grundlagen der psychischen Entwicklung. S. 171.

<sup>97</sup> См. по этому поводу: *Stern W.* Psychologie der frühen Kindheit. S. 66.

<sup>98</sup> *James W.* Principles of Psychology, Vol. 1. P. 252 f.

<sup>99</sup> Sure, he that made us with such large discourse, *Looking before and after*, gave us not That capability and god-likereason To fust in us unus' d «Hamlet». IV, 4, 36-39.

<sup>100</sup> См.: Т. 2. С. 129 и далее.

<sup>101</sup> *Bergson A.* Matière et mémoire // Deutsch. Ausgabe. Jena, 1908. S. 74 f.

<sup>102</sup> *Bergson A.* Materie u. Gedächtnis. S. 75.

<sup>103</sup> *Платон.* Кратил. 389А.

<sup>104</sup> См. выше: Сходное видение сущности «исторического времени» было отчетливо сформулировано Т. Литтом (*Litt T.* Individuum und Gemeinschaft. Lpz, B., 1926. S. 307): «Я вижу бывшее и ставшее как центр идущего ко мне процесса, по-  
219

скольку этот центр обозначает одновременно единственное место, где я могу поместить рычаг для завершения начатого, исправления упущенного, осуществления должного. Подобно всем жизненным центрам, этот центр объединяет в себе внешнюю рядоположенность двух форм и направлений формирования; здесь мы имеем дело не с сериями актов рассмотрения и актов действия, увязываемых формальным принципом свободного образования, но даже мельчайшие из них связаны друг с другом содержательно. Каждая линия становления, которую я вижу бегущей ко мне из *прошлого*, означает для меня не только повод для артикуляции и толкования *настоящего*, окружающего и осаждающего меня как царство исторического становления, но также призыв к решению, которым я, как действующий, должен определять свое участие в *будущем* этой действительности... В том, что мы наполовину истинно называем образом прошлого, пребывает обращенная к будущему воля, а в направляемом волей образе коренится знание любого прошлого». Исходя из совершенно иных предпосылок, к тому же результату приходит Хайдеггер — к созерцанию *мотива будущего* в «историческом времени». Проводимое Хайдеггером обоснование этого мотива относится к наиболее плодотворным и значимым результатам его анализа в «Бытии и времени». Подводя итог этому анализу, он пишет: «Лишь сущее, которое по сути своего бытия *будущно* так, что, разбиваясь о свою смерть, свободно откатывается к своему «здесь», т.е. только сущее, которое в своей будущности равно по истокам своему *прошлому*, способно... быть *мгновением* своего времени. Только подлинная временность, являющаяся вместе с тем конечной, делает возможным нечто подобное судьбе, т.е. подлинной историчности» (Sinn und Zeit. Erste Hälfte. § 74). В этих суждениях Хайдеггера самым ясным образом находит свое выражение фундаментальная противоположность «метафизик времени» Бергсона и Хайдеггера.

<sup>105</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 1 Aufl. S. 120 f. (*Кант И.* Критика чистого разума//Соч. Т. 3. С. 713.)

<sup>106</sup> См.: *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. I. Aufl. S. 129 f.; ср. выше: С. 16-18.

- <sup>107</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч. Т. 3. С. 190.)
- <sup>108</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft, I. Aufl., S. 120 (*Кант И.* Критика чистого разума. С. 713.)
- <sup>109</sup> *Brentano F. C.* Psychologie vom empirischen Standpunkt. Lpz., 1874. S. 115.
- <sup>110</sup> *Husserl E.* Ideen zu einer reinen Phänomenologie. S. 186; См. также: *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 2. S. 372 f.
- <sup>111</sup> См.: *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 2. S. 61.
- <sup>112</sup> *Husserl E.* Ideen. § 85, 90. S. 175, 185.
- <sup>113</sup> *Husserl E.* Ideen. §86. S. 176.
- <sup>114</sup> См. выше: С. 87-88.
- <sup>115</sup> *Husserl E.* Ideen. §85. S. 172.
- <sup>116</sup> Подробнее по этому поводу говорится в моем докладе на конгрессе по эстетике в Галле (1927): Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie// Zeitschr, für Ästhetik u. Allgem. Kunstwissenschaft / Hg. von Max Dessoir. Bd. 21. S. 191 ff.
- <sup>117</sup> См. выше: Ч. 2. Гл. 2. С. 105 и далее.
- <sup>118</sup> В этом я в основном согласен с Наторпом, который видел в «примате отношения» фундамент и предпосылку всякой «критической психологии». «Отношение, — подчеркивал Наторп, — кажется столь существенным для сознания, что всякое подлинное сознание есть отношение — первична не презентация, но репрезентация, ибо презентация может быть понята только как отдельный момент репрезентативного сознания... В действительности, только на основании репрезентации сознание способно в абстракции вычлнить презентированное, выступающее лишь в теоретической реконструкции, тогда как в себе, в действитель-
- 220  
ной жизни сознания, первичным и непосредственным является отношение, которому постоянно и по существу принадлежит другая точка отсчета» (*Natorp P.* Allgemeine Psychologie. S. 56).
- <sup>119</sup> О понятии «интеграция» см.: Т. 1. С. 36 и далее.
- <sup>120</sup> Подробнее об этом см.: *Hoffmann E.* Die Sprache und die archaische Logik. Hedelberger Abh. zur Philosophie und ihrer Geschichte II. Freiburg und Tübingen, 1925. Ср. выше: С. 102-103.
- <sup>121</sup> *Steinthal Ch.* Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft. Berlin, 1871; *Lazarus.* Das Leben der Seele // Monographien Über ihre Erscheinungen und Gesetze. Bd. 2., 1857.
- <sup>122</sup> То значение, которое проблема языка приобрела в современных психологических работах по общей методологии, яснее всего прослеживается по трудам К. Бюлера. См. в особенности его обзорную работу «Кризис психологии» (*Buhler K.* Die Krise der Psychologie. Jena, 1928). О месте проблемы языка в «психологии мышления» см. работу Хёнигсвальда (*Hoeningwald R.* Op. cit. S. 138 f.).
- <sup>123</sup> *Head H.* Aphasia and kindred disorders of speech. V. 1-2, Cambridge, 1926. Значительные отрывки из этой работы публиковались Хэдом ранее в журнале Brain (vol. 43, 1920; vol. 46, 1923). Мы приводим цитаты по книге.
- <sup>124</sup> Я познакомился с исследованиями Хэда уже после того, как в основном завершил феноменологический и теоретико-познавательный анализ проблемы восприятия в двух первых частях настоящей работы. Тем более важным показалось мне косвенное подтверждение этого анализа наблюдениями и теоретическими рассуждениями Хэда, произрастающими на почве исключительно клинического опыта. Значение этих наблюдений с чисто философской точки зрения впервые было отмечено Анри Делакура (*Delacroix H.* Le Langage et la Pensée. Paris, 1924; см. в особенности: L. 4. P. 477).
- <sup>125</sup> О работах Джексона см. содержательный их обзор, сделанный Хэдом, переиздавшим важнейшие из этих работ. См.: Huphling Jackson on Aphasia and kindred disorders of Speech etc. Brain, 1915, Vol. 38, P. 1—190; см. также работу Хэда об афазиях: Vol. 1. P. 30-53.
- <sup>126</sup> На связь между воззрениями современной патологии языка и основными тезисами Гумбольдта о языке я обратил внимание уже по завершении первых двух томов «Философии символических форм» после ознакомления с трудами Гольдштейна и Гельба. Я не решился бы на обзор этих работ, если бы помимо чисто книжного их воздействия я не получал бы постоянного стимула от личного общения с их авторами. Гольдштейна я должен поблагодарить прежде всего за то, что он продемонстрировал мне большое число тех клинических случаев, на которые опираются его публикации, что позволило мне лучше понять последние.
- <sup>127</sup> *Finkelburg.* Vortrag in der Niederrhein-Gesellsch. D.Aerzte in Bonn; vgl. Berliner Klinische Wochenschrift. 1870, 7. S. 449 f., 460 ff.
- <sup>128</sup> *Кант И.* Сочинения в шести томах. М., Мысль, 1966. Т. 6. С. 429.
- <sup>129</sup> *Meynert Th.* Klin. Vorles. über Psychiatrie. S. 272; подробнее об употреблении слова «асимволия» в прежней литературе см.: *Heilbronner K.* Über Asymbolie // Psychiatr. Abhandl. / Hg. von Wernicke. Heft 3/4, Breslau, 1897, bes. S. 411 ff.). Термин «агнозия» был впервые применен Фрейдом, тогда как понятие «апраксия» использовал уже Штейнталь (*Steinthal Ch.* Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, 1871), но общеупотребимым оно стало благодаря Липманну (*Liepmann H.* Das Krankheitsbild der Apraxie. Berlin, 1900; *Liepmann H.* Über Störungen des Handelns bei Gehirnkranken. Berlin, 1905). См. также: *Pick A.* Asymbolie, Apraxie, Aphasie // I Congres international de Psychiatrie. Amsterd., 1908; *Heilbronner K.* Die aphasischen, apraktischen und agnostischen Störungen // *Lewandowsky M.* Handbuch. Bd. 2. S. 1037).
- <sup>130</sup> *Humboldt W., von.* Einleit. Zum Kawi-Werk, S.W., VII, 1, S. 72.
- 221  
<sup>131</sup> *Jackson H.* // Brain Vol. 38. P. 113 f. О различиях между «эмоциональным» и «пропозициональным», «низшим» и «высшим» языком см.: *Head H.* I, 34 ff.

- <sup>132</sup> *Head H. I*, 211 f.
- <sup>133</sup> Ср. выше: С. 151-153.
- <sup>134</sup> Для всего этого направления особенно характерны диаграммы, приводимые Лихтхеймом в его работе «Афазия» (1885).
- <sup>135</sup> *Henschen*. Klinische und anatomische Beiträge zur Pathologie des Gehirns. Цит. по: *Head H. I*, 83 .
- <sup>136</sup> *Head H. I*, 135.
- <sup>137</sup> «Every worker on the affections of speech has claimed to deal with the «facts» of each case; but no one, except Jackson, recognized that all the phenomena are primarily psychical and only in the second place susceptible of physiological or anatomical explanation» (*Head H. I*, 32).
- <sup>138</sup> Один из пациентов Гольдштейна, которого я имел возможность наблюдать в Неврологическом институте во Франкфурте, не мог отыскать «имя» для часов, мною ему показанных, но он тут же ответил на мой вопрос: «Сколько времени?» — «Один час». Он утратил слово «часы» в его функции «имени вещи», но в других функциях «часы» у него сохранились. То же самое сообщает Хэд о пациенте, который пользовался словами «Yes» и «No» для ответа на вопросы, но не мог без вопросов их воспроизвести. Однажды, когда его попросили повторить слово «No», он покачал головой и сказал: «No, I don't know how to do it». *Head H. I*, 322.
- <sup>139</sup> *Goldstein K*. Einige prinzipielle Bemerkungen zur Frage der Lokalisation psychischer Vorgänge im Gehirn // Mediz. Klinik. 1910; Psycholog. Analysen hirnpathologischer Falle // Hg. von A. Gelb, K. Goldstein. Bd. 1. Lpz., 1920 (далее цитируется как Gelb-Goldstein).
- <sup>140</sup> *Marie P*. Revision de la question de l'Aphasie // Extrait de la Semaine Médicale du 17 octobre 1906. Paris, 1906. P. 7 f.
- <sup>141</sup> См.: *Marie P*. Revision de la Question d'Aphasie. P. 33 ff. См. также детальное изложение теории Мари, осуществленное его учеником Мутье (*Moutier F*. L'Aphasie de Broca. Paris, 1908. P. 244 ff.).
- <sup>142</sup> Примеры этого приводятся Хэдом. См.: *Head H. I*, 200 ff.; П, 252 ff.
- <sup>143</sup> *Marie P*. Revision de la Question de l'Aphasie. P. 11.
- <sup>144</sup> *Moutier F*. L'Aphasie de Broca. Paris, 1908. P. 228, 205.
- <sup>145</sup> Уже Джексон подчеркивал, что изучение афазий должно направляться не вопросом: «How is general mind damaged?», но вопросом: «What aspect of mind is damaged?» (*Head H. I*, 49).
- <sup>146</sup> *Heilbronner K*. Op. cit. // *Lewandowsky*. Handbuch der Nervenkranken. 2. S. 1037.
- <sup>147</sup> *Heilbronner K*. Über Aymbolie. Breslau, 1897. S. 47.
- <sup>148</sup> Обоснование этого было дано выше. См.: Ч. 2. Гл. 2—4.
- <sup>149</sup> *Humboldt W. von*. Einleitung zum Kawi-Werk. S. 169; см. выше: Т. 1. С. 000.
- <sup>150</sup> *Gelb A., Goldstein K*. Über Farbennamenamnesie // Psychol. Forschung. Bd. 4 (1924). S. 152 f.
- <sup>151</sup> Подробнее об этом см.: *Gelb A., Goldstein K*. Op. cit. S. 150 f.
- <sup>152</sup> Я позволю себе привести еще один примечательный пример. Профессор Генрих Эмбден предоставил мне возможность, за что я хотел бы его сердечно поблагодарить, познакомиться в Бармбекском госпитале (Гамбург) со случаем афазии, когда больному для проверки его понимания письменных знаков предложили листок, на котором было название той фирмы, где он ранее был служащим. Врач написал это название как «X» и «У», тогда как точное название было «X, У и Со». Больной, самопроизвольно почти ничего не говоривший, прочитав записку, стал трясти головой и показал жестами, что в конце надписи чего-то не хватает. Но и после изменения названия на «X У и Со» он не был вполне удовлетворен и дал понять, что между «X» и «У» что-то отсутствует. Прошло какое-то время, пока врачи
- 222
- не обнаружили, чего именно не хватает, и не поставили между именами *запятую*, удовлетворив тем самым больного. В данном случае хорошо видно, что важно для больного в отличие от здорового: равной значимостью для него обладает каждая черта целостного переживания — вместо того чтобы видеть *значение* письменного знака, больной захвачен его *образом*. Тут мы наблюдаем различие между тем, что Гельб и Гольдштейн называют «переживанием связности», и тем, что называется ими «категориальным поведением»: чувственное переживание связности неполно без запятой между именами, тогда как «категориальное поведение», для которого знаки суть средства репрезентации, может без нее обходиться.
- <sup>153</sup> Подробнее см. выше: С. 128-129.
- <sup>154</sup> *Gelb A., Goldstein K*. Op. cit. S. 155 f.
- <sup>155</sup> Подробнее см.: Т. 1. С. 112 и далее.
- <sup>156</sup> См. выше: С. 166.
- <sup>157</sup> Многочисленные примеры этого приводятся Хэдом. См.: *Head H*. Op. cit. Vol. 1. P. 38 f.; Vol. 2. P. 385 f.
- <sup>158</sup> Примеры преобладания «живописных» экспрессий часто приводятся Хэдом в историях болезни. См., например, историю болезни № 17; *Head H*. Vol. 2. P. 252; Vol. 1. P. 200.
- <sup>159</sup> См.: историю болезни № 2. *Head*, II, 25 и 28. Другой пациент Хэда (№ 22), который до заболевания был маляром, не мог назвать предлагаемые ему цвета, но очень точно описывал, из каких составляющих и каким образом можно эти цвета получить. *Head*, I, 527; II, 337.
- <sup>160</sup> В языке Эве, грамматику которого приводит Вестерман, для обозначения «зеленого» используется слово «незрелый лимон», тогда как «зрелый лимон» употребляется для «желтого». Тут мы имеем прямую аналогию использования языка афазиками у Хэда.
- <sup>161</sup> См.: Т. 1. С. 218 и далее.
- <sup>162</sup> *Gelb A., Goldstein K*. Op. cit. S. 151 f.

<sup>165</sup> Вопрос о существовании случаев тактильной агнозии, не связанных с нарушениями чувствительности руки, насколько это мне известно по медицинской литературе, не получил однозначного ответа. Хейлброннер (*Heilbrunner K.* Die aphasischen, apraktischen und agnosischen Störungen // *Lewandowsky.* Handbuch. Bd. 2., S. 1046) подводит итог дискуссии, говоря, что в типичных случаях «паралича осязания» можно всякий раз наблюдать нарушения чувствительности, однако они прямо никак не связаны с тяжестью нарушений тактильного узнавания. Последнее, тем самым, никак не сводится к нарушениям чувствительности и ими в достаточной мере не объясняется.

<sup>164</sup> *Lissauer H.* Ein Fall von Seelenblindheit nebst einem Beitrage zur Theorie derselben // Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten. Bd. 21 (1890). S. 239.

<sup>165</sup> См. выше: С. 103-105, 128-130.

<sup>166</sup> См.: *Lissauer H.* Op. cit. S. 249 f.

<sup>167</sup> *Stauffenberg W. von.* Über Seelenblindheit. Wiesbaden, 1914.

<sup>168</sup> *Gelb A., Goldstein K.* Zur Psychologie des optischen Wahrnehmungs- und Erkennungsvorgangs (впервые была опубликована в: Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie. Bd. 41, 1918. Следующее издание в книге: Psychologische Analysen hirnpathologischer Fälle. Lpz., 1920. Bd. 1). В дальнейшем ссылки даются по книге.

<sup>169</sup> *Goldstein, Gelb A.* Op. cit. S. 128 .

<sup>170</sup> Подробнее об этом см.: *Pick A.* Die agrammatischen Sprachstörungen. I, Berlin, 1913.

<sup>171</sup> Ср. выше: С. 174-176.

<sup>172</sup> См. ниже, §4 данной главы.

<sup>173</sup> Всякий раз, как у меня имелась возможность видеть больных и говорить с

## 223

ними, мне непременно вспоминалось различие между «запечатленностью представлений», характерной для предметного узнавания здоровых, и «дискурсивно-комбинирующим» методом больных. Чтобы уловить специфику второго, следует самостоятельно познакомиться с протоколами Гольдштейна и Гельба. Я не могу отказать себе в том, чтобы привести хотя бы краткий из них пример, наглядно демонстрирующий особенности поведения пациентов в повседневной жизни и в «узнавании» предметов их окружения. В данном случае описывается прогулка вместе с больным по парку, во время которой ему показывали различные объекты и процессы.

1. (Мужчина в примерно 50 шагах от больного поворачивает.) Пациент спонтанно говорит: «Мужчина, вон там, поворачивает; я это знаю, я вижу его каждый день». (Что вы видите?) «Длинный штрих — что-то внизу, что-то здесь, что-то там»... Он тут же рассказывает, как он отличает людей от колясок. Люди, они все одинаковые: тонкие и длинные, а коляски — широкие; это сразу бросается в глаза, они много толще.

6. (Фонарь, под ним большой камень,) Пациент долго размышляет, а потом говорит: «Фонарь». По его словам, он видит длинный черный штрих, а наверху что-то широкое. Затем он говорит: «Верх прозрачный, с четырьмя палочками». Камень он называет «пригорком»: «Это могла быть и земля» (*Goldstein, Gelb A.* Op. cit. S. 108).

<sup>174</sup> «У меня все распадается на куски... Я должен прыгать, подобно человеку, который перескакивает с одного предмета на другой; я их вижу, но не могу выразить». Высказывание пациента Хэда (история болезни № 2), интеллигентного молодого офицера. См.: *Head H.* Vol. 2. P. 32. Другой пациент (№ 8) так охарактеризовал свои напрасные усилия при игре: «I tried working out jigsaw-puzzles, but I was very bad at them. I could see the bits, but I could not see any relation between them. I could not get the general idea». *Head H.* Vol. 2. P. 113.

<sup>175</sup> Теэтет, 184D.

<sup>176</sup> Один из пациентов Гольдштейна и Гельба, в противоположность «душевно слепому», мог вызвать у себя хорошие визуальные представления. Однако они отличались явно выраженными пропусками. «Он был способен ... внутренне представлять только отдельные стороны, части объекта, хотя и весьма отчетливо. Не имело значения, был ли объект большим или малым по размеру; существенны были богатство или бедность его деталей. В последнем случае он мог постепенно, последовательно, часть за частью, внутренне представлять себе объект; но сам он говорил, что в тот миг, когда он отчетливо видит одну часть, все другие исчезают». На вопрос о том, как выглядит лев, этот пациент ответил: «Коричневый, голова большая и с гривой... Но пока я вижу голову, я теряю его лапы» (*Goldstein, Gelb A.* Op. cit. S. 122). Можно сравнить это высказывание со словами пациента Хэда: «I can get the meaning of a sentence if it's an isolated sentence, but I can't get all the words. I can't get the middle of the paragraph, I have to go back and start from the proceeding full-stop again» (*Brain.* Vol. 43. P. 114).

<sup>177</sup> *Goldstein K., Gelb A.* Psycholog. Analysen. Bd. 1. S. 206 ff, 226 ff.

<sup>178</sup> См. выше: С. 183-184.

<sup>179</sup> Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie. Bd. 54. S. 141 ff.

<sup>180</sup> См. ниже: § 5 данной главы.

<sup>181</sup> См. историю болезни № 2, *Head H.* Vol. 2. P. 31; по поводу сказанного выше см.: *Head H.* Vol. 1. P. 254, 339, 393, 415 f.

<sup>182</sup> См. историю болезни № 10 (*Head H.* Vol. 2. P. 170): «When you asked me to do this first, —сказал больной, который не мог самостоятельно нарисовать план своей комнаты, — I couldn't do it. *I couldn't get the starting point.* I knew where the things were in the room, but I had difficulty in getting a starting point, when it came to setting them down on a plan. You made me point out on the plan, and it was quite easy, because you had done it».

## 224

<sup>183</sup> Подробнее об этом см. в моей работе: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance //

Кассирер Эрнст. Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. 398 с. — (Книга света)

Studien der Bibl. Warburg. Bd. 10. Lpz., 1927. S. 183 ff.

<sup>184</sup> Один из пациентов Хэда (история болезни № 2) утратил «абстрактное» употребление понятий «правое» и «левое», однако по ходу беседы с врачом он мог выразить жестами, что в Англии дорожное движение отличается от других стран — что оно «левостороннее», а не «правостороннее». (*Head H.* Vol. 2. P. 23 f.).

<sup>185</sup> История болезни № 10, *Head H.* Vol. 2. P. 170, 178; ср.: Vol. 1. P. 264, 528.

<sup>186</sup> Этот случай не был описан в литературе; поэтому я должен опираться на устные сообщения и пояснения, данные мне Гольдштейном.

<sup>187</sup> *Woerkom W. van.* Sur la notion de l'espace (le sens géométrique), sur la notion du temps et du nombre // *Revue Neurologique.* Vol. 26, 1919. P. 113 f.

<sup>188</sup> См. выше: С. 111.

<sup>189</sup> *Woerkom W. Van.* Op. cit. S. 115. Упомянутый выше пациент Гольдштейна демонстрировал точно такое же нарушение в «восприятии чисел»: он мог перечислять числа, но не мог сравнить по величине два названных ему числа.

<sup>190</sup> В этом смысле особенно интересны материалы Мутье. См.: *Moutier.* L'Aphasie de Broca. Paris, 1908. P. 214 ff.

<sup>191</sup> Подробнее об этом см. в истории болезни № 7, *Head H.* Vol. 1. P. 15, 19.

<sup>192</sup> Обоснование элементарных операций сложения и вычитания посредством «релятивизации нуля» было дано, например, Наторпом. См.: *Natorp P. G.* Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft. Lpz., 1910. S. 131 f.

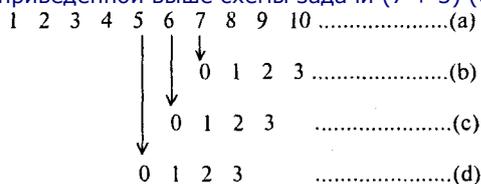
<sup>193</sup> В истории болезни № 8 упоминается задача: найти место стрелок при «без двадцати минут шесть». Больной ставит часы на 6 часов 20 минут и говорит, когда ему указывают на ошибку: «I can't make out the difference between past and to six». На задание поставить стрелки на «четверть девятого» (a quarter to nine) он поставил их на «девять» и заявил: «1 don't know from which side approach it». *Head H.* Vol.2. P. 114.

<sup>194</sup> Детали этих тестов с часами и монетами содержатся в историях болезни, приводимых Хэдом. См. в особенности общий их обзор в: *Head H.* Vol. 1. P. 210 ff., 325 ff.

<sup>195</sup> «Конкретный» подсчет, когда каждый член ряда, вроде пальца, можно разглядеть, удивительно похож на методы счета, доньше употребляемые первобытными племенами, что находит отклик в используемом ими языке. См. прежде всего превосходное изображение методов счета «дикарей» у Леви-Брюля (*Levy-Bruhl L.,* Das Denken der Naturvolker. Teil 2. Kap. 5).

<sup>196</sup> Все частности содержатся в детальных протоколах, опубликованных В. Бенари. См.: *Benary W.* Studien zur Untersuchung der Intelligenz bei einem Fall von Seelenblindheit // *Psychol. Forschung.* 2, 1922. S. 209 ff.

<sup>197</sup> Если представить в форме приведенной выше схемы задачи (7 + 3) (6 + 5) (5 + 3)



то число 7 из ряда (a) функционирует в ряду (b) как ноль, в ряду (c) как 1, в ряду (d) как 2 и т.д.

<sup>198</sup> *Benary W.* Op. cit. S. 217.

<sup>199</sup> См. выше: прим. 182.

<sup>200</sup> Можно вспомнить, что сходное отношение к языку встречается у «дикарей». Как сообщает, например, К. фон ден Штайнен в своей книге о языке Бакайри, 225

туземца, служившего у него переводчиком, было трудно уговорить перевести фразу, содержание которой по тем или иным причинам казалось ему бессмысленным, и он отказывался от этого отрицательным кивком головы.

<sup>201</sup> *Dedekind R.* Was sind und was sollen die Zahlen? 2 Aufl., S. VIII.

<sup>202</sup> Все подробности этого случая содержатся в детальных протоколах Бенари (*Benary W.* Op. cit. S. 259 ff). В одном из этих протоколов очень хорошо показано, как пациент, прямо называющий «трудными» для него «сравнения отношений», прибегает к логическим обходным путям, чтобы подойти к сравнениям с лучше ему дающегося «дискурсивного» пути.

<sup>203</sup> Подробнее об этом см.: *Head H.* Vol. 1. P 157 ff.. 356 ff. См. в особенности Vol. 1. P.208: «Most patients with aphasia imitated my actions extremely badly, when we sat face to face, or if the order was given in the form of a picture; when, however, these movements or their pictorial representations were reflected in a mirror, they were usually performed without fail. For in the first case the words "right" or "left", "eye" or "ear" or some similar verbal symbol, must be silently interposed between the reception and execution of the command; but, when reflected in the glass, the movements are in many instances purely imitative and no verbalisation is necessary. It is an act of simple matching and such immediate recognition presents no greater difficulty than the choice from amongst those on the table of a familiar object laid before his sight or placed in his hand».

<sup>204</sup> Трудность свободного перехода от одной «установки» к другой подчеркивается также Гольдштейном в его последнем реферате об афазиях (*Neurologische und psychiatrische Abhandlungen aus dem Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie* // Hg. С. von Monakow. Zurich, 1927). Он считает такие затруднения существенным моментом всех нарушений при афазиях. «Многие из тех персевераций, которые мы обнаруживаем у больных, — отмечает Гольдштейн, — и которые обычно объясняются (или, скорее, будто бы объясняются) наличием аномальной тенденции к персеверации, становятся сразу понятными по

содержанию, когда мы принимаем во внимание фактор дефектной установки и в особенности снижение способности быстро менять установку. Тем самым проясняется тот факт, что так называемая персеверация не выступает с одинаковой силой при всех операциях, а в ряде случаев вообще отсутствует» (S. 44 f.). Подтверждение развиваемого здесь взгляда можно найти в статье Л. Боумана и А. А. Грюнбаума, я познакомился с нею уже после написания этого раздела (см.: *Boitap L., Grunbaum A. A. Experimentell-psychologische Untresuchungen zur Aphasie und Paraphasie // Zeitschr. für ges. Neurologie und Psychiatrie. Bd. 96, 1925. S.481 ff.*). Наблюдавшийся ими больной, ранее бывший конторским служащим, еще владел элементарными правилами счета, с чьей помощью он мог правильно совершать отдельные арифметические операции. Но то, что мы имеем здесь дело не с осмысленными операциями над числами и цифрами, видно было уже по тому, что ему не удавалось четко обособлять при счете используемые им элементы, удерживая их по ходу счета. Так, если перед ним ставили задачу: сколько будут стоить 5 фунтов яблок, если один фунт стоит 30 пенсов, то он, пусть не без труда, давал правильный ответ: «150»; но при этом он путал «имена», считая, что речь идет о 150 яблоках. На вопрос, сколько дней он может жить на 100 гульденов, если каждый день ему будет обходиться в 5 гульденов, больному арифметически правильно находил «20», но он никак не мог установить, к чему эта цифра относится — к дням, неделям, годам или даже гульденам (Ibid. S. 506 f.). Не менее характерной была его реакция на геометрические задачи. Когда ему предлагали ряд фигур (треугольников, квадратов, кругов), которые либо входили друг в друга, либо друг с другом пересекались таким образом, что отдельные части поверхности принадлежали одновременно нескольким фигурам (тогда как другие части относились только к данной фигуре), больному удавалось показывать лишь те части, что принадлежали *одной* фигуре. Если его просили показать точку, которая была бы общей для треугольника

226

и круга, либо для треугольника, четырехугольника и круга, то он приходил к результату после очень долгих размышлений и с видимым усилием, выражая при этом сильную субъективную неуверенность, сомнения в правильности своего решения (Ibid. S. 485). Здесь мы также видим, что трудность для больного заключается прежде всего в требовании одновременно помещать один и тот же «элемент» в различные системы отношений — в различные геометрические единства, осмысливать эти единства в их взаимосвязи. Это предполагает способность свободного перемещения «взгляда», что затруднено при таких заболеваниях, как афазии и агнозии.

<sup>205</sup> Один из пациентов Хэда, молодой офицер, которому поначалу не давались тесты с «руками, глазами и ушами», через какое-то время — вместе с существенным улучшением его состояния — стал сравнительно хорошо проделывать данные упражнения. Объясняя это, он сказал: «I look at you and then I say «he's got his hand on my left therefore it's on the right». I *have to translate it, to transfer it in my mind*». (История болезни № 8; Vol. 2. P. 123). Другой больной объяснял это так: «I've always said it is like translating a foreign language which I know but not very well; it's *like translating from French into English*». (История болезни № 17; Vol. 2. P. 257).

<sup>206</sup> Подробнее об этом см.: Т. 1. С. 132 и далее, 143 и далее, 152 и далее, 238 и далее.

<sup>207</sup> См., например, историю № 9 у Хэда. *Head H. Vol. 2. P. 139.*

<sup>208</sup> См. историю болезни № 1 у Хэда. *Head H. Vol. 2. P. 6.*

<sup>209</sup> Случаи такого рода упоминаются Джексоном. См.: *Jackson // Brain. Vol. 38. P. 37, 104.*

<sup>210</sup> *Liepmann H. Über Störungen des handelns bei Gehirnkrankheiten. Berlin, 1905. S. 10;* см. также его работу: *Das Krankheitsbild der Apraxie. Berlin, 1900.* Для ориентации в следующем ниже материале можно порекомендовать работы: *Kleist K. von. Der Gang und der gegenwärtige Stand der Apraxieforschung // Ergebn. der Neurol. und Psychiatrie. Bd. 1. Heft 2, 1911; Goldstein K. Über Apraxie // Beihefte der mediz. Klinik. Heft 10, 1911.*

<sup>211</sup> *Bonhoeffer K. Archiv für Psychiatrie. Bd. 37. S. 38;* цит. по: *Liepmann H. Op. cit. S. 22 f.*

<sup>212</sup> *Liepmann H. Op. cit. S. 36 ff.*

<sup>213</sup> *Heilbronner K. // Lewandowsky. Handbuch. Bd. 2. S. 1044.*

<sup>214</sup> Подробнее см. в статье Гольдштейна о зависимости движений от зрительных процессов: S. 147 ff. (см. также выше: С. 000.)

<sup>215</sup> *Goldstein K. Op. cit. S. 166.*

<sup>216</sup> См.: *Liepmann H. Die Linke Hemisphäre und das Handeln. 1905;* вновь опубликована в: *Drei Aufsätze aus dem Apraxiegebiet. S. 26 ff., 33.*

<sup>217</sup> В докладе, зачитанном Липманом в 1908 г. на ежегодном конгрессе психиатров во Франкфурте-на-Майне, он окончательно оставляет объяснение апраксии нарушением «репродукции». Сам Липман подчеркивает, что апраксии *вообще* нельзя определять как утрату воспоминаний, как дефект памяти или следствие нарушений интеллекта в смысле теории Пьера Мари. См.: *Über die Funktion des Balkens beim Handeln.* Вновь опубликован в: *Drei Aufsätze aus dem Apraxiegebiet. S. 66.*

<sup>218</sup> См.: *Liepmann H. Die linke Hemisphäre und das Handeln. Drei Aufsätze etc. S.27 ff.*

<sup>219</sup> *Goldstein K. Über die Abhängigkeit der bewegungen von optischen Vorgängen. S. 162 ff., 169 f.*

<sup>220</sup> См. выше: прим. 203.

<sup>221</sup> См. выше: С. 195.

<sup>222</sup> *Heilbronner K. // Lewandowsky. Handbuch. Bd. 2. S. 1039 f.*

<sup>223</sup> *Heilbronner K. Über Aymbolie. Breslau, 1897. S. 16.*

<sup>224</sup> См. историю болезни пациента «Ш.» — *Goldstein K. Op. cit. S. 153.*

227

<sup>225</sup> См. выше: С. 195-197.

<sup>226</sup> Характерную «стереотипность» действий у этого больного можно было наблюдать и по общему поведению, и по отдельным действиям. Например, когда его просили воспроизвести движения военного

Кассирер Эрнст. *Философия символических форм. Том 3. Феноменология познания. М.; СПб.:*

Университетская книга, 2002. 398 с. — (Книга света)

приветствия, то он сначала медленно проговаривал это задание, как бы пользуясь закрепленной языковой *формулой*, вслед за чем автоматический импульс вел его правую руку к правому виску. Если правую руку прочно держали и просили отдать честь левой рукой, то после некоторого замешательства он совершал это движение, только рука двигалась не к соответствующему *левому* виску, а к *правому* виску. Это место *фиксировалось* как «цель» военного приветствия и не могло произвольно меняться на другое. Привязанность к закрепленным «формулам» в языковом и двигательном смысле проявлялась и в тех случаях, когда больной совершал движения, соответствующие клятве: он мог поднять для этого правую руку лишь в том случае, если при этом произносилась сама клятва. «Dans les épreuves ordinaires, — сообщает Ван Верком об одном больном с характерными нарушениями пространственного представления, — l'apraxie ne se manifeste pas: il allume une bougie, plante un clou dans une planche, fait un serment, le geste menaçante etc. Cependant au début d'une action, il y a toujours une période latente; pour le faire marquer le geste menaçante la réaction ne vient qu'après que je lui ai dit: Comment ferais-tu, si l'on t'avait volé quelque chose? Le geste du serment n'est exécuté qu'après que j'ai prononcé la formule réglementaire». Revue Neurologique. Vol. 26. P. 114.

<sup>227</sup> См.: *Liepmann H.* Über Störung des Handlens bei Gehirnskrankheiten. S. 27 ff., см. также приводимые им примеры из работы: *Pick A.* Studien über motorische Apraxie und nahestehende Erscheinungen. Wien, 1905.

<sup>228</sup> *Jackson H.* Brain, 1915. Vol. 38. P. 168.

<sup>229</sup> *Liepmann H.* Drei Aufsätze aus dem Apraxiegebiet. S. 15. Липман вообще отмечает (Op. cit. S. 34), что ошибочные операции с объектами проявляются лишь в малой части наблюдаемых случаев и при особых условиях, а большинство действий протекает без грубых нарушений. «Способность манипулировать объектами нарушается самое большее в четверти случаев диспраксии».

<sup>230</sup> См. историю болезни № 8 (*Head H.* Vol. 2. P. 113, 122); № 10 (Vol. 2. P. 171). Больной тут говорит: «A straight shot with two balls was not so bad, but the third ball confused me. I seemed to think of the three functions at the same time and got muddled»

<sup>231</sup> Подробнее см.: *Head H.* Vol. 1 P 317 f

<sup>232</sup> *Head H.* Vol. 1. P. 38, 198.

<sup>233</sup> *Head H.* Vol. 1. P. 143 f.

<sup>234</sup> См.: *Volkel.* Über die Vorstellungen der Tiere. S. 17, 29 (см. выше: С 124-126)

<sup>235</sup> См.: Т. 1.С. 107.

<sup>236</sup> Насколько трудно вырваться из этого круга даже самым высшим животным, хорошо показывают наблюдения Келера за антропоидами. У них уже имеется некое примитивное «использование орудий», но оно дается животным труднее всего там, где при употреблении орудия нужно найти своего рода «обходной путь». Например, когда плод нельзя просто достать, но сначала нужно отодвинуть или обогнуть препятствие. Здесь требуется своего рода «переворот» в «естественном» биологическом поведении, что вызывает сильнейшие затруднения и у больных. Один пациент Гольдштейна и Гельба, который должен был сгруппировать предложенные ему предметы по общим для них признакам, отказался объединять штопор и бутылку без пробки; он обосновывал это тем, что «бутылка уже открыта». «Возможное» применение штопора им не рассматривалось, поскольку упорядочивать предметы он мог только по реальным признакам, предоставляемым данным конкретным случаем. См.: *Psychologische Forschung.* Bd. 4. S. 180 f.

228

## Часть III. Функция значения и построение научного познания

### Глава 1. К теории понятия

#### 1.

Если попытаться назвать область нашего предшествующего исследования одним общим именем, то мы могли бы обозначить ее как царство «естественного миропонимания». Повсюду эта область демонстрировала некую определенную теоретическую структуру, некую мысленную форму и согласованность, но общие правила этой формации были так привязаны к содержательным особенностям и так изнутри ими пронизаны, что они могли быть представлены только вместе с ними. На той ступени рассмотрения сама теоретическая форма с ее специфической значимостью могла быть представлена не иначе как вместе с ее произведениями. Ее *принципы* были как бы сплавлены с этим продуктом — они рассматривались не in abstracto, не обособленно и «в себе», но демонстрировались через определенный порядок «предметов», объективных структур созерцания. Рефлексия и реконструктивный анализ были направлены не на функции формы как таковой, но на особенности того, что было достигнуто с ее помощью. Создавая какой-то образ объективности, выводя его из себя самой, мысль оставалась в то же время к нему прикованной — знание самой себя приходило не иначе как от этого посредника, будучи опосредованным предметным знанием. Взгляд был направлен «вперед», на действительность вещей, а не «назад», не на саму мысль и ее собственные свершения. На этом пути она достигала миров «Ты» и «Оно», и оба они выступали как нечто бесспорное в своей непроблематичной достоверности. «Я» постигало существование других субъектов и «предметов вне нас» в форме экспрессивных переживаний или в форме восприятий; оно пребывало и покоилось в этом существовании и в конкретном его созерцании. Как «возможно» само это созерцание — этот вопрос тут не ставился, да он и не требовался; созерцанию хватало самого себя, и оно само себя производило, не нуждаясь в опоре или в каком бы то ни было подтверждении.

Но это безусловное доверие действительности вещей испытывает потрясение и трансформируется, когда на первый план выходит проблема *истины*. В тот момент, когда человек не только находится в действительности и *живет* ею, но желает ее *познать*, он оказывается в новом, принципиально ином к ней отношении. Правда, вопрос об истине поначалу касается только *части* действительности, а не ее целого. В рамках этого целого тогда начинается обособление различных «слоев» по их

231

значению — «реальность» начинает противопоставляться «видимости». Но по самой сущности проблемы истины она, будучи единожды поставленной, уже никогда не возвращается в состояние покоя. Понятие истины скрывает в себе имманентную диалектику, неуемно толкающую ее вперед и вперед. Это понятие переходит все заранее установленные границы; оно не довольствуется тем, что отдельные содержания «естественного миропонимания» ставятся им под вопрос, но ищет свою *субстанцию*, собственную общую форму. Все наиболее надежные и достоверные свидетельства «реальности», принимавшиеся ранее — ощущение, представление, созерцание, — вызываются теперь на форум и подвергаются допросу. Этот форум «понятия» и «чистого мышления» появляется не с момента возникновения собственно философской рефлексии, но с самого начала *научного* подхода к миру. Уже в нем мысль не удовлетворяется простым переводом на свой язык данного в восприятии или созерцании, но осуществляет характерное изменение формы, духовную перечеканку. Первая задача, с которой должно справиться научное понятие, заключается именно в установлении правила определения, осуществляемого в сфере созерцания и получающего в ней свое подтверждение. Но так как это правило должно быть значимым для мира созерцания, оно уже не просто принадлежит к частям или элементам этого мира. Оно *означает* нечто своеобразное и независимое от этого мира, даже если самостоятельный его смысл поначалу проявляется и производится только в материи созерцаемого. Чем дальше идет развитие научного сознания, тем очевиднее печать этого различия. Правило определения теперь не просто *полагается*, но в самом акте его полагания оно улавливается и созерцается как универсальное достижение мысли. Именно такое созерцание создает новую форму прозрения, духовной перспективы. Вместе с ним мы оказываемся на пороге подлинно «теоретического» подхода к миру.

Классическим примером этого процесса может служить возникновение *греческой математики*. Решающим здесь было не то, что было признано фундаментальное значение *числа*, а космос был подчинен его закону. Этот шаг был совершен задолго до появления подлинно теоретического и строго научного мышления. Уже в мифе число возвысилось до универсального, поистине равного по объему всему миру значения; уже миф говорит нам о господстве числа над целым всего бытия, о демоническом всевластии числа<sup>1</sup>. Первооткрыватели числа в области науки, пифагорейцы, поначалу еще целиком оставались в этом кругу магико-мифических воззрений на число. Но наряду с ними у них появляется иное воззрение — число связывается с чистым созерцанием. Оно постигается уже не «в себе», как некая сущность, но постепенно начинает мыслиться как количество, как конкретное множество. Оно связывается прежде всего с пространственными определениями и фигурами; по своей природе оно поначалу является столь же геометрическим, как и арифметическим. Только по мере ослабления этой связи, по мере признания чисто *логической* природы числа, закладывается фундамент чистой науки о числе.

Правда, и здесь число еще не отрывается от созерцаемой действительности: оно предстает как ее основополагающий закон, которому подчи-

232

няется весь физический космос. Но само число уже не определяется физически-вещественным или по аналогии с какими-либо эмпирическими объектами. Даже если свою субстанциальность оно получает только от упорядоченных им конкретных вещей, то *форма* познания ясно отличается от чувственного восприятия или созерцания. Благодаря такому различию пифагорейское учение сумело стать подлинным выражением

*истины* чувственного<sup>2</sup>.

С самого начала входя в чистую теорию, это отношение оставалось определяющим для ее дальнейшего развития и формирования. Всякий раз оказывалось, что теория могла приблизиться к действительности только за счет полагания определенной дистанции между собой и действительностью, за счет того, что теория училась «отвлекаться» от действительности. Благодаря такому дистанцированию *конфигурации*, в каких пребывает «естественное миропонимание» и с чьей помощью оно формируется, превращаются в строго теоретические *понятия*. Спрятанные в формах созерцания сокровища постепенно выходят на свет посредством сознательной работы мышления. Именно в этом заключается первое достижение понятия: оно улавливает моменты, на которые опираются артикуляция и порядок созерцаемой действительности, оно постигает их во всем своеобразии их значения. ИмPLICITно положенные в форме простой данности отношения извлекаются из созерцаемого бытия — они высвобождаются и устанавливаются в чистом «в себе» своей значимости, как *αὐτο κατ' αὐτό*, если воспользоваться словами Платона.

Но этот переход в царство чистой значимости привносит в мышление множество новых проблем и трудностей. Ведь оно совершает окончательный разрыв с простым существованием и его «непосредственностью». Уже та сфера, которая обозначалась нами как сфера *экспрессивности*, и еще более — сфера *представления*, выходят за пределы такой непосредственности. Обе они не остаются в кругу одной лишь «презентации», но проистекают из базисной функции «репрезентации». Однако эта функция не только

получает распространение в рамках чистой *сферы значения*, но в ней она впервые выступает в своем подлинном смысле. Только тут совершается отвлечение, абстрагирование, неведомое восприятию и созерцанию. Познание высвобождает чистые отношения из их переплетенности с конкретной и индивидуальной «действительностью» вещей, чтобы представить отношения как таковые во всеобщности их «формы», во всей их «реляционности». Оно уже не удовлетворяется соизмерением самого бытия с различными направлениями реляционного мышления, но создает для этого процесса универсальную *систему измерения*. По ходу развития теоретического мышления эта система получает все более прочное основание и становится все более широкой. Место «наивного» отношения между понятием и созерцанием, содержавшееся в «естественном миропонимании», занимает теперь «критическое» отношение, ибо теоретическое понятие в строгом смысле слова не довольствуется обзором мира предметов и простым отображением его порядка. Синтез, «синопсис» многообразного предписывается мышлению не самими предметами, но он утверждается самостоятельной деятельностью мышления, согласно в нем самом заложенным

233

нормам и критериям. Если в границах «естественного миропонимания» активность мысли демонстрирует еще более или менее спорадический характер, применяясь то здесь, то там и развиваясь в различных направлениях, то здесь она обретает все большую связность, происходит со все более строгой концентрацией сознания. Все понятийные образования — к какой бы частной проблеме они ни применялись — направляются одной ведущей и основополагающей целью установления «истины как таковой». Все частности, все отдельные понятийные структуры должны входить в единую всеохватывающую связь мышления.

Эта задача оставалась бы неисполнимой, если бы мысль по ходу ее постановки не создавала бы для этого новый *орган*. Она уже не держится тех образований, которые как бы в готовом виде поставляются ей миром созерцания, но должна *построить* для себя царство символов с помощью свободной и самостоятельной деятельности. Она конструирует схемы, и теперь уже на них ориентируется вся целостность *ее* мира. Эти схемы также не остаются в пустом пространстве «абстрактного» мышления. Они нуждаются в опоре и поддержке, но получают ее уже не только от эмпирического мира вещей, но сами строят эти опоры. Система отношений и понятийных значений наделяется совокупностью *знаков*, по которым можно обозревать и считывать связи между отдельными элементами системы. Чем дальше продвигается мысль по этому пути, тем теснее завязывается этот узел. Одной из идеальных целей мышления оказывается теперь даже нахождение такого соответствия, когда любое соединение элементов выражается определенным сочетанием знаков. *Scientia generalis* требует для себя *characteristica generalis*. Поиск такой характеристики продолжает работу *языка*, но вместе с нею появляется новое логическое измерение, поскольку знаки характеристики отбрасывают все лишь экспрессивное и даже созерцательно-репрезентативное — они становятся чистыми «знаками значения». Тем самым по-новому представляется «объективность» смыслового отношения, отличаемого от любого «предметного отношения», обнаруживаемого в восприятии или созерцании. Первой задачей анализа функции понятия оказывается постижение этого различия. В любом понятии, каким бы ни было его своеобразие, словно живет и властвует единая воля к познанию, чью направленность и должно передавать понятие. Только вместе с прояснением этой *общей* формы понятия и строгим отличением ее от воспринимающего и созерцательного познания мы можем перейти к особым ее задачам — перейти от функции понятия вообще к отдельным ее проявлениям и конфигурациям.

## 2

Анализ созерцательного познания показал нам, что форма созерцаемой действительности находит свою опору в отдельных своих моментах, существующих не самих по себе, но вступающих в своеобразное отношение «со-положенности». Мы нигде не находим здесь чего-либо изолированного и обособленного. Даже то, что по видимости принадлежит отдельной точке в пространстве и единичному мгновению времени, не ограничивается простыми «здесь» и «теперь». Все отдельное выходит за

234

собственные пределы, указывает на целостность содержаний опыта и вместе с ними образует некие смысловые целостности. В строении любого пространственного созерцания, всякого постижения пространственных форм, каждого суждения о положении, величине, дистанции обнаруживается «сплетенность» отдельного опыта с целым. Чтобы получить пространственную определенность и соизмеряться с целым, каждое единичное содержание должно соотноситься с типичными пространственными образованиями и в соответствии с ними истолковываться. Уже те толкования, которые совершаются с помощью языка знаков чувственного восприятия, можно считать первичными свершениями «понятия». Действительно, уже в них содержится момент, указывающий нам направление к понятию и его основополагающим деяниям. Эти толкования придают единичному и особенному определенный «порядок» и дают представление о таком порядке. Чем дальше заходит на этом пути созерцательное познание, тем больше каждое единичное содержание способно представлять тотальность всех остальных и опосредованно делать их «зримыми». Если считать такое представительство определяющей и характерной чертой функции понятия *вообще*, то не может быть никаких сомнений в том, что уже мир восприятия и пространственно-

временного созерцания нигде не обходится без репрезентации.

В современной теории восприятия этой точки зрения держался Гельмгольц, положив ее в основание всей своей «физиологической оптики»: «Если "понимать" значит "образовывать понятия", и если с помощью понятия мы объединяем класс объектов со сходными признаками, то аналогичным образом понятие изменяющегося во времени ряда явлений стремится объединить то, что оказывается сходным на всех стадиях. *Субстанцией* мы называем то, что без зависимости от другого остается тем же самым при всех изменениях времени; *законом* мы называем сохраняющееся отношение между переменными величинами. Нами прямо воспринимается только неизменное... Первым продуктом постижения явлений посредством мышления является законосообразное... Нам доступно только знание упорядоченного законом в царстве действительности, да и оно должно быть представлено системой знаков наших чувственных впечатлений».

Согласно этому взгляду, логическое понятие служит тому, чтобы фиксировать законосообразность, заложенную уже в самих явлениях. Понятие сознательно устанавливает правила, которым бессознательно следует восприятие. В этом смысле для Гельмгольца уже простые идеи созерцания, возникающие у нас по поводу стереометрических форм физического объекта, играют роль понятий, объединяющих в себе длинные ряды чувственных образов созерцания. Они не обязательно получают словесные дефиниции, как то происходит в конструкциях геометра, но в них соединяются «живые идеи закона», и именно в соответствии с последними данное тело дает нам именно такое множество перспективных образов. Поэтому даже представление об индивидуальном объекте должно считаться понятием, поскольку такое представление «охватывает все возможные единичные агрегаты ощущений, которые могли бы у нас возникнуть при соприкосновении или каком-то другом исследовании данного объекта со всех его сторон»<sup>3</sup>.

235

Гельмгольц хорошо видел и даже подчеркивал то, что его теория, привносящая функцию понятия в сам процесс восприятия, расходится с привычным словоупотреблением и с традиционной логикой. Обычно логическая традиция считала истинным признаком понятия его «всеобщность»; всеобщее казалось ей «общим для многих». Но о какой общности может идти речь там, где вместо *сравнения* одного предмета с другим мы имеем дело с *конституированием*, с достижением мыслью *одного* индивидуального объекта? Гельмгольц с полным на то правом отметал это возражение, поскольку оно скрывает в себе, если посмотреть внимательнее, *petitio principii*. Разве сама эта всеобщность, выступающая здесь как необходимое условие понятия, не есть скорее результат логического анализа, чем латентный постулат, с самого начала положенный в основание «формальной» логики? Современное развитие логики все больше показывало сомнительность существования такого постулата. С разных сторон новая логика оспаривает то воззрение, согласно которому понятие с необходимостью включает в себя идею «вида», а все отношения между понятиями должны сводиться к одному базисному отношению «подведения» друг к другу родов и видов<sup>4</sup>. Если оставить это воззрение и понимать под понятием вместе с Кантом не что иное, как «единство правила», с чьей помощью объединяется и скрепляется многообразное содержание, то мы ясно увидим, что без такого единства нам не обойтись уже при построении мира восприятия или созерцания. Только посредством такого единства мы получаем определенные конфигурации в рамках созерцания; только оно создает прочные сочетания, благодаря которым различные явления выступают как определения одного и того же объекта.

Решающее значение здесь имеет не то, что в явлениях обнаруживается общее и они подводятся под общее представление, но то, что они выполняют общую *функцию* — при всем своем многообразии они тем не менее *направлены* на одну цель и на нее указывают. Форма такого «указания» в мире чувственного созерцания, конечно, отличается от мира «логического» понятия в узком смысле слова. В восприятии и созерцании указание только *применяется*, тогда как в случае понятия применение *осознано*. Понятие как фигура чистого мышления конституируется именно новым родом *сознания*. Содержания восприятия и чистого созерцания также не могут, будучи *определенными* содержаниями, мыслиться без характерной формы определения — без той «точки зрения», с которой они устанавливаются и видятся взаимосвязанными. Однако восприятие или созерцание опираются на сравнение или какое-либо иное соотнесение элементов, но не на способы, не на модус их соотнесения. Только логическое понятие поднимается до этого модуса, и только оно совершает такой переворот, что в результате «Я» отворачивается от стоящих перед его взором объектов и обращается к способу их видения, к характеристике самого взгляда. Только там, где практикуется особого рода «рефлексия», мы вступаем в царство мышления и оказываемся в самом его центре.

Отсюда проистекает все то значение, которое имеет понятие при решении проблемы «символического формирования». Теперь эта проблема выступает не просто с новой стороны, но получает иное — логичес-

236

кое — измерение. Граница между «созерцанием» и «понятием» обычно проводится так, что созерцание берется как «непосредственное» отношение к предмету и отличается от опосредованного, «дискурсивного» отношения к нему понятия. Однако уже созерцание «дискурсивно» в том смысле, что оно никогда не останавливается на единичном, но стремится к тотальности, достичь же ее возможно, только пробегая по всему многообразию элементов, собирая их в конечном счете в одном взгляде. В сравнении с этой формой созерцательного синтеза понятие представляет собой новую и более высокую потенцию «дискурсивности». Понятие не просто пробегает по зафиксированным линиям, дающим ему «сходство» явлений или какое-

нибудь другое созерцаемое между ними отношение; понятие не является уже проложенным путем, но оно есть функция прокладывания этого пути. Созерцание следует определенному способу соединения — в этом заключается его чистая форма вместе с ее схематизмом. Понятие выходит за эти пределы не только в том смысле, что оно *знает* этот путь, но и в том смысле, что оно само этот путь *указывает*: оно не просто шествует по уже построенной и знакомой дороге, но эту дорогу *готовит*.

С точки зрения строгого «эмпиризма» эта способность всегда была отмечена пятном «субъективности». Вся позитивистская и эмпиристская теория познания полна такого рода подозрений и упреков. Уже у Бэкона главное возражение против всякого понятийного мышления выдвигается в связи с тем, что оно не довольствуется действительностью опыта, как чего-то просто данного — действительность не принимается как таковая, но в каком-то смысле перестраивается, а тем самым фальсифицируется. Свобода и самостоятельность понятия понимаются им как произвол. Более глубокая причина этих возражений заключается в том, что эмпиризм берет эту свободу не во всей ее полноте и широте, но понимает ее исключительно как способность *комбинации*. Понятие не приносит в познание нового содержания; оно может передвигать, связывать и разделять данные в ощущениях простые идеи. Из этих поистине первоначальных данных опыта познание создает выводные феномены, они же представляют собой, к сожалению, результат *смешения*, а потому они непостоянны, как все продукты смешения. «Смешанные модусы» (mixed modes), как их называет Локк, возникают там, где ум не довольствуется внутренним или внешним восприятием ему данного, но формирует из него новые сочетания, принадлежащие только самому уму. Для этих модусов нет образцов, оригиналов — ни в чувственном ощущении, ни в мире реальных предметов. «Но если мы внимательно рассмотрим те идеи, которые я называю *смешанными модусами* и о которых мы теперь говорим, то найдем, что источник их совершенно другой. Ум часто *прилагает активную силу при образовании таких различных сочетаний*: запасшись однажды простыми идеями, он может складывать их в различные соединения и создавать таким образом множество разных сложных идей, не исследуя того, существуют ли они в таком сочетании в природе. Оттого-то, я думаю, такие идеи называются *понятиями*, что они как бы возникли и ведут постоянное существование больше в человеческих мыслях, нежели в действительности вещей, и что для образования таких идей было бы достаточно, чтобы ум соединил их части и чтобы они были согласны с разумом безотно-

237

сительно к тому, имеют ли они какое-нибудь реальное бытие... Ясно, что смешанный модус получает свое единство от акта ума, соединяющего вместе эти различные простые идеи и рассматривающего их как одно сложное целое, состоящее из этих частей»<sup>5</sup>.

Такое признание понятия в системе локковского эмпиризма опирается на узкий и ненадежный базис, а потому было достаточно первой атаки, чтобы потрясти его до самого основания. Беркли был куда последовательнее и точнее, когда убрал и эти оговорки и сделал понятие не столько самостоятельным источником познания, сколько источником всех ошибок и заблуждений. Если основание всякой истины лежит в простых чувственных данных, то вместе с отходом от него могут возникнуть только видимости. Этот приговор Беркли понятию *вообще* включает в себя понятия любого рода и логического ранга; Беркли распространяет его в первую очередь на по видимости «самые точные» понятия математики и математической физики. Все они не ведут нас к реальности, истине и сущности вещей, но от них уведят; они не заостряют духовное зрение, но делают дух невосприимчивым к той единственной настоящей реальности, что непосредственно дана нам в восприятиях.

Но именно этот радикальный отказ от понятия готовил — исторически и систематически — возвращение к нему, что и произошло по ходу развития мысли. Беркли полагал, что своей критикой он с корнем вырвал понятие, но если продумать эту критику до конца, то оказывается, что она содержит в себе позитивный момент для лучшего понимания и лучшей оценки понятия. Корни тут обрубились не у понятия как такового, но оно отсекалось от закрепившейся за сотни лет в логической и психологической традиции связи понятия с «общим представлением», с general idea. Устранялась именно эта связь, признанная внутренне противоречивым образованием. «Общая идея», скажем, образ треугольника, который не был бы при этом ни прямоугольным, ни остроугольным, ни тупоугольным, но одновременно являющийся всеми ими, есть пустая фикция. Оспаривая такого рода фикции, Беркли, вопреки собственным намерениям, готовил почву для иного, более глубокого воззрения на понятие. При всей своей борьбе с *общим представлением* он сохранил общность *репрезентативной функции*. Единичная конкретно созерцаемая фигура — треугольник с определенными размерами сторон и углов — тем не менее способна *представлять* все остальные треугольники для геометра. Данный в созерцании единственный треугольник становится тем самым «понятием»; мы не стираем все содержащиеся в нем особенности, но мы полагаем их варьирующими. Различные фигуры, рассматриваемые как «случаи» одного и того же понятия, связываются не единством вида, но единством правила изменения, благодаря которому мы можем от одного случая перейти к другому, а затем вывести тотальность всех «возможных» случаев. Опровергая единство видового представления, Беркли не оспаривал «единство правила»<sup>6</sup>.

Но тогда встает вопрос о том, насколько *обосновывается* эта теория на почве чистой «психологии представлений». Правило остается значимым, даже если такого рода значимость нельзя представить конкретно или как-то ее увидеть в прямой «перцепции». В поисках чувственно созерцаемого субстрата для этого правила Беркли мог найти его только в слове, в

238

*имени*. Однако номинализм не решает проблему понятия, а лишь отодвигает ее: имя становится именем исключительно потому, что оно нечто «обозначает». Если отнять у него эту функцию значения, то исчезает и его характер имени, так как оно низводится до простого чувственного звука; если эта функция сохраняется, то вместе с тайной номинального значения сохраняется и вся тайна «понятия». Нам нет нужды становиться на уводящий в сторону путь отождествления понятия с именем, но следует прямо перейти к центральному пункту нашего исследования, поставив вопрос о том способе «репрезентации» или «представительства», который признается даже эмпиризмом со всей его критикой понятия.

Кажется, что это базисное отношение постижимо прежде всего путем редукции его к *количественному* отношению. Такой квантификации требует уже определение понятия как «одного из многих». Данное определение восходит к самым первым постановкам проблемы понятия, начиная с открытия Сократом «индукции» и с диалектики Платона. Это определение считается классическим достоянием логики и философии в целом. Чтобы отличить понятие от созерцания, Кант тоже определял понятие как представление, содержащееся как общий признак в бесконечном числе всевозможных представлений, а потому содержащее их в себе<sup>7</sup>. Вернейшим, если вообще не единственным, путем к этой цели — определению данного признака и установлению его значения — было бы осуществление *discursus'a*, который проходил бы через все множество, представляемое этим общим признаком. Элементы этого множества рядопологаются, и простым их перечислением мы непосредственно находим форму их единства; в них и через них мы улавливаем скрепляющую их логическую «связь». Для *сенсуалистической* психологии такой взгляд на понятие является чем-то само собой разумеющимся: как единство «Я», так и единство понятия сводятся к «пучкам представлений».

Но такой редукции требуют и осуществляют ее и с, казалось бы, диаметрально противоположной стороны. Чем дальше шла *математизация* логики, тем чаще заявляло о себе стремление уловить «содержание» понятия через его «объем», а затем и вовсе заменить первое вторым. Только по мере осуществления такой замены считалась достигнутой и цель математической логики — полное подчинение качественных моментов господству количественного анализа. Понятие считалось доступным для точного анализа в терминах теории множеств только при строгом его определении, когда оно рассматривалось как «класс» элементов, образующих «коллективное» единство. Предполагалось, что тем самым логика осуществит то, что давно уже было реализовано естествознанием в своей области, а это даст логике ранг строго научного познания. Гомогенизация логики достигалась за счет сведения взаимных отношений и определений понятий к общим правилам исчисления классов. В особенности Шрёдер в своей «алгебре логики» стремился построить логику в этом смысле как чистую логику классов. Такая логика должна исследовать исключительно взаимные пересечения классов, где классы мыслились как агрегаты входящих в них элементов. Соединение между элементами рассматривалось только как отношение, выражаемое союзом «и», — отношение, которое, по выражению Рассела, может соединять друг с другом чайную ложку и число 3, равно как химеру и четырехмерное пространство<sup>8</sup>.

239

Против такого подхода к понятию критические голоса раздавались даже из того же лагеря математической логики. Такой логик, как Фреге, противостоял Шрёдеру и считал, что исчисление классов, где основным является отношение части к целому, должно целиком отличаться от логики. «Конечно, — писал Фреге, — я полагаю, что понятие логически предшествует своему объекту, и считаю неудачной любую попытку обосновать объем понятия как класса не с помощью понятия, но с помощью отдельных вещей. Так можно прийти к исчислению классов, но не к логике». Отношение математики и логики понималось и обосновывалось им совершенно иначе, чем у Шрёдера: связь между ними виделась не в *понятии класса*, но в *понятии функции*, а сущность понятия определялась как функция<sup>9</sup>.

Современная математическая логика принимала во внимание такое воззрение, поскольку даже там, где она держалась понятия класса и предпосылок исчисления классов, она вводила помимо него еще и самостоятельное *исчисление отношений*. В подходе Рассела к основам математики все отчетливее стал проступать логический примат понятия отношения над понятием класса. В вышедших в 1903 г. «Основах математики» он писал: «Тщательный анализ математического рассуждения показывает, что типы отношений составляют подлинный предмет этих рассуждений... Логика отношений имеет более непосредственную связь с математикой, чем логика классов или пропозиций, и любое теоретически корректное и адекватное выражение математических истин возможно только посредством логики отношений... Философской ошибкой было бы обычное предположение, будто высказывания об отношениях менее фундаментальны, чем высказывания о классах, и эта ошибка вела к тому, что отношения пытались рассматривать так, словно они были своего рода классами»<sup>10</sup>.

Стоило однажды признать отношения в качестве фундаментального и сущностного момента математических понятий и понятия вообще, как рухнули все попытки объяснить *содержание* понятия его *объемом*. Хотя сам Рассел продолжал определять понятия исключительно как классы, он вынужден был ясно различать две дефиниции класса. Как он подчеркивал, существует два способа определения класса: в соответствии с первым его члены указываются один за другим и соединяются друг с другом как простой агрегат союзом «и»; при втором задается как условие общий признак, которому должны удовлетворять все члены класса. Второй способ порождения класса («интенциональный») отличается от первого

(«экстенционального»). Эти два способа не просто противопоставляются, но постепенно становится ясно, что «интенциональная» дефиниция имеет первенство перед «экстенциональной» — преимущество большей логической общности, ибо только она соотносит и классы, содержащие в себе несчетное множество элементов. Значение этого различия приуменьшалось самим Расселом, видевшем в нем чисто психологическое различие. «Классы, — писал Рассел, — можно определять либо экстенционально, либо интенционально. Иначе говоря, мы можем определить либо род объекта как класс, либо род понятия, денотирующего класс. Но хотя общее понятие "класса" может определяться двояким образом, частные классы (За исключением конечных) могут определяться только интенционально, то

240

есть как объекты, денотированные теми или иными понятиями. Я считаю это различие чисто психологическим. Логически экстенциональное определение столь же применимо к бесконечным классам, но на практике, попытайся мы применить его, смерть прервала бы наше похвальное предприятие раньше, чем мы достигнем этой цели»<sup>11</sup>.

Однако, насколько я понимаю, именно логика Рассела не удержала провозглашенного здесь равенства в дальнейшем своем развитии. Интенциональное определение в ней все больше наделялось не только субъективным, но и объективным приоритетом, представляя собой уже не только *πρότερον προς ημάς*, но истинное *πρότερον τη φύσει*. Ведь очевидно, что еще до того, как элементы начинают группироваться в класс и экстенсивно указываться путем перечисления, должно быть принято решение: какие элементы считать *принадлежащими* этому классу. На этот вопрос можно ответить только на основании *понятия* класса в «интенциональном» смысле слова. Объединяемые классом члены связываются друг с другом за счет выполнения всеми ими определенного условия, формулируемого в общем виде. Совокупность элементов выглядит уже не как простая сумма индивидов, но определяется именно тем условием, *значение* которого постигается и выражается само по себе, независимо от того, какое число индивидов удовлетворяет такому условию (или имеется ли вообще хоть один такой индивид). «Когда я произношу предложение с грамматическим субъектом "все люди", — писал Фреге, возражая Шрёдеру, — то я тем самым ничего не высказываю относительно какого-нибудь неизвестного мне племенного вождя из Центральной Африки. Было бы совершенно ложно предполагать, будто словом "человек" я каким-то образом обозначаю этого вождя». В духе того же воззрения Рассел ясно указывает в «Principia Mathematica», что экстенционал есть *неполный символ*, чье употребление становится осмысленным только в его отношении к интенционалу<sup>12</sup>. Согласно развиваемой здесь теории, класс скрепляется тем, что все объединяемые им члены мыслятся как переменные определенной пропозициональной функции (propositional function); поэтому пропозициональная функция, а не одна лишь идея множества как чистого коллектива, оказывается ядром понятия.

Пропозициональная функция как таковая должна при этом строго отличаться от любой единичной пропозиции, от суждения в обычном логическом смысле. Она дает нам в первую очередь только шаблон для суждений, не будучи суждением сама по себе: у нее отсутствует главный признак суждения, поскольку сама она не является ни истинной, ни ложной. Истинность и ложность принадлежат единичному суждению, в котором определенный предикат связывается с определенным субъектом, тогда как пропозициональная функция не содержит в себе такой определенности, но задает лишь общую схему, приобретающую характер высказывания при заполнении ее каким-то значениями. «Пропозициональная функция, — по дефиниции Рассела, — есть выражение, содержащее в себе одну или более неопределенных составляющих, так, что вместе с приписыванием значений этим составляющим выражение становится пропозицией. Иными словами, это функция, чьими значениями являются пропозиции». В этом смысле любое математическое уравнение будет примером такой пропозициональной функции. Возьмем равенство

241

$x^2 - 2x - 8 = 0$ . Выражение будет истинным, когда на место поначалу совершенно неопределенного «*x*» мы не подставим два значения квадратного корня, а при любых других значениях оно будет ложным<sup>13</sup>. На этом основании мы можем дать понятию «класса» общую, чисто «интенциональную» дефиницию. Рассмотрим все «*x*», принадлежащие какому-то типу пропозициональной функции  $F(x)$ , и сгруппируем значения «*x*», выступающие как «истинные» значения для этой функции; тем самым мы по функции  $F(x)$  дали дефиницию определенному классу. В этом смысле каждая пропозициональная функция передает класс, а именно, класс таких «*x*», что они дают  $F(x)$ , причем данное «таких, что» уже не разлагается на другие дефиниции, но признается как значение *suū generis*, как «логически неопределимое». Каждый класс становится определенным только с помощью пропозициональной функции, которая истинна для членов этого класса и ложна для всех остальных вещей<sup>14</sup>. Но тем самым стремление растворить в коллективном множестве то, что логика называет «понятием», оборачивается своей противоположностью, и множество *обосновывается* понятием. Одно лишь логическое исчисление не может здесь вести нас далее; обнаруживается, что им не заменить чистый анализ значения, хотя такое исчисление дает анализу более строгую и простую формулировку.

Но если с этой стороны можно ждать аналитического прояснения, а не настоящей «генетической дефиниции» понятия, то в ином отношении математика открыла логике новые пути. Хотя философия — по общему вердикту Канта в его «учении о методе чистого разума» — не должна ожидать спасения от

«имитации метода» математики, но последняя все же наделяет философию тем содержанием, с чьей помощью лучше всего и самым адекватным образом выявляется специфический смысл чистой функции понятия. Со всей отчетливостью понятие выступает лишь в «точном» математическом оформлении; здесь и только здесь «заглавными буквами» написано, что означает и как действует понятие. В одном из ранних моих исследований я сам шел по этому пути, сделав математическое и математико-физическое понятие парадигмой универсального определения понятийной функции вообще. Против такого подхода можно возразить, что часть здесь принимается за целое. Могут напомнить о том, что истинно логический и феноменологический анализ понятия должен осуществляться в *тотальности* его значений, в *целостности* отдельных его свершений и их фаз, тогда как математика и точные науки имеют дело с его совершенной, но тем самым и принадлежащей конечному пункту развития формой. Разве этот конец не следует соединить с началом, не пропуская при этом промежуточных и опосредующих стадий? Разве без этого мы можем прийти к исчерпывающему определению понятия? Некоторые логики доходили даже до того, что «логическое понятие» (в их терминологии) не только отличалось ими от «научного понятия», но они даже противопоставлялись как два противоположных полюса. Как учил Вундт, логическое и научное понятия образуют два противоположных пункта в развитии мышления. Мышление начинается с логического понятия, а с достижением научного понятия завершается некая линия его деятельности. Логическое понятие зависит лишь от двух базисных условий: оно требует определенного содержания и логической связи с други-

242

ми понятиями. Научное понятие, кроме этого, требует достижения познанием какой-то — пусть относительной — завершенности; оно должно всесторонне удостоверить свою значимость, достигая тем самым ступени общезначимости<sup>15</sup>. Выводить структуру «логического» понятия из «научного» понятия, прочитывать одно посредством другого — значит путать друг с другом род и вид. Кажется, нам не уйти от этого возражения — хотя бы потому, что один из важнейших результатов нашего собственного исследования заключается в том, что мы должны были признать некие способы духовного формирования, которые четко отличаются по своему облику от научного понятия, не лишаясь от этого своей мысленной определенности<sup>16</sup>. Не следует ли нам применить тот же подход к нашему пониманию логики? Не должны ли мы и в ней видеть сложную и дифференцированную совокупность форм мышления и познания вместо единого и единственного типа «понятия вообще»?

Действительно, все предшествующее исследование раз за разом обращало наше внимание на тот факт, что символическое формирование миров восприятия и созерцания никоим образом не вступает в действие вместе с «абстрактным» понятием, не говоря уж о столь поздней его форме, как точное научное понятие. Чтобы понять это формирование и его основное направление, мы должны обратиться к более глубокому измерению и вернуться от научного миропонимания к «естественному миропониманию». Но этот шаг назад лучше всего показал нам, что результаты предшествующего анализа не только не смещают «точное» понятие, но лишь с новой стороны его подкрепляют. Расширение нами проблемной *области* не затрагивало тем не менее *содержания* проблемы, как мы то видели на примере математического понятия отношения. К какому бы моменту познания мы ни обращались, — идет ли речь о высших его ступенях или самых низших слоях, о созерцании или чистом мышлении, о языковом или логико-математическом образовании понятий, — повсюду мы находили «единое во многом», выступавшее в одном и том же смысле на самых различных ступенях и при всей их конкретности. Повсюду всеохватывающе-единое было не столько единством *рода*, под который подводятся виды и индивиды, сколько единством *отношения*, благодаря которому многообразное определялось внутренней сопринадлежностью.

Эта фундаментальная форма отношения обозначалась выдающимися математиками как сердцевина понятия числа, а тем самым и как ядро математического мышления вообще<sup>17</sup>, но форма отношения не ограничивается областью математики. Она действует и в большом, и в малом; она господствует во всем познании от простейшего чувственного обнаружения и узнавания вплоть до высших концепций мышления — в них мысль выходит за пределы всего данного, возвышается над простой «действительностью» вещей и достигает свободного царства «возможного». В этой форме должно обосновываться и утверждаться «понятие». «Постижение» в понятиях и «отношение» в строгом логическом и теоретико-познавательном анализе повсюду выступают в корреляции<sup>18</sup>. Эта взаимосвязь сохраняется при движении в рамках любого «миропонимания» — имеем ли мы дело с эмпирическими «вещами» мировосприятия или мирозозерцания, с «гипотезами» естествознания или с «конструкциями» математики. Содержание мыслимого не затрагивает и не меняет чистой

243

формы мысли, подобно тому как в знаменитом сравнении Декарта свет Солнца не меняется от того, что проходит сквозь разные предметы. Построение мира — берется ли он как совокупность чувственных или логических, реальных или идеальных предметов — всегда возможно только за счет неких принципов артикуляции и организации. Понятие осуществляет именно установление формообразующих моментов и их *фиксацию* для мысли. Оно задает определенное направление и определенную норму для *discursus'a*; оно дает ту «точку зрения», с которой доступно уловление и «обозрение» многообразного содержания, принадлежащего хоть к восприятию и созерцанию, хоть к чистому мышлению. Блуждание логических и теоретико-познавательных теорий вокруг сущности понятия связано в конечном счете с тем, что понятие

видится ими не как точка зрения, но как зримая *вещь*, как нечто пребывающее либо в чувственном мире, либо *наряду* с ним, либо *над* ним. Обе партии, противостоявшие друг другу в «гигантомахии» по поводу понятия, ошибались в одном и том же ключе: одни хотели как бы схватить понятие руками, другие переносили его в некое сверхчувственное место, но продолжали мыслить его *субстанциально*, как нечто в этом месте *наличное*. Примечательно то, что Платон, приближаясь к признанию чисто реляционной природы понятия и углубляя свое первоначальное учение об идеях, настаивая на  $\kappa\omicron\iota\omega\nu\acute{\iota}\alpha \tau\omega\nu \zeta\epsilon\nu\acute{\omicron}\nu$ , отвергает оба эти воззрения. В «Софисте» он выступает как против сенсуалистов и материалистов с их слепотой на понятия, так и против понятийного реализма «друзей идей»<sup>19</sup>. Но и противоположное этому понятийному реализму движение — «номинализм» Средних веков и Нового времени — не был свободен от тех цепей, над которыми он обычно насмехался. Ведь и он, пытаясь уловить природу понятия, гоняется за тенью. Не обнаружив понятия, существующего в виде *вещи*, он объявляет его простым звуком, *flatus vocis*. Но и в звуке, в слове языка, он продолжает видеть — пусть вторичный — род *существования*, а не чистую функцию *значения*, чтобы ею обосновывать «объективность» существования. Материалисты и спиритуалисты, реалисты и номиналисты, стремясь установить и удержать *смысл* понятий, всякий раз помещали его в какую-нибудь сферу *бытия*. Но именно поэтому они упускали более глубокое видение символического характера как языка, так и познания, заключающееся в том, что любое бытие уловимо лишь посредством смысла и доступно через смысл. Тот, кто стремится *понять* (*begreifen*) само понятие, не должен пытаться *схватить* (*greifen*) его подобно какому-то предмету.

Здесь лучше всего заметна внутренняя противоречивость сенсуалистической теории познания. Существовали логики-идеалисты, отдававшие сенсуалистическому воззрению мир явлений, мир чувств, чтобы тем вернее во всей чистоте оберегать «интеллектуальный» мир от всякой примеси чувственного и полагать его самостоятельной сферой с собственными законами. Рассмотрение нашей основной проблемы с самого начала держалось иного пути и со все большей отчетливостью показывало, что сенсуализм не в состоянии достичь единого и непротиворечивого видения даже самого *чувственного мира*. Спор с сенсуализмом нужно вести именно в той области, которую он с незапамятных времен считал своим достоянием, и оспаривать его не с точки зрения «идей», но исходя из содер-

244

жания самих чувственных явлений. Их анализ показал, что сама их явленность, их «презентация», невозможна без дифференцированной и артикулированной системы чисто репрезентативных функций. Совокупность видимого требует для конституирования его как целого — как тотальности созерцаемого космоса — неких фундаментальных форм «видения»; они могут проявиться только через видимые предметы, но их никак нельзя путать с этими предметами, принимать их за видимые *объекты*. Без отношений единого и иного, сходства или несходства, тождества или различия мир созерцания не обретет четкого облика; но сами эти отношения не входят из-за этого в состав мира; они являются его *условиями*, но не его *частью*.

Это отношение, открывшееся нам в базисном и первоначальном слое созерцательного познания, подтверждается и подкрепляется при переходе к более «высоким» ступеням мышления и понимания. Мир чистого «значения» не добавляет ничего принципиально нового к миру «представления»; в первом раскрывается то, что уже содержалось как «возможность» во втором. Правда, именно этот переход от «потенции» к «акту» составляет самое труднодостижимое свершение познания. Ведь функции «указания», заключавшиеся в образованиях созерцаемой действительности, должны высвободиться познанием из этого заключения и постигаться как чистые модусы функциональной значимости. Для этого требуется теория значимости — учение о формах, обращающееся к разного рода отношениям, уже доминирующим в мире созерцания и в нем *in concreto* демонстрируемым, чтобы, с одной стороны, их изолировать и, с другой стороны, постичь их в присущей им взаимозависимости. Например, мы видели, что при построении мира пространства значимы определенные базисные нормы, а само это построение возможно лишь потому, что единичные пространственные восприятия «ориентированы» на некие базисные формы<sup>20</sup>. Однако только геометрическое познание улавливает закон, которому подчиняются эти формы и который выражает их с объективной определенностью. Теория понятия и здесь должна воздерживаться от смешения формы определения с содержанием, определенным лишь посредством этой формы; она должна избегать смешения закона и того, что под этот закон подводится. При всей их взаимосвязи, обе эти сферы должны четко различаться. Символический язык логики исчисления может помочь здесь анализу значения, поскольку он непосредственно демонстрирует нам это различие. Если мы определяем понятие не путем перечисления того, что под него подпадает, но чисто интенционально, через указание пропозициональной функции, то эта функция  $F(x)$  содержит в себе два явно разнородных момента. Общая форма функции, обозначаемая буквой  $F$ , четко отличается от значения переменной  $x$ , которое может входить в эту функцию как «истинное» значение. Функция определяет отношение между этими значениями, но сама она не является одним из них: « $F$ » от « $x$ » не гомогенно « $x$ » из серии  $x_1, x_2, x_3$  и т.д. «Следует заметить, — пишет Рассел, — что, согласно теории пропозициональных функций, нами здесь отстаиваемой, " $F$ " в  $F(x)$  не является отдельной и отличимой сущностью (a distinguishable entity): она живет в пропозициях в форме  $F(x)$  и не способна пережить анализ... Будь  $F$  отличимой сущностью, то имелась бы пропозиция, утверждающая  $F$  саму по себе,

и  
245

мы могли бы обозначать ее как  $F(F)$ ; тогда существовала бы и пропозиция не- $F(F)$ . отрицающая  $F(F)$ . В такой пропозиции мы могли бы рассматривать  $F$  как переменную, и мы получили бы таким образом пропозициональную функцию. Возникает вопрос: может ли утверждение пропозициональной функции утверждать само себя? Утверждение не утверждает себя, ибо если бы оно себя утверждало, то оно не утверждало бы себя, а если бы не утверждало, то утверждало. Противоречия мы избегаем признанием того, что функциональная часть пропозициональной функции не является независимой сущностью»<sup>21</sup>.

В форме известного логического парадокса мы сталкиваемся здесь с той трудностью, которая с давних пор затрагивает не только логику, но и все развитие метафизики; мы имеем дело со старой *проблемой универсалий*, пусть она и предстает здесь в новом облики. Как бы ни решалась эта проблема, — считались ли универсалии *предшествующими* единичным вещам или *следующими* за вещами и в них «содержащимися», — всякий раз эти мнимые решения допускали одну и ту же *метафизическую* ошибку. На место чистого отношения значений ими ставилось отношение между эмпирическими *вещами* или *процессами*. Ведь только между ними можно устанавливать отношения «до» или «после», «внутри» или «вовне». Участью чуть ли не всех партий в споре по поводу универсалий было то, что эти метафоры «до» и «после», «внутри» и «вовне», принимались как логически, если не метафизически, значимые определения. Но такие метафорические выражения перестают нас обманывать, как только выясняется, что «общее» и «особенное» разделяются не по своему бытию, но по своему смыслу, а различия смысловых измерений никогда не сводятся к различиям, значимым для пространственного и временного, и не могут адекватно ими выражаться. Из всех решений проблему универсалий наиболее удовлетворительным казалось то, в котором бытие универсалий стремились обнаружить в единичных вещах: *universalia non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus*<sup>22</sup>. Здесь избегают хотя бы внешнего между ними раскола; позаимствованный пространственный образ все же сохраняет здесь строгую корреляцию, взаимосвязь общего и особенного.

Однако эта корреляция тут же сталкивается с новыми трудностями и недоразумениями, поскольку она таит в себе угрозу смещения ее с *гомогенностью* взаимоотношеных моментов. Понятно всеобщее становится тут просто общим, неким нечто, пусть и не являющимся еще одной вещью, но выражающим имеющееся в вещах *сходство*. Значение всеобщего сводится к категории сходства, *similitudo*. Но тем самым неподобающим образом сужается смысл понятия как чисто *реляционного понятия*: в системе отношений сходство играет роль лишь частного случая, не достигающего до ранга «типа» понятийного отношения. Многообразное сравнивается и соединяется отнюдь не по одному лишь сходству, но наряду с этой формой соединения на равных с нею права выступают другие, ориентируемые совершенно другими точками зрения или «подходами». Каждая такая точка зрения, любое отношение  $R_1, R_2, R_3$  и т.д. выдвигает такое же притязание, и каждое из них закономерно определяется своим «понятием»<sup>23</sup>. С точки зрения общности значения, представленной и развитой понятием, все, что входит в эту общность, является не просто

246

сходным, но тождественным: чтобы считаться особым «случаем» понятия, отдельные экземпляры должны соответствовать понятию *в целом*, т. е. всей совокупности входящих в него условий. Но эта идентичность точки зрения никоим образом не требует того, чтобы элементы объединяемого понятием множества обладали каким-то общим содержанием; сама точка зрения не есть нечто вещественное, целиком или отчасти содержащееся в этих элементах. О ней нельзя по аналогии с пространством сказать, что она «скрывается» в этих элементах. Разве функциональное уравнение каким-либо образом «скрывается» в отдельных значениях переменных, которые мы можем подставить в уравнение как «истинное значение» функции? Уравнение, задающее наклонную кривую линию, можно назвать «понятием» этой кривой; оно представляет собой пропозициональную функцию, где все значения координат точек этой кривой истинны, в то время как все прочие значения ложны<sup>24</sup>. Этим уравнением различные точки кривой объединяются в единое целое, каковое, однако, не означает никакой другой общности, кроме этой формы корреляции. Если задан закон такой корреляции, то совокупность «возможных» точек пространства сразу распадается на два четко дифференцируемых класса: на точки, выполняющие выраженное законом отношение, и точки, этому закону не отвечающие. То, что улавливается созерцанием как особый гештальт с некими признаками и свойствами, выступает теперь в аналитическом мышлении как сводимое к общему правилу соответствия.

Это относится не только к математическим понятиям, но представляет собой сущностную черту всех подлинно понятийных структур. Основной задачей понятия оказывается собирание в единое (*συνόγειν εἰς ἓν*, как говорил Платон) разбросанного в созерцании, даже если с точки зрения созерцания оно является совершенно разнородным; понятие дает ему новую, идеальную *точку отсчета*. Расходившееся ранее в разные стороны особенное соотносится теперь с этой точкой и вместе с единством направления получает единство «сущности», причем эта сущность должна мыслиться не онтически, но логически, как чистая определенность значения. Конвергенция, посредством которой преодолевается чувственная и созерцательная гетерогенность, становится возможной не потому, что в элементах множества обнаруживается субстанциально тождественное или совпадающее, но потому, что при всех различиях между моментами смысловой связи каждый из них со своего особого места участвует в конституировании целостности этого смысла и его функции.

Стоит нам взять единство понятия такого рода, то поначалу оно, — если применить термин,

использовавшийся Кантом в иной связи, — будет лишь «проективным единством». Понятие пока только устанавливает точку зрения для сравнения и соотнесения, еще ничего не говоря о том, существует ли нечто отвечающее данному определению. Уже поэтому очевидно, что адекватное объяснение понятия никогда не приходит от одного лишь *объема* при рассмотрении единичного или частного. Нет никакой уверенности в том, что единичное соответствует полагаемому понятием единству, что какое-то особенное под него «подпадает». Математическая логика, стремившаяся свести понятие к «классу», сталкивалась с особыми трудностями при введении «нулевого класса». Без «нулевого класса» не могут обойтись полная логическая теория понятия и ло-

247

гическая теория числа; однако любой чисто «экстенциональный» подход был отягощен парадоксами и противоречиями. Именно эти парадоксы поспособствовали перевороту, приведшему, например, Рассела к осознанию недостаточности «экстенционального» подхода и побудившему Рассела дополнить и углубить его за счет «интенционального». Класс, не имеющий элементов, конечно, не определить указанием элементов; его можно обозначить только интенционально с помощью определенной пропозициональной функции<sup>25</sup>. Традиционная теория абстрагирования понятий демонстрирует свою ограниченность помимо всего прочего и тем, что элементы, из которых строится понятие и из которых оно «абстрагируется», должны предполагаться уже *данными* элементами. Если понятие изымает из ряда единичного общее и отбрасывает разнородное, то оно должно заранее устанавливать для себя единичное, а потому должно «иметь» чувственные или созерцаемые определенности еще до того, как понятие наложило на них свою форму. Оно может обозначать только то, что «есть», но не то, чего «нет». Этот постулат был выдвинут в момент возникновения логики как основной тезис логики элеатов. Но за Парменидом последовали Демокрит и Платон, причем оба они — один в области физики, другой в области диалектики — отвоевывали права и смысл для небытия. Нельзя достигнуть знания в общих и переплетенных друг с другом понятиях, как учит «Софист» Платона, пока мы не признали бытие и небытие равноправными и равно необходимыми моментами. Каждое отдельное понятие включает в себя помимо высказывания о бытии множество высказываний о небытии: каждое «есть» в утвердительном суждении становится полностью понятным только вместе с коррелятивной ему мыслью о «не есть»<sup>26</sup>. Понятию не удастся достичь идеального определения действительного, пока само оно пребывает в границах этого действительного. Высшим и подлинным его свершением является движение от «действительного» к «возможному», а это удастся лишь в том случае, если оно не отшатывается от своей противоположности, от «невозможного». История науки показывает нам, сколь выдающееся значение может иметь концепция «невозможного»: во многих случаях именно она дает нам обзор царства возможного и систематически раскрывает его организацию и артикуляцию. Если понятие есть «точка зрения» отношения и упорядочения, то ему должно быть доступно соединение противоречий — тогда оно учится распознавать в соединениях противоречия и видеть их основание. Скажем, полезно и разумно образовывать понятия, вроде «правильного десятигранника», поскольку из входящего в эту мысль небытия мышления получает новый взгляд на бытие геометрического мира, на структуру пространства. Ранее мы говорили, что понятие представляет собой не столько проложенный путь, по которому движется вперед мысль, сколько метод, способ прокладывания такого пути. В этом мышление действует совершенно самостоятельно: оно не привязано к фиксированным целям, предложенным ему в готовом виде, но ставит перед собой новые цели и задается вопросом о пути их достижения. На языке символической логики это выражается так, что «пропозициональной функции», с чьей помощью обосновывается понятие, еще не приписывается истинность или ложность; поначалу еще не решено, имеются ли значения переменной  $x$  для этой функции. Такая пропозицио-

248

нальная функция *интендирует* определенное значение, но она его еще не *выполняет*: она не дает готового *ответа*, но устанавливает направление *вопроса*. Любому познанию предшествует такая постановка вопроса, если мы вообще хотим найти ясный и достоверный ответ. Исследование не начнется, пока понятием не проведены определенные линии, ведущие нас к цели; иначе нам не установить значимые отношения в областях как эмпирического, так и идеального бытия. Характерно то, что в истории философии само «понятие» сначала появляется в форме вопроса. Аристотель назвал Сократа «первооткрывателем» общих понятий. Но это открытие было у него не столько новым видом знания, сколько видом незнания. В сократическом вопросе «Что есть?» ( $\tau\acute{\iota}$   $\acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ ) содержится и метод сократического «приведения»,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\iota$   $\acute{\epsilon}\lambda\alpha\kappa\tau\iota\kappa\omicron\iota$ . В развитом познании всякое новое понятие остается попыткой, подходом, проблемой; его ценность заключается не в том, что оно «отображает» какие-то предметы, но в том, что оно открывает новую логическую перспективу, позволяя познанию бросить новый взгляд и обозреть целое определенного комплекса вопросов. Если брать основные логические функции, то суждение обладает характером вывода и заключения, в то время как главной функцией понятия является открытие и обнаружение. Оно набрасывает вопросы, окончательное решение которых предстоит суждению; оно вводит уравнение, решение которого ожидается от анализа определенной идеальной предметной области или от продвижения вперед отпущенного знания. В этом смысле понятие может быть действенным и плодотворным для познания еще до того, как само оно получило точную дефиницию, т. е. пришло к полной и окончательной определенности. Одной из важнейших его задач оказывается следующая: не давать проблемному полю познания до времени успокоиться, привести его в движение, ставить перед теорией познания новые цели, прозревая их поначалу

гипотетически. Здесь мы вновь видим, что понятие не столько «абстрактивно», сколько «перспективно»: оно не только фиксирует уже известное и дает его общие очертания, но оно постоянно обращено к новым и неизвестным соединениям. Понятие не только принимает предложенные ему опытом сходства или связи, но выдвигает новые сочетания. Понятие есть свободное *проведение линий*, всякий раз возобновляемое, чтобы ясно выявлять внутреннюю организацию и царства эмпирического созерцания, и логически-идеальной предметности.

Поэтому мы сразу видим, почему неизбежно терпит неудачу теория понятия, стремящаяся объяснить его, ограничив понятие чисто *репродуктивными* свойствами. Уже в области созерцания и чистой «репрезентативной функции» такое ограничение оказывается невозможным: даже здесь любая теория эмпирического восприятия и эмпирического познания вообще не может обойтись без функции «продуктивной способности воображения». В понятии мы имеем высшую форму этой способности. Даже обычное «Что это такое?» не будет нами понято, если мы попытаемся превратить его в сумму репродукций, в совокупность образов памяти. Уже простое феноменологическое размышление выдвигает против этого возражения: если взять понятие в его непосредственности, то оно противостоит таким образом памяти как нечто совершенно иное. Чтобы уравнивать понятие с образом памяти, нам нужно покинуть сферу познания и перей-

249

ти от чистой логики и феноменологии к *физиологии*. Тогда понятие можно представить как результат «бессознательных» следов и остатков прежних чувственных восприятий в мозге. Но даже независимо от того, что тут утрачивается всякий *смысл* логического вопроса, а логика превращается в «метафизику мозга», само понятие попросту не соответствует этой задаче (если считать это его задачей). Здесь вспоминается насмешливое сравнение Бэконом тех, кто хотел бы уловить действительность с помощью понятийного мышления, с человеком, который для лучшего видения удаленного предмета взобрался на башню и смотрит на него издали, хотя мог бы к нему подойти и разглядеть вблизи. Тут верно замечена характерная «установка» понятия, действительно заключающаяся в том, что, в отличие от прямого восприятия, оно должно наблюдать свой объект издали, со своего рода идеальной дистанции, чтобы вообще его видеть. Понятию нужно снять присутствующее, «презентированное», чтобы достичь «репрезентации». Но эта осуществляемая понятием трансформация уже не имеет для нас того негативного смысла, что вкладывается в нее строгим позитивизмом. Анализ восприятия и созерцания показал нам, что уже в таком познании требуется совершить подобный переход и до определенной границы он здесь осуществляется. Функция понятия не ведет к расколу в целостности познания; она идет дальше в том направлении, которое заявляло о себе уже на первых ступенях чувственного познания, в *знании* восприятия. Такое дальнейшее движение удостоверяет и подкрепляет эту предшествующую ему тенденцию.

Против моей критики теории абстрагирования выдвигалось возражение, что она применима, пока мы исходим из высококоразвитых понятий математики и математической физики, но она отказывает, стоит нам обратиться к предшествующим ступеням научного познания, если за основу взять те понятийные образования, что, независимо от целей науки, уже обнаруживаются в нашей «естественной», еще не измененной и не отягощенной теориями «картине мира». Здесь положения теории абстрагирования остаются во всей своей силе, поскольку «созерцательное понятие» развивается из «общего образа памяти», оставшегося у нас от ряда конкретных чувственных восприятий. Эта попытка реабилитации теории абстрагирования была предпринята Максом Бродом и Феликсом Велтшем в их труде «Созерцание и понятие». Однако мне кажется, что именно острота и точность, с какой разрабатывались ими главные черты «абстрактного» подхода к понятию, еще яснее выявили ту диалектику, в которую неизбежно впадает такого рода воззрение. Ведь согласно этому взгляду, подлинной и важнейшей заслугой понятия в познании оказывается то, что оно превращает предоставляемые ощущением и восприятием четко определенные индивидуальные образы в нечеткие и расплывчатые представления. Эта расплывчатость становится необходимым условием понятия, она составляет его бытийный элемент, так сказать, тот воздух, в котором оно только и может дышать. С помощью детального психологического анализа Брод и Велтш пытаются показать, как восприятие и представление созерцания постепенно переходят в эту стихию. Посредником тут является ступень воспоминания: на ней начинается стирание границ между единичными чувственными впечатлениями, затем перенимаемое и далее развиваемое понятием. «Действительно, инт-

250

роспекция показывает, сколь редки обособленные образы воспоминания, т. е. образы, в которых память об уникальных, точечных событиях наверняка свободна от влияния сходных с ними последующих переживаний. Образ воспоминания почти всегда репрезентирует целый ряд впечатлений. Воспоминание о другом сразу представляет его во многих ко мне отношениях. Когда я думаю о ландшафте, то он предстает передо мною так, как я его видел время от времени — с различной дистанции, в разном освещении, с меняющимся настроением. Но, представляя все отличающиеся друг от друга воспоминания, эти образы не перестают быть образами созерцания. Общий образ воспоминания в действительности отвечает... следующему условию: для спасения мира от уходящего в бесконечность измельчания должны иметься представления, увязывающие в единство распадающиеся на детали образы. Эта миссия осуществляется общим образом воспоминания: будучи *расплывчатым представлением*, этот образ может вмещать в себя множество четких, но отклоняющихся друг от друга представлений... Подобно тому как в этом общем

образе воспоминания чередуются четкие и расплывчатые части, мы получаем и отражение всех переживаемых нами представлений, где все они репрезентируются особым расплывчатым слоем в общем образе воспоминания». Для его обозначения Брод и Велтш вводят особое символическое обозначение « $A + x$ », где  $A$  означает *общее* для многообразных представлений опыта (например, ландшафта при различных освещенности, настроении наблюдателя и т.п.), тогда как *разнородное* расплывается в  $x$ . «Итак, мы нашли в расплывчатом вспомогательное средство, с помощью которого два внешне противостоящих друг другу, даже считавшихся явно противоположными свойства — "абстрактное" и "созерцаемое" — приводятся к единству. Мы получаем созерцаемые, но притом абстрактные представления, а именно, расплывчатые представления в форме ( $A + x$ ). Тем самым закладывается фундамент для настоящей психологии мышления, когда мышление уже не сводится произвольным образом к области научного познания, но берется в многообразии его жизненных проявлений. Мышление теперь видится как «жизненная игра образований ( $A + x$ ): «Кажется установленным, что мы мыслим посредством расплывчатых общих созерцаний»<sup>27</sup>.

Но тем самым гордиев узел проблемы понятия был не развязан, а разрублен. О каком «спасении» от бесконечного многообразия и разбросанности единичных впечатлений может идти речь, если мы бежим от нее в расплывчатость общего представления? Стоит ли нам вообще отказываться от такой множественности, или смысл образования понятий состоит в том, что они дают нам в руки нить Ариадны при движении по лабиринту многого и особенного? Истинное понятие отворачивается от мира созерцания лишь с тем, чтобы вернее к нему возвращаться, — оно служит определению, детерминации самого особенного. Тут несостоятельно возражение, будто эта функция присуща только высшим, строго научным понятиям. Даже если со всей отчетливостью она только в научном понятии и только в нем непосредственно доступна логическому анализу, то им она все же никак не ограничивается. Она присутствует уже на предшествующих теоретико-научному понятию ступенях, которые Брод и Велтш называют «созерцательными понятиями». Они являются не столько родо-

251

выми понятиями, сколько соединительными понятиями, занятыми не установлением нечетких общих образов вещей, но наведением мостов между тем, что было дано в восприятии как единичное и относительно обособленное. Так, созерцательное понятие цвета не есть родовой образ, каким-то способом переливающийся в красном и синем, желтом и зеленом, но посредством него из целостности чувственных переживаний выделяется характерная область и получает «дефиницию» от момента соотнесенности, от связей, существующих между светом и глазом. Как было бы возможно проникновение в порядок, в артикуляцию и в конкретную дифференциацию многого, если бы понятие заключалось в отвлечении от них и в нивелировке этих различий?<sup>28</sup> Разве не о таком «выравнивании» идет речь, когда различия не постигаются и не направляются понятием, но в нем растворяются?

Но если мы не просто фиксируем систематическое противоречие, присущее этому взгляду на понятие, но пытаемся выяснить его более глубокие основания, то мы вновь сталкиваемся с центральной проблемой нашего исследования — с проблемой репрезентации. Концепция понятия направляется и определяется видением репрезентации и «условий ее возможности». Если Брод и Велтш в своей теории прибегают к «расплывчатому представлению», то происходит это явно потому, что лишь такое — не целиком определенное, но как бы переливающееся всеми своими цветами — представление способно для них репрезентировать многообразное содержание. Эта относительная неопределенность представления служит основанием его постижимости, поскольку она дает возможность улавливать это представление то в одном, то в другом «смысле». Отсюда ими делается следующий вывод: «Свойство расплывчатости постижимо, а потому потенциально придает ( $A + x$ ) главную характеристику понятия, вызывавшую такие затруднения у его теоретиков — наличие объема понятия наряду с его содержанием... Каким должно быть единичное представление, чтобы им именовались многие предметы? На основе вышесказанного мы можем ответить: в границах, которые  $A$  налагает на  $x$ , ( $A + x$ ) способно превращаться в различные представления, а тем самым может без труда соединяться с новыми отклоняющимися друг от друга представлениями посредством суждения тождества, а потому может именовать этими представлениями соответствующие предметы. Свойство ( $A + x$ ) быть субъектом различных суждений тождества делает возможной функцию «именования» у понятия. У меня могут иметься два явно отклоняющихся друг от друга индивидуальных образа: образ лежащей собаки ( $L$ ) и образ стоящей собаки ( $S$ ). Если из  $L$  и  $S$ , а затем и всех других мне известных положений собаки я образу некую собаку ( $A + x$ ), т. е. выделяю из них расплывчатое общее представление «собаки», то в него могут входить и представление о лежании ( $x_1$ ), и представление о стоянии ( $x_2$ ), а потому  $A + x$  как таковое «обозначается» мною то как ( $A + x_1$ ), то как ( $A + x_2$ )»<sup>29</sup>.

Если учесть наши предшествующие рассуждения, то мы замечаем явное противоречие представленной в них концепции с изложенным здесь воззрением. Мы постоянно оспаривали как раз ту предпосылку, согласно которой *символическое* содержание представления, придающее ему определенное значение, вообще можно рассматривать как некую реаль-

252

но различимую его часть. «Значение» и «существование» гомогенны не в том смысле, что их можно показать в качестве компонентов представления, а затем «соединить» друг с другом. Кажется сомнительной уже та формула, что была избрана для понятия, поскольку в ней  $A$  и  $x$  — выражения «общего» и

«особенного» (или «единичного») — связываются простым знаком «плюс». Можно ли так «складывать» общее и особенное, содержание и объем понятия, «мнимое» понятием и «данное» в восприятии или чувственном созерцании? Тем самым «органическое» единство, являющееся отличительным признаком понятия, превращается в простой агрегат. В пропозициональной функции  $F(x)$ , обозначающей определенное понятие, выражения для самой функции и для входящих в нее значений не могут уравниваться и мыслиться как элементы одной суммы. Внутренне противоречива уже попытка пояснить выражение  $F(x)$ , разлагая его на раздельно существующие *составные части*, когда из  $F(x)$  делается  $F + x$ . Ведь знак функции  $F$  не есть выражение отдельной нумерической *величины*, соединяемой с величинами *переменных* элементарными арифметическими операциями. Выше мы сравнивали «понятие» с «общим членом» ряда, посредством которого обозначается правило следования отдельных его членов. Этот *закон* ряда ограничивает принадлежащие ему единичные элементы определенными условиями, но сам он не образует члена ряда. Если обозначить арифметический ряд  $1/2, 2/3, 3/4, 4/5$  и т.д. общим выражением  $\frac{n}{n+1}$ , то последнее уже не является отдельной величиной, но обозначает *весь* ряд, пока берется не как сумма частей, но в характерной для него реляционной структуре. Если взять геометрический пример, то «общее понятие» конического сечения мы получаем не за счет взаимного перетекания образов индивидуальных кругов, эллипсов, парабол и гипербол, затем соединяемых в расплывчатом общем образе; мы получаем его потому, что круг и эллипс, гипербола и парабола сохраняют совершенно определенные геометрические формы, но вступают в новую систему отношений. Каждая фигура сохраняет свою специфическую «перспективу», образуясь в результате различных сечений конуса. В принципе то же самое можно сказать и о простейших случаях «понятий созерцания». Они также никогда не образуют простого конгломерата чувственных впечатлений и воспоминаний, но содержат в себе своеобразную их «артикуляцию», будучи формой их расчленения. Разделенное видится в них «вместе», но не так, что составные части перемешиваются, а с учетом существующих между ними связей. В греческом языке Луна называется «измеряющей» ( $\mu\eta\nu$ ), а в латинском «блистающей» (*luna*); такое наименование восходит к различным «понятиям созерцания». Но в обоих случаях эти наименования выступают только как поводы для сравнения и упорядочения, как «точки зрения», сами по себе не данные нам ни в отчетливом, ни в расплывчатом виде. Не так уж важно, удержится ли подобная точка зрения в дальнейшем развитии познания или она будет вытеснена из его *объективного* построения каким-нибудь другим модусом видения. Такие изменения затрагивают содержание и научную значимость понятия, но не его чистую форму. Если в ряде языков бабочка называется «птицей», то выраженная тем самым связь должна исчезнуть вместе с развитием мышления, систематически описывающего живые существа по некоторым «естественнонаучным» — морфологическим или

253

физиологическим — критериям; однако первоначальная «точка зрения», упорядочивающая не по таким критериям, а по интуитивному моменту «летания», еще не делается тем самым бессмысленной — она дает иной смысловой *масштаб*, который должен заменяться более совершенным с точки зрения научного подхода. То обстоятельство, что при переходе от понятий созерцания к научным понятиям необходима такая смена масштаба, еще не означает того, что операция измерения как таковая не осуществляется уже «донаучными» понятиями или они не следуют общим для любого реляционного мышления правилам. Теория Брода и Велтша утверждает, что по крайней мере донаучные понятия (в связи с научными понятиями они по ряду важных моментов ограничивают выдвигаемый ими тезис<sup>30</sup>) происходят из простого стечения друг к другу образов представлений и воспоминаний. В этой теории сознание уподобляется фотобумаге, на которой в разное время печатали различные образы, налагавшиеся друг на друга и смешивавшиеся, пока не возник расплывчатый общий образ<sup>31</sup>. Но даже если такое сравнение признается выражением *генетического* процесса образования понятий, то все же *логическая* функция понятия, его способность «именовать» и обозначать остается при этом подходе непонятной. Ведь то обстоятельство, что понятие *возникло* из отдельных впечатлений, никогда не наделяет его способностью *репрезентировать* именно то, из чего оно произошло. Предположим, подобный общий образ возник на фотографии; но в таком случае сама фотография никогда не дойдет до *знания* тех элементов, из каких она возникла, не сможет с ними соотноситься. Такое отношение предполагает, что процесс, в котором возникало понятие, нужно как бы обратить вспять, чтобы вновь обособить те элементы, что в нем соединились и перемешались. Если мы приписали фотографии деятельность *смешения* отдельных впечатлений, то не следует ли ей тогда придать и способность *различения*? Между тем именно это предполагается «репрезентацией» в строгом смысле слова, и это от нее требуется. Любая функция «представления» включает в себя акт идентификации и акт дифференциации, причем оба этих акта не просто следуют друг за другом, но осуществляются одновременно: идентификация происходит *в* дифференциации и наоборот. Для такого рода «систолю» и «диастолю», «синкризиса» и «диакризиса» понятий не годятся все аналогии, позаимствованные из мира вещей, событий и воздействий. Только противоположная этой постановка вопроса может продвинуть нас далее: мы должны начинать с того, что *значит* понятие, чтобы затем перейти к его роли в предметном познании и в построении такого познания. Напротив, нам никогда не понять основополагающего духовного акта «репрезентации», интендирования «общего» в единичном, за счет разложения или даже разбивания его на составные части. В руках у нас тогда остаются даже не фрагменты, даже не обломки репрезентации, поскольку мы вообще покидаем область смысла и переходим в область существования, из которого нет

никакого возврата в сферу смысла<sup>32</sup>.

254

## Глава 2. Понятие и предмет

Одним из важнейших достижений «Критики чистого разума» было то, что проблема отношений между «понятием» и «предметом» приобрела в ней совершенно новый облик и принципиально иной *методический* смысл. Эта перемена стала возможной, поскольку здесь Кант совершил решительный переход от «общей логики» к «трансцендентальной» логике. Этот переход способствовал освобождению учения о понятии от той окостенелости, в которую оно все больше впадало в рамках традиционного к нему подхода. Понятие уже не ограничивалось теперь аналитической и формальной деятельностью, но стало рассматриваться как продуктивное и созидательное. Оно уже не является далекой и бледной *копией* какой-то в себе сущей абсолютной действительности; оно стало *предпосылкой* опыта, а тем самым и условием его возможности. Вопрос о предмете стал для Канта вопросом о значимости, вопросом *quid juris*. Однако мы не ответим на вопрос о *quid juris* предмета, если ранее не найдем ответа на вопрос о *quid juris* понятия, ибо понятие есть последняя и высшая ступень, до какой только способно подняться познание в процессе развития предметного сознания. Синтез «схватывания в созерцании» и синтез «воспроизведения в воображении» должны увенчаться синтезом «узнавания в понятии», представляющем собой подлинную вершину в строении «объективного» познания. Познание «предмета» означает не что иное, как подчинение многообразия созерцаний правилу, определяемому согласно его собственному порядку. Однако сознание такого правила и полагаемого им единства есть не что иное, как понятие. «Следовательно, должно существовать трансцендентальное основание единства сознания в синтезе многообразного содержания всех наших созерцаний, стало быть, и трансцендентальное основание понятий объектов вообще, а следовательно, и всех предметов опыта; без этого трансцендентального основания невозможно было бы мыслить какой-нибудь предмет, соответствующий нашим созерцаниям, так как предмет есть не более как нечто, понятие чего выражает такую необходимость синтеза»<sup>33</sup>.

Посредством общего отнесения проблемы понятия и проблемы предмета к проблеме синтетического единства понятие с самого начала получает более широкий базис, чем тот, какой оно имело в «общей логике». Его уже никак нельзя принимать за простое родовое понятие, за *conceptus communis*. У последнего отсутствует наиболее характерный и решающий момент — оно является выражением только *аналитического*, но не синтетического единства сознания. Однако аналитическое единство сознания представимо только благодаря предшествующему синтетическому единству. «Представление, которое должно мыслиться как общее *различным* другим представлениям, рассматривается как принадлежащее таким представлениям, которые кроме него заключают в себе еще нечто *иное*; следовательно, оно должно мыслиться в синтетическом единстве с другими (хотя бы только возможными) представлениями раньше, чем я мог

255

бы в нем мыслить аналитическое единство сознания, делающее его *conceptus communis*»<sup>34</sup>.

Отсюда мы сразу получаем далеко идущее и плодотворное видение особенностей *понятия вещи*. Старые метафизика и онтология полагали единство вещи «субстанциальным» единством: вещь есть нечто самой себе тождественное при смене ее состояний. Она противостоит этим состояниям или «акциденциям» как самостоятельная и в самой себе сущая; она образует прочное ядро, принимающее на себя акциденции извне. Однако трансцендентальная логика превращает аналитическое единство вещи в синтетическое. Вещь уже не является своего рода материальной нитью, на которую нанизывается изменчивое; скорее, сама она есть процесс, форма такого нанизывания. «Когда мы исследуем, какое же новое свойство придает нашим представлениям *отношение к предмету* и какое достоинство они приобретают благодаря этому, мы находим, что оно состоит только в том, чтобы сделать определенным образом необходимой связь между представлениями и подчинять ее правилу, и наоборот, наши представления получают объективное значение только благодаря тому, что определенный порядок во временном отношении между ними необходим»<sup>35</sup>. Не «объект» как абсолютный объект, но «объективное значение» становится центральной проблемой: вопрос задается не о *свойстве* предмета как «вещи в себе», но о возможности *«отношения к предмету»*. Это отношение реализуется только потому, что познание единичного, данного здесь и теперь, явления на нем не останавливается, но вплетает его в «контекст» опыта. Именно понятие непрестанно тклет эту сеть, создавая тысячи соединений, — и именно на них покоится возможность опыта. Прежде всего оно преодолевает *дискретность* единичных эмпирических данных, объединяя их в *континууме* пространства и времени. Но это удается ему только за счет создания прочных и общезначимых правил соотношения этих данных друг с другом: совместность в пространстве и последовательность во времени подчиняются определенным законам. Соединение отдельных восприятий в понятие и через понятие составляет для нас идею «природы», выражающую не что иное, как существование вещей, определяемое общими законами.

Тем самым предмет удаляется из «трансцендентного» в метафизическом смысле слова; но в то же самое время он утверждается как нечто принципиально несозерцаемое — именно это характерно для критической теории познания. Уже в самом начале трансцендентальной эстетики говорится, что «единственно в чем ощущения могут быть упорядочены и приведены в известную форму, само в свою очередь не может быть

ощущением». По той же причине правила, в соответствии с которыми соединяются друг с другом созерцания, сами не могут быть созерцаемыми. В отличие от постоянных данностей созерцания, то, что мы называем «предметом», оказывается неким «*x*», чисто мысленной точкой единства. «Что же имеют в виду, когда говорят о предмете, который соответствует познанию, стало быть, также и отличается от него? Нетрудно убедиться, что этот предмет должно мыслить только как нечто вообще = *x*, так как вне нашего знания мы ведь не имеем ничего, что мы могли бы противопоставить этому знанию как соответствующее ему»<sup>36</sup>. Такая формулировка идеи предмета понадобилась для установления строгой и точной кор-

256

реляции «понятия» и «предмета». Постигание предмета уже невозможно теперь в том смысле, что мы действительно улавливаем, схватываем или охватываем его мышлением. На место подобных образных описаний основного познавательного отношения приходит чисто идеальная связь *обусловливания*. Понятие относится к объекту, поскольку само оно является необходимой и неизбежной предпосылкой объективации; поскольку оно представляет ту функцию, для которой (и только для которой) могут существовать предметы, а в непрестанных изменениях опыта — постоянные фундаментальные единства.

С появлением такого воззрения теряют свою цену и даже утрачивают смысл картины познания, рассматривающие логическое отношение как замещаемое отношением вещей и посредством него изъясняемое. Познание и предмет уже не противостоят друг другу как пространственные объекты «тут» и «там», «по сю сторону» и «по ту сторону». Такие обозначения, господствовавшие в постановке и формулировке проблемы познания, признаются неадекватными как простые метафоры. Предмет не находится ни «внутри», ни «вовне», ни «по ту сторону», ни «по сю сторону», поскольку отношение с ним не является онтически-реальным, но есть *символическое отношение*. Среди современных психологов и теоретиков познания к столь четкой формулировке данной проблемы вернулся (на пути, сильно отклонившемся от пути Канта) прежде всего Теодор Липпс. Поначалу он тоже представлял отношение «сознания» и «предмета» с помощью языка пространственных образов, в котором они выступали как две отдельные «сферы». Чтобы стать напротив предмета и соотноситься с ним, сознание должно было «выходить из себя», причем этот выход и переход в «трансцендентное» считались особой функцией сознания. К его сущности принадлежало «перепрыгивание собственной тени». Это первоначальное описание Липпс уточнил, признав его чисто метафорический характер. Он подчеркивает теперь, что направленность содержания сознания на нечто предметное и репрезентацию этой предметности нельзя путать с отношением между причиной и следствием. «Обозначение» никогда и нигде не представимо в качестве особого случая воздействия; его не вывести из общей формы действия.

«Отношение между явлением в строгом смысле слова (например, сенсорным содержанием звука) и лежащей за ним реальностью (звуковой волной в физическом смысле) не есть каузальное отношение, но представляет собой отношение совсем иного рода — отношение символа к им символизируемому. Это символическое отношение заключается в далее не поддающемся описанию факте, что в содержании ощущения, именуемом звуком, или через него мною мыслится поначалу тождественный ему предмет, полагаемый мною действительным. Только затем я начинаю переосмыслять этот предмет в соответствии с каузальными законами как звуковые волны. Но и при таком переосмыслении *сохраняется* своеобразное символическое отношение (осмысленный в своем содержании действительный предмет), отношение репрезентации... Это и неудивительно, поскольку в таком переосмыслении звуковые волны встают на то место, которое ранее было занято объективно реальным... содержанием, так как это последнее было ею лишь переосмыслено»<sup>37</sup>.

257

Мы приводим эти суждения Липпса, поскольку в них совершенно ясно намечается та кардинальная точка, вокруг которой в истории философии вращались как проблема понятия, так и проблема предмета. Они часто рассматривались как параллельные друг другу проблемы: «порядок идей» должен был следовать параллельно «порядку вещей» и каждая точка одного ряда соответствовала точке другого. Эти воображаемые параллели все же имеют один общий пункт: они нацелены на фундаментальный феномен «репрезентации». Но в рамках этого общего феномена следует провести более четкие разграничительные линии. Мы уже видели, что еще до приобретения эксплицитной собственно логической формулировки понятие уже работает в области созерцания. Оно соединяет и соотносит основные моменты созерцания, но все возникшие таким образом отношения выступают в виде конкретных единичных образований и служат их определению. Они предстают перед нами не как абстрактные отношения чистого «знания», но как сгущенные *геистальты* созерцаемой действительности. Мы видели, как Гельмгольц в своей теории восприятия подчеркивал содействие понятия именно этому первичному *образованию геистальтов* и даже находил в нем важнейшее из достижений понятия<sup>38</sup>. Однако следует отличать от «понятий созерцания», представляющих собой не что иное, как «живое представление закона» конкретной последовательности образов созерцания, понятия в более узком и строгом смысле с их специфически-логическим характером. Его значение прикрепляется уже не к субстрату созерцания, к неким *datum* или *dabile*, но оно мыслится в структуре отношений, в системе «суждений» и «истин». Этому двойному смыслу понятия соответствует двойственная организация предметного сознания. Первая фаза формирования предмета улавливает объективное бытие как целиком созерцаемое — как бытие, принадлежащее основным моментам созерцания и артикулируемое в порядках пространства и времени. Оно «находится» в этих порядках, оно обладает

некими пространственными очертаниями и фиксированной временной длительностью. Но по мере развития научного познания и создания им собственного методологического инструментария непосредственная связь понятия с созерцанием постепенно ослабевает. Понятие уже не привязано к «действительности» вещей, но поднимается до свободного конструирования «возможного». Никогда и нигде не данное входит в круг рассмотрения и становится нормой и масштабом мышления. Именно эта черта отличает «теорию» в строгом смысле слова от простого созерцания. Чистой теорией она становится только после того, как преодолевает узкие пределы созерцания. Никакая теория, не говоря уж о точной математической теории природных процессов, невозможна без отрыва чистого мышления от материнской почвы созерцания, без перехода к структурам, имеющим принципиально лишённую созерцания природу. Последний и решающий шаг происходит, когда именно эти структуры становятся подлинными носителями «объективного» бытия. Только с их помощью можно высказать бытийную закономерность; для этого ими конституируются нового рода объекты, которые, если сравнить их с объектами первой ступени, обозначаются как объекты более высокого порядка. Как только наука достигает критического видения своих собственных методов, каковые ею не просто применяются, но также ею ос-

258

мысляются, она должна противостоять всем попыткам отождествления *своих* предметов и предметов «непосредственного» восприятия или созерцания. Наука признает их взаимосвязь, но никогда не сводит одни из них к другим. Любое такое сведение есть отрицание важнейшего достижения науки, поскольку постижение мира и мировой связи превращается таким сведением в простое удвоение данного.

Но признание такого *различия* включает в себя логическую *дилемму*. Можно спросить: не противоречит ли тогда задачам науки внутреннее многообразие, обнаруживаемое в предметном сознании? Если предмет вообще мыслим, то не должен ли он мыслиться *однозначно*? Многообразие, движение, переход от одной ступени к другой — все это выпадает тогда на долю сознания, не затрагивая того бытия, на которое оно направлено и которое сознание стремится выразить. *Бытие* тогда оказывается лишь противоположным полюсом движения и должно пониматься как его фиксированная, неизменная и непоколебимая цель. Кажется, в нем уже не провести дифференциаций и градаций, но мы сталкиваемся с простой альтернативой: *ἔστι ἢ οὐκ ἔστι* Парменида. «Мысли» с легкостью помещаются рядом и располагаются по ступеням общности, но в прочно вбитом в пространство царстве «вещей» такая «терпимость» не наблюдается. То, что занимает какое-то место, изгоняет из него другое; здесь мы должны ясно выбирать между притязаниями на «реальность». Такой выбор предполагает, что мы должны чем-то жертвовать. Мы должны выбирать между «имманентными» содержаниями сознания, между действительностью, данной нам непосредственно ощущением, восприятием, созерцанием, — и другой действительностью, выходящей за пределы первой и ведущей к «трансцендентному» бытию, к теории, к научному понятию. Если мы считаем такое бытие подлинным и истинным, то это грозит первому из этих двух миров обратиться в простую фантазмагорию. От «субъективных» качеств (цвета, тона и т.д.) не так уж много остается в «реальном» мире естественнонаучных предметов. Однако если взвесить эту «реальность», то «объекты» теории, все эти атомы и электроны, суть простые абстракции: «материя» естествознания ничем не может оправдаться перед лицом чистого восприятия и в столкновении с ним она разбивается.

Тем не менее подобное «или — или», с которым мы не раз сталкивались в истории познания, включает в себя скрытую догматическую предпосылку. Постулируется именно то, что следовало доказать, а потому мы имеем дело с *petitio principii*. Субстанциалистское видение мира ищет в «бытии» нечто фиксированное, принимаемое за свойство, за предикат, приписываемый одним субъектам и отнимаемый у других. Для «критического» взгляда на познание такая альтернатива уже не имеет значения, поскольку для него бытие вообще не представляет собой «реального предиката». То, что называется «предметом» познания, получает определенное значение только за счет соотнесения с некой формой, с *функцией* познания. Между самими этими функциями наблюдается не только конкурентная борьба, но они находятся в отношении взаимосоответствия и взаимодополнения. Каждая из них не отрицает другую, не говоря уж о ее уничтожении; она принимается и входит в систематическую взаимосвязь, чтобы в ней получить новую форму и новую определенность. Именно

259

такого рода *объединение* дает объяснение и обоснование «предмету» познания. Если последний, словами Канта, есть не что иное, как «нечто, относительно которого понятие выражает необходимость синтеза», то на вопрос о его бытии нельзя дать ответ независимо от вопроса о том, что *означает* необходимость синтеза и каковы его условия. В рамках *такого* воззрения уже нет противоречия в том, что это значение нельзя установить сразу, но оно должно *конституироваться* последовательностью шагов, проходя по ряду различных смысловых *фаз*, до того, как значение достигнет адекватной определенности. В царстве значимости господствует совсем иная иерархия моментов и возможностей значения, чем на уровне простого «бытия». То, что предмет мыслится как *единственный*, не исключает того, что его единство является *функциональным* и строится шаг за шагом. Это единство должно пройти через ряд определений, и оно не исчерпывается ни одним из членов этого ряда, даже последним, завершающим этот ряд; единство есть всеохватывающий *принцип* ряда, согласно которому определяется движение от одного члена к другому.

Поэтому уже объект восприятия не дан непосредственно, но *представлен* восприятием, он может быть им «репрезентирован». Только с точки зрения такого представления можно говорить о единстве «вещи».

Актуальное восприятие как *процесс* в его непрерывном течении не ведает о таком единстве. Любое явленное в нем содержание тут же вытесняется другим, а всякий образовавшийся в нем гештальт погружается обратно в стремнину процесса. Соединение вечно изменчивых, отрывочных и фрагментарных данных восприятия в целое «предмета» возможно лишь потому, что они берутся не как обрывки, но видятся «принадлежащими» друг другу, как различные выражения одного *смыслового* целого. Такое видение в двух направлениях выходит за пределы непосредственно данного. Первый шаг заключается в том, что содержание восприятия рассматривается с точки зрения *непрерывности*; второй шаг — в том, что оно видится с точки зрения *связности*. Даже последовательный сенсуализм фактически признавал это: Юм учил, что «вещь» является не просто пучком единичных перцепций, но вместе с понятием возникают постоянство и связность мысли о тождественном самому себе объекте. Однако в соответствии со своими общими воззрениями он должен был объявлять само это понятие фикцией — обманом способности воображения, которой мы неизбежно подчиняемся согласно универсальным психологическим законам, но которой нам не следует придавать объективно-логическую ценность<sup>39</sup>.

Но тем самым игнорируются достоинство и истинное могущество чистого синтеза, на что указала «Критика чистого разума» — прежде всего в том разделе, где «действительность» объявляется *«постулатом эмпирического мышления»*. Мы имеем дело с постулатом такого рода, когда приказываем текучим и преходящим впечатлениям остановиться, когда мы приписываем им постоянство, выходящее за пределы их непосредственного существования и непосредственной данности. С чисто качественной точки зрения это постоянство не выходит за границы царства восприятия как такового: повторяется и, так сказать, получает некий индекс «действительности» содержание *самого* восприятия. Но мысль не останавливается на таком временном «дополнении» и подобной интег-

260

рации. Мышление не просто продлевает это содержание за его собственные пределы и за пределы отрезка времени, когда оно дано актуально; мышление улавливает также *изменения* и задается вопросом об их законе. Эти изменения происходят не как угодно: они мыслятся как подчиненные определенным *правилам*. Но вместе с этим требованием мысль вынуждена совершить и следующий шаг. Оказывается, что мы не получим точных *правил* изменений, пока определяем элементы, на которые распространяются правила, с помощью тех же определений, что имели место в восприятии. Дефиниция должна расширяться и углубляться: особое качество, так-бытие восприятия, уже не ставит барьеров на пути определения бытия его предмета. Если явления должны поддаваться интерпретации и образовывать для познания интеллигибельное целое, то познание вынуждено осуществлять дальнейшие трансформации с важными для себя последствиями. Оно должно не только устанавливать новые соединения между содержаниями восприятий, но также изменять их свойства, чтобы привести эти соединения к строгому понятийному выражению. За чувственным миром теперь лежит «идеальный» мир значения и чистой теории, поскольку лишь для структур последнего можно сформулировать законы связи, необходимые для прочтения явлений как опыта. Только так мы достигаем познания «предмета» в строгом смысле слова, т. е. содержаний, прочно зафиксированных и входящих в однозначный порядок.

Поэтому для вхождения в область чистого *знания* необходима фундаментальная трансформация содержимого восприятий, «трансцендируемого» в истинном смысле этого слова. Но такую трансценденцию значения не следует смешивать с *онтической* трансценденцией, поскольку они подчиняются совершенно различным принципам. *Смысловой* переход отличается от *бытийного*, и если мы имеем дело со смысловым, то он не может постигаться и объясняться фундаментальными отношениями, направляющими и регулирующими бытийные связи. *Символическое* отношение «интенции», способ соотнесения «явления» с «предметом» и выражения «предмета» в этом отношении, исчезает, как только мы начинаем мыслить его как особый случай *каузального* отношения, когда мы пытаемся подчинить его закону «достаточного основания». Уяснению специфических отличий мешает, — а все возобновляемым попыткам сведения смысловых отношений к каузальным способствует, — двусмысленность, заключенная в самом понятии «знака» и всплывающая при его употреблении. Гуссерль четко наметил фундаментальное различие между истинно символическим, сигнификативным знаком, и простым знаком — «индексом». Не все знаки наделены значением в том же смысле, в каком им наделено слово как носитель значения. В сфере природного существования вещь или событие также могут стать знаками других вещей и событий, когда они связываются каким-нибудь постоянным эмпирическим отношением, в особенности отношением «причины» и «следствия». Так, мы «означаем» огонь — дымом, молнию — громом. Однако, подчеркивает Гуссерль, такие знаки с функцией указания еще не выполняют функцию значения. «Значение не есть бытие знака в качестве индекса»<sup>40</sup>. Опасность стирания и нивелировки этого фундаментального различия возникает всякий раз, когда функция знака понимается не как первичная и *универ-*

261

*сальная* функция, но рассматривается с какой-нибудь *специальной* точки зрения — в особенности, когда она видится исключительно sub specie естественнонаучного образования понятий. Последнее подчиняется власти и нормам каузального мышления, а потому произвольно переводит все проблемы на язык причинности, без чего оно вообще не способно их улавливать.

Процесс такого перевода был отчетливо представлен в теории познания Гельмгольца. Четче всех прочих современных физиков Гельмгольц подчеркивал, что понятия математической физики не должны притязать

на *сходство* с реальными объектами — они могут функционировать только как знаки этих объектов. «Наши ощущения суть следствия, вызванные внешними причинами в наших органах чувств, а то, как проявляется подобное следствие, конечно, зависит от аппарата, испытывающего данное воздействие. Поскольку качество наших ощущений сообщает нам о специфике внешнего воздействия, которым оно вызвано, они могут служить *знаками* таких воздействий, но никак не их *отражениями*. От образа мы ждем сходства с отображаемым предметом, от статуи — сходства с фигурой, от рисунка — сходства с перспективой нашего зрения, а от картины еще и сходства по цвету. Однако знак не нуждается ни в каком сходстве с тем, знаком чего он является. Отношение между ними ограничивается тем, что тот же самый объект при одинаковых обстоятельствах вызывает сходные знаки, тогда как исходные знаки всегда соответствуют исходным воздействиям»<sup>41</sup>.

При таком употреблении понятия знака незаметно сливаются два различных способа его рассмотрения. По одну сторону оказывается знак с его чисто «деиктической» функцией: как нечто указывающее на предмет, его интендирующее и имеющее в виду. Но это же нечто, с другой стороны, превращается в детерминацию со стороны того же самого предмета. «Интенциональный» объект, к которому относится восприятие и который им *представляется*, становится тем самым реальной вещью, скрывающейся где-то «за» восприятием и улавливаемой познанием не прямо, но посредством вывода от следствия к его причине. Из сферы чистого «значения» мы переходим в область опосредованных выводов и заключений, а потому обречены на всю ту ненадежность, что присуща подобным процессам опосредования. При ближайшем рассмотрении мы видим, что каузальная функция в теории восприятия Гельмгольца и в его теоретико-познавательных построениях выполняет две различные и даже противоречащие друг другу функции. Она выступает как «условие постижения природы», поскольку лишь с ее помощью можно объединить многообразие эмпирических наблюдений в строгом упорядоченном единстве, а тем самым получить понятия об эмпирических «предметах». Однако форма каузального мышления принуждает нас избрать совершенно иной путь: вместо того чтобы улавливать чистую *связь* феноменов как таковую, мы должны считать их следствиями воздействия на них им самим неведомого «в-себе», а затем путем вывода двигаться к этому непознаваемому основанию.

В учении Гельмгольца понятие «знака» употребляется в этих двух совершенно различных смыслах. Ощущение служит знаком: поначалу в том смысле, что оно указывает на контекст самого опыта. Как отмечал Кант

262

в «Критике чистого разума», до восприятия и независимо от него мы называем нечто действительной вещью лишь в том случае, если по ходу опыта нам должно встретиться такое восприятие: «Наше знание о существовании вещей простирается настолько, насколько простирается восприятие и его результат, согласно эмпирическому закону. Если мы не начинаем с опыта или не следуем по законам эмпирической связи явлений, то мы напрасно претендуем на то, чтобы угадать или познать существование какой бы то ни было вещи»<sup>42</sup>. Можно сказать, что все обоснование «физиологической оптики» у Гельмгольца опирается на этот кантовский методологический образец. Для Гельмгольца характер «действительности», который мы достоверно можем приписать явлениям, заключается исключительно в демонстрации их связей согласно эмпирическому закону. Но рядом с этим стоит совсем другое воззрение, толкающее Гельмгольца обратно ко всем трудностям «проективной теории». Знак, *обозначающий* для нас нечто предметное, сам оказывается результатом *воздействия* предмета, а задача познания заключается в своего рода переворачивании этого процесса воздействия. Его путь идет от «внешнего» к «внутреннему», а путь знания должен совершить обратное превращение, выводя из данного ощущения ему не-данное и недоступное, находящееся «по ту сторону» ощущения.

Проблематичен здесь уже сам вывод. Причинная зависимость, для которой «ощущения» проистекают от «вещей», еще не делает ощущения знаками вещей. Принимаемое здесь *реальное* отношение само по себе еще не является достаточным основанием для отношения *репрезентации* и его не объясняет. Чтобы указывать на предмет и его представлять, ощущение должно не только *быть* его следствием, но оно должно *знать* себя как результат такого воздействия, хотя возможность такого знания совершенно непостижима, пока мы остаемся в кругу знаков-«индексов» и не переходим к подлинно «сигнификативным» знакам.

Более глубокая и систематическая причина возникающих здесь трудностей заключается в том, что принципиально недоступное созерцанию отношение пытаются объяснить, привлекая аналогии из мира объектов созерцания и господствующих среди них отношений. Своеобразие и специфический смысл чистой категории *значения*, конституирующей «отношение представления к его предмету», не постигается посредством каких бы то ни было бытийных определений, идет ли речь о причинности, сходстве или тождестве вещей, об отношении «целого» и «части»<sup>43</sup>. Нам нужно идти не к свойствам данных вещей, не к образу наличной действительности, но к чистым условиям *полагания* действительности вообще. Поскольку (и настолько) чистое понятие принадлежит к этим условиям, мышление способно с его помощью относиться к объектам и обнаруживать их предметное значение.

Яснее всего это видно, когда понятие в строгом логическом смысле улавливается и определяется посредством *пропозициональной функции*. Формулой такой функции  $F(x)$  можно воспользоваться для того, чтобы по ней показать все те теоретические противоречия, что возникают в понимании проблемы понятия и проблемы предмета; такая формулировка дает этим противоречиям ясное и четкое выражение. С одной

стороны, сенсуалисты полагают, что им удастся постичь как функцию понятия, так

263

и функцию предмета, когда они улавливают значения *переменных*, входящих в эту функцию, и им удастся эти значения скоординировать. Они видят  $F$  так, словно сама она есть  $x$ , либо простая сумма  $x_1+x_2+x_3$  и т.д. С другой стороны, мы имеем воззрение, исходящее из *различия* соединенных в пропозициональной функции моментов: понятию приписывается самостоятельная логическая значимость, а его предмету придается независимая «трансцендентная» реальность, четко отделяющая его от «имманентных» данностей сознания. Но и то, и другое достигается за счет своего рода рассечения функции  $F(x)$ . За отношением  $F$  не просто признается его «достоинство», но оно возводится в «абсолютное» и безусловное бытие. Но это отношение становится осмысленным и содержательным как раз за счет того, что оно выделяет один момент, в отношении к которому изменчивые единичные значения приобретают свою определенность. Функция  $F$  и значения переменных могут принадлежать совершенно различным логическим типам и не сводиться друг к другу, но эта их взаимная несводимость еще не означает того, что они *отделены* друг от друга. Например, единство «вещи» никогда не сводится к одному из своих «явлений», скажем, к частной пространственной перспективе, но оно определяется тотальностью всех возможных перспектив и правилом их соединения. Каждое единичное явление «репрезентирует» вещь, никогда с ней не совпадая. В этом смысле «критический» идеализм также держится того, что отдельное «явление» по необходимости указывает на нечто за своими пределами, что оно есть «явление чего-либо». Но это «нечто» не означает абсолюта, онтически-метафизического бытия. При всей нетождественности представляющего и представляемого, презентированного и репрезентированного, они становятся осмысленными лишь в их взаимоотношении. Функция «значама» для единичного значения именно потому, что это единичное значение «есть», тогда как сами единичные значения «суть» лишь в силу объединяющей их функции. Единичное, дискретное существует только в связи, обладая какой-то всеобщей формой, будь она всеобщностью «понятия» или «предмета»; точно так же всеобщее проявляется только через особенное и удостоверяется только как правило или порядок особенного. Поэтому если мы хотим понять специфическую значимость понятия и характер эмпирической предметности, то мы вынуждены обратиться к функции значения, которая, не будучи каким-либо образом расколотой, все же строится из двух принципиально различных смысловых моментов. Истинное значение никогда не является чем-то простым: в него всегда входят единое и двойственное, причем эта полярность не разделяет и не разрушает значения, но в ней оно находит свое истинное исполнение.

264

### Глава 3. Язык и наука. Знак вещи и порядковый знак

Рассматривая связи между проблемой понятия и проблемой предмета, мы подошли к вопросам об общих принципах логики и теории познания, но может показаться, что тем самым мы свернули с нашего основного пути, потеряли истинную систематическую цель нашего исследования. Ведь ею является не логическая проблема значения и не теоретико-познавательная проблематика как таковая, но они должны соотноситься с третьей проблемой — проблемой знака и обозначения. Чем дальше мы углублялись в структуры понятия и предметного познания, тем дальше, кажется, отодвигалась эта проблема. Как бы далеко ни проводились идеи «номинализма», всякий раз оказывалось невозможным свести проблему значения к проблеме обозначения и растворить ее в ней без остатка. Значение остается логически существенным как истинное *πρότερον τῆ φύσει*. Оно сохраняет характер ядра и центра, тогда как обозначение вытесняется на периферию. Чем яснее разрабатывается в современной логике понятие как чистая структура отношений, тем отчетливее становится выводимое из нее следствие — для идеального *смысла* этой структуры *имя* остается чем-то вторичным и «внешним». «Понятие, — пишет, например, Буркамп, — есть реляционная структура, соотносящая неопределенно различное. Для нашего мышления это понятие становится единством и там, где нужно, обозначается именем. Имя, слово, однако, не больше есть понятие, чем сам я являюсь моим именем. Имя есть нечто внешнее для понятия и не имеет ничего общего с его сущностью... Если я понимаю новое механическое приспособление, то оно есть для меня понятие, даже если я не дал ему имени. Понятие — это функциональная связь, переносимая на неопределенно различное. Имя представляет собой целесообразную добавку. Оно служит прежде всего как значок и средство выражения понятия»<sup>44</sup>. Кажется, что такого рода «аббревиатура» не обладает самостоятельной ценностью и не может притязать на какую бы то ни было «автономию». Ее задача сводится к замещению, и любое познание должно научиться отделять такие репрезентации от самих вещей, чтобы обратиться к чистому «в себе». Познанием в строгом смысле слова оно становится лишь вместе с умением проникать сквозь ту густую сеть, которую сплетает язык и которой окутывают познание слова.

Отношение между языковым и научным образованием понятий демонстрирует здесь ту же диалектику, что мы видели ранее в совсем иной сфере духа — в движении от мифологического к религиозному сознанию. Религиозное сознание также не обходится без мира мифологических образов — от них оно высвобождается и им оно себя противопоставляет. Оно должно пролагать свой путь через этот образный мир и не может победить мифологические формы одним лишь их отрицанием и отбрасыванием; религиозное сознание удерживает их и наполняет новым смыслом<sup>45</sup>. В отношении науки с ее «чистой

логикой» к языку обнаруживается сходная оппозиция. Любая строгая наука требует освобождения мысли из уз языка, чтобы мысль стала от него независимой и зрелой. Но

265

этот акт освобождения не достигается простым отказом от мира языка. Проложенный языком путь не следует бросать, но по нему нужно идти до самого конца, чтобы затем этот путь продлить. Мысль возвышается над сферой языка, но она перенимает тенденцию, изначально имевшуюся в этой сфере и бывшую жизненным мотивом ее развития. Эта тенденция разрабатывается теперь во всей ее силе и чистоте, освобождается от потенциальности и переходит в совершенную актуальность. Но возникшая тем самым новая духовная действительность, включая и наивысшую энергию чисто научного понятия, как и прежде сохраняет тайную связь с языком. Как бы высоко ни возносилось чистое понятие над чувственным миром, как бы далеко оно ни поднималось в царство идеального и интеллигибельного, оно всякий раз должно возвращаться к своему «мирскому» и «земному» органу, каковым является для нее язык. Акт высвобождения от языка сам обусловлен и опосредован языком.

Продвижение от языкового понятия к научному заключается не в негации, не в простом *переворачивании* духовных процессов, на которые опирается формирование языка, но в продлении и идеальном *возвышении* этих процессов. Та же духовная сила, что вела «понятия созерцания» к понятиям языка, перечеканивает теперь последние в форму «научного» понятия. Мы видели, что уже область «естественного миропонимания» управляется функцией репрезентации. Только с ее помощью мир чувств мог сформироваться как мир «созерцания» и «представления». Правда, здесь этот процесс формирования еще целиком заключен в «материю» чувственного. Даже там, где чувственное используется как чистое средство представления, последнее, с точки зрения его материи, состоит из того же вещества, что и чувственный мир. Противоречивость этого отношения всякий раз создает опасность нивелирующей регрессии: стоит нам достичь обособления функции и содержания, как нам грозит его утрата. Пока репрезентация, представление как таковое, еще нуждается в неких образах созерцания как носителях репрезентации, она не может четко и ясно отделиться от этого субстрата. Духовное зрение слишком легко захватывается деталями этого образа, вместо того чтобы принимать его только за начальный или переходный пункт, за посредника значения. Только язык ведет к решительному повороту. Слово языка отличается от чувственного образа созерцания именно тем, что оно уже не отягощено никакой чувственной материей. Если посмотреть на слово с точки зрения его чувственного материала, то он кажется текучим и неопределенным, игрой дуновениями воздуха. Но именно эта эфемерность и текучесть — с точки зрения чистой функции представления — показывает его превосходство над непосредственным чувственным содержанием. Ибо слово уже не располагает самостоятельной «массой», способной оказать сопротивление энергии реляционного мышления. Слово открыто любой форме, которую желает запечатлеть в нем мысль; оно не есть некое в-себе-сущее, не является конкретным и субстанциальным, но получает свой смысл от предикативного суждения и от контекста речи<sup>46</sup>. Только в живой динамике речи слово получает свой истинный облик и *становится* тем, что оно *есть*. Именно здесь язык демонстрирует себя как необходимое и могущественное «орудие» мысли, своего рода маховик, переводящий мысль в круг ее непрерывного движения и продвигающий

266

ее все дальше и дальше. Отдельному чувственному созерцанию в этой свободной подвижности отказано именно в силу его конкретной полноты и статичной определенности. Нет нужды отрицать «мышление без слов», но такое мышление в значительно большей мере приковано к единичному, данному здесь и теперь, чем в случае языкового мышления. Только последнее ясно и определенно достигает уровня понятия, возвышающегося над сферой воспринимаемого и созерцательно представляемого. Чистая функция наименования, говоря на манер Платона, проводит первую четкую границу между царством *λόγος* и царством *πράγματα*<sup>47</sup>. Хотя слово еще не создает понятия, оно никак не является и простой к нему добавкой. Оно образует важнейшее средство *актуализации* понятия, его отрыва от непосредственного восприятия и созерцания. Пусть этот отрыв кажется грехопадением познания, ведущим к изгнанию из рая конкретного и индивидуального; именно вместе с ним начинается уходящая в бесконечность *работа* духа, в которой он возводит и формирует свой собственный мир.

Если мы попытаемся проследить направление этого процесса с *генетической* точки зрения, то обнаруживается полное согласие фактов *психологии развития* с результатами нашего чисто систематического анализа. В индивидуальном развитии еще лучше заметен тот пункт, где расходятся эти два мира и происходит переход от «общих представлений» созерцания к языковым «понятиям». На языке психологии первые описываются как «схематизированные представления», «фактически остающиеся еще "представлениями", т. е. обладающие интуитивной определенностью, но способ их явления уже не столь индивидуализирован и детализирован, как в случае единичных представлений воспоминания. Они представляют собой чувственные абстракции, упрощения, остающиеся, однако, чувственными созерцаниями». Дальнейшее развитие преодолевает эту стадию. «У схемы имеется некое, пусть расплывчатое, сходство с созерцанием, о котором она *напоминает*. Постепенно исчезает потребность представлять имеющееся в виду на него похожим; остатки такой созерцаемости достаточны для того, чтобы *обозначать* отношение к предмету, интенцию — из схемы мы получаем простой *знак*»<sup>48</sup>. Вместе с этим поворотом мы входим в область языка и подлинно понятийного мышления.

К аналогичному результату мы приходим, когда особенности человеческого языка отграничиваются от

других форм «семантики», более или менее явно присутствующих уже в животном царстве. В сообществах животных общение между принадлежащими одному виду животными также происходит с помощью «знаков». Пчела возвращается в улей и совершает перед ним определенные движения, «завлекающий танец», призывающий других пчел отправиться вместе с нею к найденным ею цветам. Каждой из них она дает как бы пробу специфического запаха тех цветов, что были ею обнаружены, а тем самым дает рою «ориентиры», «знаки распознавания», по которым они найдут источники запаха. Если сравнить такого рода знаки и понимание посредством знаков человеческого языка с «репрезентативной функцией», то мы замечаем два важных отличия. Бюлер излагает их следующим образом: «Обратим внимание на знаковую функцию передаваемого здесь запаха цветов. Когда пчелы, в

267

соответствии со своим инстинктом, вылетают на поиск, этот запах может вызвать тот же эффект, какой вызывает запечатленный в нашей памяти знак распознавания. Но при более точном рассмотрении мы видим, что тут отсутствуют два момента, способствующие несравнимой степени свободы и неограниченной способности человеческого языка применяться для обозначения. Прежде всего происходит *дематериализация* знака. Коммуникация между пчелами обеспечивается реально имеющимися в наличии запахами цветов, тогда как знаки в области человеческого наименования возможны и без вещественных образцов... Только в том случае, если получатель такого образца был бы в состоянии передать представителям своего вида имеющееся в памяти впечатление, не обращаясь к таким образцам, только при такой от них независимости... можно было бы сравнивать это с человеческим языком». Вторым моментом является «отделимость». «Имена», используемые в человеческом языке, уже не являются *частями* той вещи, на какую они указывают: они уже не прикрепляются к ней как реальные свойства или «акциденции», но принадлежат самостоятельной, чисто идеальной сфере. Если взять оба эти момента, то переход от материального образца к подлинному знаку и принципиальная *отделимость* знаков от вещей (чьими знаками они служат) составляют особенность человеческого языка и придают ему специфические смысл и ценность<sup>49</sup>.

С этими двумя моментами мы вновь сталкиваемся при следующем шаге вперед — при движении от «словесного знака» к чистому «понятийному знаку», представляющему собой основание теоретической науки. Во втором завершается то, что было начато и намечено первым. Хотя слово ясно отличает себя от единичного содержания созерцания, хотя оно противостоит ему как самостоятельное и наделенное определенным «логическим» характером, оно по-прежнему целиком держится мира созерцания. Даже там, где оно функционирует исключительно как выражение отношения и уже никак не служит указателем данного, замещая деиктическую операцию чисто предикативной, хорошо видна эта привязанность слова к созерцанию. В процессе построения языка мы всякий раз прослеживаем то, как предикативная функция произрастает из деиктической и лишь постепенно от нее отделяется. По крайней мере средства языковой экспрессии для логических детерминаций отношения заимствуются из сферы созерцания, в особенности из пространственных отношений. Даже связка «есть» в чисто предикативном суждении наполнена этим интуитивным содержанием: логическое «бытие» и «так-бытие» не выразить иначе, чем с привлечением того или иного «наличного бытия». Поэтому язык, словно по внутреннему принуждению, всякий раз приходит к стиранию границ между «эссенцией» и «экзистенцией», между понятийной «сущностью» и созерцаемой «действительностью»<sup>50</sup>. Развитие системы суффиксов показало нам то, как ядро формального «значения» суффиксов постепенно выделялось из чувственной «материи» — подобно тому, как смысл формального отношения улавливается не иначе как посредством материальных терминов<sup>51</sup>.

Научное образование понятий и научная терминология делают здесь следующий шаг, освобождая употребление знака от всех ограничивающих его чувственных условий. Процессы «дематериализации» и «отделения»

268

идут дальше: знак освобождается от сферы *вещей*, чтобы стать чистым знаком отношения и *порядка*. Теперь он направлен уже не на отдельное образование, им прямо «представляемое» умственному взору в созерцаемых очертаниях. Целью теперь делается установление всеобщего, определение формы и структуры, которая явлена отдельным примером, но никогда им не исчерпывается. Для постижения этого всеобщего недостаточно уловить частное содержание, предлагаемое непосредственным восприятием или созерцанием, а затем наделить его словесным ярлыком, «именем»; для объединения больших групп явлений недостаточно и классификаций с помощью языковых понятий. Объединение должно следовать какому-то систематическому плану: оно должно методично продвигаться от «простого» к «сложному». Это требование выводит «семантику» науки за пределы сферы «естественного» языка. Наука уже не может заимствовать обозначения из этой области, но она должна сама их создавать с необходимыми для нее полнотой и однозначностью. Изначально заложенная в знаке «активность», придававшая слову его своеобразную духовную форму<sup>52</sup>, впервые предстает во всей своей чистоте и силе: акт духовного формирования обращен не на произвольное и случайное, не на полученную извне материю, но он сам эту материю создает, чтобы затем запечатлеть на ней свои собственные определения.

С одной стороны, здесь ясно проступает *различие* между языковым и научным образованием понятий; с другой стороны, это различие не отменяет *континуума* между ними. Как бы далеко ни уходило научное понятие от языкового, как бы оно над ним ни возвышалось, переход от одного к другому не становится

истинным  $\mu\epsilon\tau\acute{\alpha}\beta\alpha\sigma\nu\varsigma \epsilon\iota\varsigma \acute{\alpha}\lambda\lambda\omicron \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$ . Тот же самый «Логос», что с самого начала действовал при языковом образовании понятий, вместе с прогрессом познания освобождается от ограничивающих его связей и от имплицитной формы переходит в эксплицитную. Это отношение предстанет в ином свете, если мы взглянем на язык не только как на логическое, но и как на эстетическое образование, не только выводя язык из сферы чистой «интуиции», но рассматривая его как перманентно пребывающий в этой сфере. Для философии языка, имеющей своим центром не логический, а эстетический момент, различие между языковым и логическим мышлением оказывается не обычным различием, но настоящей пропастью. Как писал по этому поводу Фосслер, «от языкового мышления к мышлению логическому нет удобного, легкого и незаметного перехода; тут нет вообще никакой прогрессии, нет ступеней роста, но есть лишь обрыв... То, что должно ожить в логическом мышлении, должно умереть и замереть в языковом. Мысль не становится понятием иначе, как покидая личинку языкового предсуществования и отбрасывая ее как мертвый кокон... Эти останки или оболочки уже не представляют собой непосредственно осмысленных языковых форм, но лишь некоторые следы или отпечатки, оставленные Логосом позади, перед его прыжком. По этим бледным и застывшим формулам с их грамматическим схематизмом мы задним числом можем изучать ту работу, которую должна была совершить мысль, чтобы освободиться от языкового мышления»<sup>53</sup>.

При всей уместности этого образа, из него можно было бы сделать совсем иной систематический вывод, чем тот, что предложен здесь Фос-

слером. Пусть при движении от языка к логическому понятию происходит настоящая трансформация — но разве сама эта трансформация не есть эволюция? Пусть в языке Логос предстает лишь в состоянии личинки, но и тогда он уже должен содержать в себе те силы, которые впоследствии помогут ему прорвать эту оболочку. Сам Фосслер, насколько я могу судить, приходит к сходному выводу по ходу своих рассуждений. Как бы резко он ни подчеркивал противоположность языка и науки, он все же указывает и на то, что именно на той стадии, когда они предельно далеки друг от друга, происходит переворот — «спекулятивный или рефлексивный поворот». В этой поворотной точке абстрактное понятие становится диалектическим, а тем самым логическое мышление открывает свою собственную сущность, а одновременно и свое единство с языковым мышлением. Но как могло бы мышление обнаружить это единство, если бы оно — хотя бы латентно — не было уже в нем «заложено»? Сам Фосслер говорит здесь о «возвращении мышления к самому себе, а именно, таким образом, что языковое мышление, не знавшее сомнений и бывшее внешним, пробуждается от сна и критически просветляется логическим понятием. Последнее не разрушает и не отрицает его, но останавливает его во время ночных блужданий и показывает ему путь»<sup>54</sup>.

Основываясь на результатах нашего систематического исследования, нам нет нужды оспаривать формулировку Фосслера. Но в противоположность ему мы должны подчеркнуть, что «поворотный пункт», о котором говорит Фосслер, находится хотя и за пределами языка, но он распознается, готовится и предвидится уже в его пределах. Слово никогда не мыслится как продукт интуиции, но включает в себя акт «рефлексии». Первым признаком рефлексии, как отмечал Гердер, было «одушевленное слово», пробуждение от «парящего сна образов» чувственных переживаний<sup>55</sup>. К сущности самого духа относится то, что его «возвращение к самому себе» происходит не при достижении какой-то одной изолированной вершины в его развитии, но оно определяет *целое* этого развития. Один и тот же процесс начинается с различных по высоте уровней — тот процесс, что ведет как к разделению миров «непосредственного» созерцания и языкового понятия, так и к отделению логико-научных понятий от языковых понятий.

Вместе с языком начинается процесс поиска «отличительных признаков», образования квалифицирующих понятий, хотя лишь с появлением науки этот процесс получает проторенные и систематизированные пути. То, что начинается в языке как бы случайно и приблизительно, в науке обретает методичную направленность на четко установленную цель. Уже языковое понятие, уже первичная функция «наименования» невозможны без постижения «единого во многом» и без фиксированного умственного взора. Многообразие воспринимаемого и созерцаемого содержания входит в определенную «перспективу», и благодаря ей оно видится в единстве. Каждое отдельное языковое понятие устанавливает тем самым некий центр, где, как в фокусе, собираются и проникают друг в друга лучи из разных областей созерцаемого бытия. Но все эти центры существуют еще «для себя», не образуя единого и однородного целого. Пространство языка и мышления выступает здесь скорее как агрегат, чем как система; это пространство состоит из отдельных мест и положений, между кото-

270

рыми еще отсутствуют постоянные связи. По мере развития языка этот недостаток постепенно устраняется. Речевой процесс заключается не только в чеканке все новых и новых «имен» с новыми единичными значениями, но в том, что они вступают во взаимоотношение и определяют друг друга. Каждое предикативное суждение есть начало такого определения. Субъект в нем соотносится с предикатом, и наоборот, а потому они определяют друг друга. Единичное понятие получает новый смысл лишь посредством непрерывной работы детерминации. Бесконечное многообразие таких переплетений в целостности речи придает понятию и содержание, и форму. Именно поэтому форма понятия никогда не мыслится как нечто фиксированное и окончательное. Она всякий раз заново полагается и утверждается речевым потоком с его изгибами и перекатами. Язык протекает не по заранее установленному руслу, но он

вынужден в каждой точке вновь пролагать себе дорогу; будучи живым течением, он производит новые и все более высокие формы. В этом заключается его истинная и первоначальная сила, но в этом же и его недостаток с точки зрения понятия и понятийного мышления. Ибо понятие в строгом смысле слова ставит перед этими текучими водами цель — ему нужны прочность и *однозначность*. Все неопределенное и нечеткое, вполне терпимое для языка в его *становлении*, должно быть преодолено и переплавлено в *бытие*. Хотя понятию также необходимы и желательны символические «знаки», оно избирает не всякий ему подвернувшийся, но выдвигает определенные требования, которым должен отвечать мир окружающих его знаков.

Первое из этих требований есть постулат *тождества*: для «одного и того же» содержания избирается «тот же самый» знак. Существенное для знака «пространство игры» значений (делающее возможным сам язык), то обстоятельство, что слово берется то в одном, то в другом «смысле», теперь сознательно отменяется. Между «знаком» и «значением» устанавливается строго однозначное отношение. В этом фундаментальном постулате содержится и другое требование. Каждое выдвинутое научным мышлением новое понятие должно изначально соотноситься с этим мышлением в целом, с тотальностью *возможных* понятийных образований. Его значение и его существование зависят от его места в этом целом. Любая приписываемая ему «истина» увязывается с постоянной его *проверкой* в совокупности пропозиций мышления. Из этого требования к понятию вырастает требование к понятийному знаку: он должен формироваться в рамках закрытой *системы*. Недостаточно того, что единичное содержание мысли соотносится с любым единичным знаком, но все они должны входить в прочно установленный порядок, где вся совокупность знаков артикулируется согласно правилам. Подобно тому как одно содержание мышления обусловлено другим и имеет в нем свое основание, так и один знак должен обосновываться другим, т. е. должен *выводиться* из него по определенным структурным законам. Конечно, со всей строгостью это требование выполнимо только там, где само понятие удовлетворяет всем требованиям «точности», где возможна ограничивающая и детерминирующая его «дефиниция». Но *тенденция* к такой детерминации имеется и там, где природа самого предмета налагает ограничения на ее полное осуществление. Даже там, где понятие все еще примыкает

271

к конкретному индивидуальному созерцанию и стремится передать и исчерпать собой такое созерцание, оно не направлено на это созерцание в его частности, но стремится включить его в *континуум* его форм и постичь частное созерцание посредством этого континуума. Частное понятие стремится к «сообществу понятий», говоря языком Платона, частный «эйдос» или «генос» стремится к *κοινωνία τῶν γενῶν*. Это стремление не удовлетворяется простым многообразием знаков, подобному многообразию слов в языке; ему необходимо, чтобы сами знаки обладали определенной структурой, чтобы они не только соседствовали друг с другом, но раскрывались один через другие и *обозревались* в согласии с определенным принципом.

Чтобы знак мог справиться с возложенной на него новой задачей, он должен энергичнее и строже высвобождаться из сферы созерцаемого бытия, чем это происходило в языке. Слово языка также поднимается над этой сферой, но оно неизбежно к ней возвращается. Слово развивает свою силу в ее чистой функции «индикации», но оно продолжает непосредственно актуализировать предмет этой функции. Мы видели, как язык делает это, образуя свои деиктические частицы, служащие исходным пунктом некоторых грамматических праформ. Там, где впервые выступают эти частицы — «здесь» и «там», обозначающие пространственную близость или удаленность от говорящего, направление речи от говорящего к слушающему или наоборот, — они по-прежнему сохраняют чувственную окраску. Они теснейшим образом сплавляются с директивным указательным жестом, избирая один предмет из круга непосредственного восприятия. В первых образованиях слов для пространства, при формировании демонстративных местоимений, артиклей и т.п. мы повсюду еще можем распознать это первичное единство языка и жеста. Первоначально все эти слова суть не что иное, как фонетические метафоры, получающие свое значение лишь из целого созерцаемой ситуации, в которой они проговариваются<sup>56</sup>.

Но даже там, где язык уже давно освободился от этой привязанности к чувственному присутствию, где он поднялся до отношений чисто интеллектуальных и «абстрактных» понятий, в нем сохраняется эта наглядность. Он и здесь стремится придать понятиям плоть, уловить их с помощью телесных очертаний. Сенсуалисты часто ссылаются на этот «метафорический» характер всякой речи, чтобы вывести отсюда коренную чувственную определенность и привязанность любого мышления к чувственным данным<sup>57</sup>. Но этот вывод имел бы смысл лишь в том случае, если бы символика, которой пользуется здесь мышление и от которой не может избавиться даже «чистое» мышление, зависела бы только от языка. Развитие языка показывает, скорее, противоположное — то, что мысль не только пользуется знаками, предлагаемыми ему в готовом виде языком, но сама она, обретая свою новую форму, создает соразмерную ей форму для знаков. Чисто «понятийные знаки» отличаются от слов языка именно тем, что они уже не связаны ни с каким интуитивным «побочным смыслом», что они уже не располагают чувственной окраской, индивидуальным «колоритом». Из средств «экспрессии» и созерцательного «представления» они становятся чистыми носителями значения. То, что ими «мнится» или интендируется, находится за пре-

272

делами круга действительного или даже возможного представления. Язык не может окончательно покинуть этот круг или прорвать его: даже там, где он как объективный «Логос» дискурсивно направлен на

совершенно нечувственное, он может обозначать его только с точки зрения *говорящего*. Язык никогда не дает чистого высказывания, но всегда живет в форме сказания, в модусе, выражающем самого говорящего субъекта. Любая живая речь включает в себя эту двойственность — полярность субъекта и объекта. Она указывает не только на некое положение дел, но и на место субъекта в этих обстоятельствах. Внутреннее участие «Я» в содержании сказанного выражается с помощью бесчисленных оттенков, в смене динамического акцента, в темпе и ритме, в превращениях и колебаниях «мелодии фраз». Лишить речь такого одеяния «чувственной тональности» — значит лишить ее пульса и дыхания. Правда, в развитии духа существует стадия, когда от речи требуется именно такая жертва. Дух должен стать чистым постижением мира, в котором расплавляются все частности, проистекающие от особенностей постигающего субъекта. Стоит выдвинуть это требование и осознать его необходимость, как интеллект начинает отходить от Геркулесовых столпов, воздвигнутых языком. Вместе с этим переходом открывается область подлинной и строгой науки. В ее символических знаках и понятиях стирается все то, что обладает одной лишь экспрессивной значимостью. К языку «приходит» уже не отдельный субъект, но сама вещь. С одной стороны, это означает неслыханное обеднение, поскольку язык теряет подвижность, а его «внутренняя форма» застывает в простой *формуле*. С другой стороны, нехватка у этой формулы близкой жизни индивидуальной полноты способствует росту ее универсальности, широты и общезначимости. В этой всеобщности снимаются не только индивидуальные, но и национальные различия. Теряет свое право на существование плюрализм «языков», вытесняемый и замещаемый мыслью о *Characteristica universalis*, выступающей на сцену как *Lingua universalis*.

Только теперь мы оказываемся у колыбели математического и естественнонаучного познания. С точки зрения нашей общей проблемы мы можем сказать, что это познание появляется именно в той точке, где мысль прорывает оболочку языка, и делает это не для того, чтобы остаться вообще лишенной всякого символического одеяния, но чтобы войти в принципиально иную символическую форму. Изменчивое и красочно многозначное слово должно уступить место чистому «знаку» с его определенностью и постоянством значения. «Перед лицом математических и естественнонаучных понятий, — подчеркивает Фосслер, — все языки оказываются чем-то в равной степени внешним; эти понятия могут поселиться в любом языке, поскольку они занимают лишь жилище внешней языковой формы, тогда как внутренняя форма ими истощается и опустошается. Математические понятия круга, треугольника, шара, числа и т.д. либо естественнонаучные понятия силы, вещества, атома и т.д. достигают полной и строгой научности именно за счет искоренения созерцания и фантазии, всякого призрака мифологического и языкового мышления»<sup>58</sup>.

И все же это искоренение не означает какого-либо разрыва в жизни духа, но вместе с ним проявляется единый закон развития этой жизни.

273

Именно процессы «дематериализации» и «отделения», показавшие свою эффективность еще в начале развития языка, подходят теперь к новой ступени, диалектически заостряясь и становясь все более интенсивными. Кажется, что между понятиями науки и языка разверзается пропасть, но при ближайшем рассмотрении эта пропасть схожа с разрывом, уже преодоленным мышлением, дабы оно смогло стать языковым мышлением. Например, если вспомнить о вышеупомянутой «семантике» животных, то ее ограниченность обуславливалась тем обстоятельством, что она оставалась заключенной в пределы одного мгновения и отдельной перцептивной ситуации. Эта привязанность к «здесь» и «теперь» характерна для всех форм «коммуникации» в кругу животной жизни. Когда одна пчела сообщает другим о найденном ею нектаре, то она делает это посредством реального, вещественного «со-общения». Запах того места, где был найден нектар, должен войти в поле восприятия других пчел, которых нужно подготовить к полету; запах должен буквально быть «перенесенным», чтобы стать сигналом и побуждением для роя. Даже если мы постепенно будем добавлять к этой простейшей форме все более сложные, с подключением «контактов более высокого порядка» между животными, эти контакты всегда предполагают чувственно созерцаемое присутствие объекта, что и делает эти знаки «понятными»<sup>59</sup>. Только человеческий язык преодолевает эту привязанность к непосредственно данному в наличной чувственной ситуации; только он способен уходить во временные и пространственные *дали*. И только такое уловление дальнего представляет собой начало всякого понятийного постижения<sup>60</sup>. Но мысль достигает, наконец, того пункта, где уже недостаточно этого стремления к шири пространства и времени; от нее требуется куда более сложный и совершенно иной переход. Она должна выйти за пределы не только «здесь» и «теперь», но и за границы любого пространства и времени, за рамки представленного и вообще представляемого созерцанием. Оторванная от материнского лона созерцания, мысль отрывается теперь и от почвы языка. Но это последнее и высшее ее усилие не имело бы успеха без той школы, какой послужил для нее язык. В этой школе мысль набиралась сил и концентрировала их для того, чтобы затем подняться над языком. Он учил ее обозревать и измерять круг созерцаемого существования, он поднимал ее от чувственно-единичного к целому, к тотальности созерцания. Ныне мысль уже не довольствуется и такой целостностью, но выдвигает требование необходимости и общезначимости. Языка ей уже недостаточно, ибо при всем участии сил «разума» в его строении каждый язык представляет собой особый «субъективный взгляд» на мир, и от связи с этим миром ему никогда не освободиться. Скорее, наоборот — именно это разнообразие, эта дифференциация, способствует его развитию и представляет собой тот воздух, что наполняет собою легкие языка. Напротив,

переходя от слов языка к характеристикам чистой науки — в особенности к символам логики и математики — мы оказываемся как бы в безвоздушном пространстве. Однако одновременно мы видим, что движение духа тем самым не останавливается и не уничтожается, но он воистину открывает для себя принцип и начальный пункт своего движения. «Коляска» слова, в которой он столь долго странствовал, уже не ведет дух даль-

274

ше, но он чувствует себя достаточно сильным, чтобы решиться на полет, несущий его к новым целям.

Пытаясь различить отдельные стадии этого пути, мы должны были начинать с процесса, на первый взгляд целиком укладывавшегося в область формирования языка либо глубоко в ней укорененного. Любое точное формирование понятий имеет своим исходным пунктом царство *чисел*, начинается с определения и обозначения ряда «натуральных чисел». Последовательность числовых знаков является первым примером и прототипом всех «порядковых» знаков. Но если, с одной стороны, чистая форма науки начинается с формы числа, то, с другой стороны, начало самого числа принадлежит к другому слою — более древнему и отличному от строго научного образования понятий. Не существует фазы формирования языка, на которой уже не было бы заметно подхода к формированию чисел, на которой, при всей «примитивности» инструментария, уже не проводилось бы различие между единым и многим, фиксируемым определенными языковыми средствами. Форма числа и счета выступает связующим звеном между языковым и научным мышлением, и на ней мы можем видеть характерное их противостояние. Первоисток счета уводит нас в область, где язык, кажется, еще не пришел к самостоятельному значению, не обрел своей «автономии». Звуки и жесты тут еще не обособляются, но теснейшим образом переплетаются. Смысл акта счета улавливается не иначе как вместе с телесными движениями, со специфическими «знаками счета». Поэтому сфера числа и считаемого простирается не далее круга этих движений. На этой ступени число кажется более «понятием руки», чем «понятием мысли». Мы можем проследить это по форме употребления слов для чисел в языках «дикарей». Оказывается, что в этих языках слабее всего выделяется чисто объективный «смысл представления»: они служат не столько для обозначения «объективного» положения дел, сколько для неких указаний, императивов для совершения каких-то движений. Имя «пять» говорит, например, что руку, по которой ведется счет, следует зажать, а имя «шесть» — что нужно «перепрыгнуть» от одной руки к другой<sup>61</sup>. Кажется, трудно найти большую «привязанность к субъекту»: не только индивидуальное «Я», но даже некое материальное тело должны чувственно восприниматься и приниматься во внимание, чтобы отличать друг от друга отдельные ступени акта счета. Однако более внимательный анализ показывает, что даже примитивнейший счет содержит в себе мотив, указывающий нам совершенно иное и новое направление. Первые слова для счета могли быть сколь угодно чувственными и «вещественными», но они не меняли функций, ими выполняемой. Они теснейшим образом примыкали к словам для вещей — имена для рук, пальцев рук и ног и т.д. использовались тем не менее как имена собственные для чисел. Не рука или палец *сами по себе* «имелись в виду» при проговаривании соответствующего слова для числа, не на них была направлена языковая интенция. Скорее, отдельные имена вещей проговаривались в *определенной последовательности*, и именно она должна была прочно отпечататься в сознании, чтобы эти единичные имена возвращались затем в том же самом *порядке*. Стоит исполниться этому условию, как каждый принадлежащий этой последовательности элемент

275

уже выходит за пределы своего первоначального значения: он был знаком вещи, а теперь становится *знаком позиции*. Когда обитатели Новой Гвинеи при счете сначала называют пальцы левой руки, затем запястье, локоть, плечо, шею, грудь, то они произносят названия отдельных частей тела не для того, чтобы указать на чувственные *предметы*, но для различения отдельных *стадий* самого акта счета. Имя вещи функционирует как «индекс» при счете, оно показывает «ранние» и «поздние» шаги в совокупности всего ряда. Пусть пределы такого различия крайне ограничены, поскольку только первый и второй, иногда — третий и четвертый член ряда получает самостоятельное наименование, тогда как затем следует расплывчатое и неопределенное «много». Но уже в этих крайне узких границах хорошо видно новое применение мысли. Слово языка стало выражением умственной *операции*, пусть и самой простейшей. Мысль по-прежнему примыкает к созерцанию единичных чувственных предметов и боязливо к ним возвращается; но вместе с тем мысль, поначалу неуверенно и неопределенно, улавливает момент «формы» — тот момент, который соотносится не с простым «что» этих предметов, но со способом их упорядочения и способом взаимоотношения предметов.

*Научное* понятие числа возникает вместе с освобождением от этих первоначальных случайных ограничений, вместе с достижением всеобщего. Оно требует *универсальной системы порядковых знаков*, развивающейся от первой своей рядоположенности к общезначимому принципу. Этот прогресс не знает внешних границ: количество «вещей», различаемых в чувственном восприятии или в интуитивном представлении, уже не служит масштабом для формирования порядковых знаков. Скорее, они имеют теперь чисто идеальный характер, обозначая, словами Лейбница, порядок возможного, а не действительного. Рассмотрение языка показало нам, с какими трудностями сталкивается подобный «поворот к идее» и сколь серьезные препятствия возникают на этом пути, что, столкнувшись с ними, мысль часто оказывалась вынуждена возвращаться обратно. Шаг за шагом выявлялись точки перехода и его посредники. Поначалу число не обладает никаким самостоятельным, чисто «абстрактным» смыслом, но проявляется только вместе

со *считаемым*, вместе со всеми его особенностями и частностями. Оно относилось не к любым, безразлично каким, «предметам вообще», но к отдельному классу предметов; поэтому для различных родов предметов использовались разные названия чисел. Лица и вещи, живые и неживые предметы, плоские, длинные или круглые объекты требуют для своего обозначения собственные группы слов для чисел. Однако математическое *понятие* числа именно тем отличается от слов языка для чисел, что оно удаляет все эти увязки и ограничения. Оно преодолевает гетерогенность, навязываемую многообразием *объектов*, чтобы получить *genus* или *eidos* числа<sup>62</sup>. Отдельные числа уже не обладают иным бытием или «индивидуальностью» в смысле конкретной данности, кроме своей позиции. Отделяя таким образом чистую форму *числового отношения* от всего, что может в него войти, мысль идет дальше — к неограниченному применению этой формы. Результатом является, так сказать, качественная и количественная бесконечность числа: количественная, поскольку операция, с помощью которой было получено чис-

276

ло, может вновь и вновь применяться к имеющемуся результату; качественная, поскольку *принцип*, с помощью которого были получены ряд и порядок, независим от особенностей содержания, представленного в виде отношения ряда.

«Давно было сказано, что Бог устроил все согласно весу, мере и числу, — писал Лейбниц в одном из набросков по универсальной характеристике. — Но есть такие вещи, которые нельзя взвесить, т. е. которые не обладают никакой силой и потенцией; есть и такие, которые не имеют частей и поэтому не допускают измерения. А ведь нет ничего такого, что не допускало бы выражения через число. Следовательно, число есть как бы метафизическая фигура, а арифметика является своего рода статикой универсума, посредством которой исследуются потенции вещей»<sup>63</sup>. Эта онтологическая универсальность числа коренится в том, что им достигается всеобщий идеальный масштаб видения. Этот масштаб применим повсюду там, где многообразие содержания, каким бы оно ни было в других отношениях, подчиняется тому условию, что его элементы можно установить, расчленив и упорядочить с определенной точки зрения. В своей натурфилософии Платон обозначил пространство как праформу всякого материального бытия, поскольку оно образует «принцип приятия», *πρότων δεκτικόν*, всего вещественного, ибо все материальные образования являются лишь особыми детерминациями в общей форме пространства. Сходным образом царство чисел является «восприемником» всякого конкретного порядка в понимании и постижении. Вместе с присущей числу универсальной системой знаков мысль впервые получает возможность постигать всякое бытие, к которому она обращается, как целиком и полностью определенное с точки зрения всеобщности и необходимости.

Одной из наиболее характерных черт современной математики является то, что она признает эту логическую универсальность чистого понятия числа и строит на ней систему анализа. Конечно, уже сегодня попытки обоснования понятия числа расходятся во многих частностях. Однако в работах Кантора и Дедекинда, Фреге и Рассела, Пеано и Гильберта четко заметна характерная методологическая направленность такого обоснования. Еще несколько десятилетий тому назад мыслитель уровня Гельмгольца мог стремиться к выведению понятия числа в основном эмпиристским путем, но сегодня мы можем сказать, что эмпиризм в собственном смысле слова утратил в этой области всякую почву. Окончательную ясность принесли классические аргументы Фреге против «арифметики пряников и галек» Милля. «Число» определяется и выводится Фреге таким образом, что оно уже не может обозначать свойство каких-либо «вещей», не говоря уж о чувственно воспринимаемых предметах, но может определяться только как свойство *понятия*. «Когда я говорю: в коляску императора впряжены четыре лошади, — пишет Фреге в "Основаниях арифметики", — то я прилагаю число четыре к понятию "лошадь, впряженная в коляску императора"»<sup>64</sup>. Дедекиннд идет здесь иным путем, но и для него ясно, что понятие числа есть «непосредственная эманация законов чистой мысли»<sup>65</sup>. Все учение Рассела о принципах математики имеет своей целью доказательство того, что для установления смысла понятия числа нам не требуются иные предпосылки, чем чисто «логичес-

277

кие константы». Даже математический «интуиционизм» не находится в оппозиции к этому основному подходу. При всех отличиях от формалистского и логицистского направлений в воззрениях на отношения математики и логики, его «первоначальная интуиция» — в ней он видит источник числа — никак не является созерцанием эмпирических *объектов*. Даже Брауэр в своих попытках обосновать чисто интуиционистскую математику отталкивается не от представления о вещах, но от полагания фундаментального отношения, из которого проистекает понятие порядка, а тем самым и понятие числа. По его определению, «вид *P* называется виртуально упорядоченным, если для пары элементов (*a*, *b*) в рамках *P* определено асимметричное отношение, обозначаемое как отношение порядка. Оно выражается нами как "*a* меньше *b*", или "*a* перед *b*", или "*a* слева от *b*", или "*a* ниже *b*", или "*b* больше *a*", или "*b* после *a*", или "*b* справа от *a*", или "*b* выше *a*", причем это отношение обладает совершенно определенными универсальными и точно обозначенными "порядковыми свойствами"»<sup>66</sup>.

Если сопоставить развитие проблемы числа в рамках чистой математики с развитием воззрений на него в *философии* и в *теории познания*, то мы получим совсем иную картину. Здесь куда яснее видны систематические противоречия. Даже в пределах «критической» философии эти противоречия кажутся

непримиримыми. В системе «Критики чистого разума» учение о числе не принадлежит ни к трансцендентальной эстетике, ни к трансцендентальной логике. Скорее, оно выступает в качестве посредника и связующего звена между ними. Кант определяет число как чистую *схему* величины, как понятие рассудка, «объединяющее последовательное прибавление единицы к единице (однородной). Число, таким образом, есть не что иное, как единство синтеза многообразного содержания однородного созерцания вообще, возникающее благодаря тому, что я произвожу само время в схватывании созерцания»<sup>67</sup>. Разработка этого фундаментального воззрения могла идти в двух различных направлениях в зависимости от того, делается ли ударение на «рассудке» или на «чувственности», на мотиве *синтеза* или на мотиве *созерцания*. В первом случае число оказывалось не только *образованием* чистого мышления, но даже его прототипом или *истоком*. Оно не только возникало из чистых закономерностей мышления, но обозначало его первичный акт, к которому оно в конечном счете восходило. Логический идеализм в связи с этим подчеркивал: «Для мышления нет ничего более первоначального, чем само мышление, т. е. полагание отношения. Все прочее, что могло бы притязать на статус основания числа, неизбежно включает в себя это полагание отношения и может выступать как основание числа лишь потому, что содержит в себе в качестве предпосылки полагание отношения»<sup>68</sup>. Полную противоположность этому взгляду составляет воззрение, развитое Риккертом в его работе «Единое, единство, единица». По его мнению, число не разлагается на одни лишь логические элементы, но оно образует, скорее, образец «алогичного», чью сущность теоретики познания могут яснее всего представить себе именно по числу. Попытки вывести из чисто логических предпосылок сколь угодно простое арифметическое понятие или сколь угодно простую арифметическую истину кажутся ему безнадежными. «Даже суждение, вроде " $1 = 1$ ", уже предпола-

278

гает переживаемое или хотя бы созерцаемое, интуитивное — не охватываемый формой логического единства и в целом алогичный момент»<sup>69</sup>. Этот тезис, кажется, лишает почвы все старания подойти к сущности числа, исходя из предпосылок чистой логики. Но и здесь проблема приобретает совсем иной облик, стоит нам посмотреть на теорию Риккерта не со стороны ее результатов, а со стороны ее методологического и предметного *обоснования*. Ведь мы сразу обнаруживаем, что момент, резко отличающий эту теорию от «логического идеализма» и ему ее противопоставляющий, связан не столько с риккертовским взглядом на число, сколько с его видением «Логоса». Что же касается числа, то Риккерт также ясно и решительно отвергает все попытки «эмпиристского» обоснования числа, любого выведения его смысла и содержания из «вещей» эмпирической действительности. Его независимость от опыта, его «априорность» и «идеальность» остаются неприкосновенными. Когда он, несмотря на это, обозначает число как «алогическое» образование, то на языке Риккерта это означает лишь то, что предмет «числа» — в противоположность логическому предмету, конституируемому «единым» и «иным», «тождеством» и «различием», — представляет собой содержание *sui generis*. Тожество и различие образуют логический минимум, без которого немислима никакая предметность; но этого минимума недостаточно для построения понятия нумерической «единицы», понятий «количества» и числового ряда, как упорядоченной последовательности элементов. «Конечно, математические познания, как и все чисто теоретические познания вообще, являются "логичными", — подчеркивает Риккерт. — Но в них должно быть и нечто особенное, что могло бы добавиться к чистому Логосу и превратить его в специфически математический Логос. Разве ratio математики... совпадает с ratio чистой логики? Не являются ли методы математиков "рациональными" лишь в совершенно особенном смысле?»<sup>70</sup>.

Такая постановка проблемы, безусловно, оправдана, хотя вряд ли можно считать точным и адекватным выражение ее Риккертом, ведь у него число обозначается как «алогическое» только потому, что оно не растворяется в логическом. В результате создается видимость того, что сущность числа не только содержит в себе нечто иное, выходящее за пределы чисто логического тождества и различия, но что это иное является «чуждым мысли» и противоположным логическому. Простое отличие еще никак не включает в себе такой противоположности; видовое отличие не покидает рода и не возвышается над ним, но оно ведет к четкому определению самого рода. Логический идеализм также далек от того, чтобы утверждать простое совпадение числа с «логическим»; скорее, он видит в числе именно детерминацию этого логического<sup>71</sup>. Если брать логическое в смысле Риккерта, когда тождество и различие выступают как единственные в строгом смысле слова «логические» категории, то тогда нет сомнений в том, что этих категорий недостаточно для того, чтобы из них могло проистечь царство числа и царство математического вообще. Аргументацию Риккерта в пользу этого тезиса можно было бы существенно упростить и уточнить, если бы он воспользовался имеющимися подсобными средствами современной логики исчислений, в особенности — исчисления отношений. Ведь *тождество* и *различие* на языке этого исчисле-

279

ния суть отношения *симметрии*, тогда как для построения царства числа, равно как и понятия упорядоченной последовательности вообще, неизбежно требуется отношение *асимметрии*<sup>72</sup>. Если же мы берем понятие «логической формы» во всей его универсальности как выражение «соотносимости вообще», для которого все отдельные роды отношений, — как «транзитивные», так и «интранзитивные», симметричные, равно как и несимметричные и асимметричные, — выступают как частные случаи, то нам трудно оспаривать включение числа в эту универсальную систему. Число и не исчерпывает эту систему, и

не выпадает из нее; скорее, оно образует ее краеугольный камень, данный камень нельзя вынуть из фундамента всего здания, не угрожая его прочности и безопасности.

Именно потому, что число есть схема порядка и ряда, мышление всякий раз возвращается к нему, пытаясь уловить бытие как упорядоченное содержание. В нем мышление находит фундаментальное средство для «ориентировки» — ту идеальную ось, вокруг которой вращается мир. Где бы перед ним ни выступало многообразие «данного» содержания, мышление стремится применить к нему свою собственную идеальную норму. С энтузиазмом первооткрывателей числа в философии и в науке пифагорейцы выразили это основополагающее отношение так, что число у них стало *бытием*. Ведь всякое бытие есть не что иное, как форма *определенности*, «благоустроенности», но они именуются лишь там, где господствует число. Но помимо основной формулы, метафизически отождествляющей бытие и число, уже у пифагорейцев обнаруживается другая формула — методически более точная и осторожная. В ней число обозначается уже не как бытие вообще, но как «истина бытия». Природа истины и природа числа по своей сущности родственны друг другу: одно познается в другом и через другое. Дальнейшее развитие теоретического познания показало, что логическая форма как таковая не ограничивается областью числа и исчислимого. Царство этой формы простирается в пределах той области, где властвует закон необходимой связи. Царство числа отчетливо свидетельствует о строго законообразно построенном многообразии, где на основе положенного принципа происходит однозначный и систематичный прогресс от первого ко второму, от второго к третьему и т.д. Где бы мышление ни сталкивалось со строением подобного понятийного типа, оно всякий раз находит ему аналог в числе.

В своих самых ранних философских работах Лейбниц отталкивается от проекта универсальной *арифметики*, но вскоре он расширяет его до проекта всеобщей *комбинаторики*. Последняя не нуждается в числах как таковых, она распространяется на образования совершенно иного рода, скажем, на точки (пример этого Лейбниц дает в *analysis situs*, представляющем собой чистое исчисление точек). Всегда и повсюду, где имеется изначальное производящее отношение, совершенным образом определяющее целое какой-либо области, мы имеем существенную предпосылку для господства логической формы. Условием этого господства является то, что посредством повторяемого применения базисного отношения каждый элемент многообразия достигается с помощью упорядоченной последовательности шагов мышления и может быть определен с ее помощью. Взятая в этом самом общем смысле форма никогда не сводится

280

к полаганию «одного» и «другого» и к их различению, но она требует определенности одного посредством другого. Там, где эта определенность не только эмпирически «дана», но также «передана» посредством необходимого и значимого для всех элементов закона, мы имеем строго дедуктивный переход от одного члена к другому и синопсис всей целостности членов посредством единого синтетического их обозрения. Не какое-то специфическое содержание, а именно этот специфический способ *видения* любых отдельных моментов или черт определяет предмет как логико-математический предмет.

Современная логика и современная математика шаг за шагом приближались к реализации этого идеала, но еще задолго до своего конкретного осуществления этот идеал был *выдвинут* систематической философией. С удивительной широтой и всеобщностью (и чуть ли не с пророческой ясностью видения) он в общих чертах был выражен уже Декартом<sup>73</sup>. Дневниковая запись 22-х летнего Декарта гласит: «*Larvatae nunc scientiae sunt, quae larvis sublatis pulcherrimae apparerent; catenam scientiarum pervidenti non difficilium videbitur eas animo retinere quam seriem numerorum*»<sup>74</sup>. Науки, которые доселе стояли рядом друг с другом и образовывали агрегат, должны теперь соединиться в «цепь», где каждое звено переходит в другое и скрепляется с ним по строгим правилам. Именно из этого понятия «цепи», заключавшего в себя у Декарта ядро новой формы наукоучения вообще, еще Дедекинду выводил принципиально новое обоснование арифметики. Но у Декарта мысль продвигается в этом направлении дальше, и из достигнутого прочного методического воззрения вырастает другое и более глубокое видение *предмета* точной науки. Арифметика и геометрия, статика и механика, астрономия и музыка, кажется, имеют дело с совершенно различными объектами; но при ближайшем рассмотрении они оказываются лишь моментами, лишь разнообразными следствиями и выражениями одной и той же формы познания. Именно об этой форме идет речь во всеобщем наукоучении, в *Mathesis universalis*. Оно относится не к числу, не к пространственной форме, не к движению как таковым, но распространяется на все то, что определимо согласно «порядку и мере». В этом определении уже у Декарта понятие порядка выступает как более общее, а понятие меры как частный его момент. Любое проводимое нами измерение многообразного в конечном счете имеет своим основанием определенную функцию порядка; однако не все упорядоченное является измеримым без принятия неких специальных предпосылок. Подлинная и решающая характеристика «предмета» математики все более сводится к *одному* фундаментальному понятию порядка. Развитие этой мысли находит свое завершение у Лейбница, который в то же самое время со всей остротой выдвигает следующее требование: порядку мысли должен соответствовать точно определенный порядок *знаков*. Только благодаря последнему мысль достигает поистине систематического видения целого своих идеальных предметов. Каждая отдельная операция мышления должна выражаться с помощью аналогичной операции со знаками и удостоверяться посредством общих правил, утвержденных для соединения знаков.

Вместе с этим постулатом была достигнута точка зрения современного *Mathesis universalis*. При всей «формализации», что необходима про-

281

цессу математического мышления, им никоим образом не утрачивается «отношение к предмету»; однако сами предметы перестают быть конкретными «вещами», но представляют собой чистые формы отношений. Принадлежность некоего многообразия к кругу «математических предметов» определяется не «что» соединяемого, но «как» соединения. Один из современных математиков так выразил это фундаментальное воззрение: «Когда мы имеем некий класс отношений и единственный вопрос, возникающий перед нами, состоит в том, входят или нет некие упорядоченные группы объектов в эти отношения, то мы можем называть полученные результаты исследований "математическими"»<sup>75</sup>.

Тем самым понятие математического выходит за пределы своей первоначальной «классической» области, т. е. сферы «количества» и «величины», претерпевающей существенное расширение. Уже Лейбницем комбинаторика определялась как *Scientia de qualitate in genere*, в которой качество в самом общем смысле приравнивалось форме. Действительно, современная математика заявляет о себе в целом ряде дисциплин, где не может быть и речи о рассмотрении или сравнении экстенсивных «величин». В геометрии наряду с «метрической» геометрией мы обнаруживаем проективную — как самостоятельное и автономное образование она при своем построении никак не нуждается в специальных отношениях величин, в сопоставлении большого и малого. То же самое относится к *analysis situs* и к тем геометрическим характеристикам, что обосновывались Лейбницем, а затем получили разработку в трудах Германа Грассмана. Даже в области *арифметики* определение с помощью понятия величины кажется слишком узким. Теория подстановок не только отодвигает развитые элементарной арифметикой теории числа, но сами последние оказываются строго выводимыми из теории подстановок<sup>76</sup>. Отсюда открывается путь к тому понятию, о котором говорилось, что оно является, вероятно, наиболее характерным понятием математики XIX столетия<sup>77</sup>. Из исследований по подстановкам букв развилось общее понятие группы операций, а тем самым возникла новая дисциплина — *теория групп*. Вместе с ее появлением не только произошло прибавление к прежней системе математики важной новой области, но стало очевидно, что был обнаружен новый всеобъемлющий мотив математического мышления. Знаменитая «Эрлангенская программа» Феликса Клейна показала, как под воздействием этого мотива трансформируется «внутренняя форма» геометрии. Геометрия упорядочивается здесь как специальный случай теории инвариантов. Различные геометрии объединяются друг с другом тем, что в каждой из них рассматриваются некие фундаментальные свойства пространственных фигур, оказывающиеся инвариантными в отношении к определенным преобразованиям; их различает то, что каждая из них принадлежит к той частной группе преобразований, которая характерна для данной геометрии<sup>78</sup>. Чтобы убедиться в том, что теория групп оказала тем самым влияние на общую концепцию геометрии и на развитие других фундаментальных математических дисциплин, достаточно вспомнить о важности теории групп преобразований для теории дифференциальных уравнений. Уже это заставляет нас задуматься об особом положении теории групп и ее значимости для теории познания в целом.

282

Действительно, между понятием числа и понятием группы обнаруживается внутренняя методологическая связь. С точки зрения теории познания понятие группы ставит на более высоком уровне ту же проблему, что возникла вместе с понятием числа. Создание ряда натуральных чисел начиналось с фиксации первого «элемента» и с указания того правила, повторное применение которого производит все последующие элементы. Они объединяются в единое целое за счет того, что каждая комбинация элементов числового ряда вновь определяется как новое «число». Когда мы складываем два числа  $a$  и  $b$  или вычитаем из одного другое, умножаем одно на другое и т.д., то значения  $a + b$ ,  $a - b$ ,  $ab$  не выпадают из основного ряда, но занимают в нем определенные места либо, по крайней мере, могут соотноситься с этими местами по четко установленным правилам. Как бы далеко мы ни заходили со все новыми синтезами значений, сохраняется уверенность в том, что логические рамки нашего движения остаются неприкосновенными. Идея в себе самом единого «царства числа» означает именно то, что комбинация сколь угодно большого количества арифметических операций приведет нас в конечном счете к арифметическим элементам. В теории групп то же самое воззрение поднимается до истинной и строгой всеобщности. В ней снимается дуализм «элемента» и «операции»: сама операция становится элементом. Совокупность операций образует группу, когда два любых последовательно проводимых преобразования ведут к определенному результату, который можно было бы получить и единственной операцией, принадлежащей к этой совокупности. Таким образом, «группа» есть не что иное, как точное выражение для того, что подразумевается под «закрытой» сферой операций или системой операций. Теория групп преобразований — идет ли речь о конечных дискретных группах или непрерывных группах преобразований — с логической точки зрения может обозначаться как новое «измерение» арифметики. Она представляет собой арифметику, имеющую дело уже не с числами, но с «формами», с отношениями и операциями. Мы вновь видим, что более глубокое проникновение в мир форм с его внутренними закономерностями одновременно означает продвижение по направлению к «реальному» и прогресс нашего познания действительности. Слова Лейбница: «*Le revel ne laisse pas de se gouverner par l'ideval et l'abstrait*» и здесь сохраняют свое значение. Кеплер сказал о числе, что оно является «глазом ума», через чье посредство становится зримой действительность; то же самое можно сказать о теории групп, названной «самым блестящим примером чисто интеллектуальной математики»<sup>79</sup>, поскольку только с ее помощью становятся целиком обозримыми определенные физические связи.

Посредством понятия группы Минковскому удалось придать чисто математическую форму специальной теории относительности и тем самым высветить ее с совершенно новой стороны. Применение теории групп и «метрики пространства» привело к важным результатам в новейшей физике, так как полученные последней познания были лишены тем самым своего «случайного» характера и их стало возможным рассматривать с общей систематической точки зрения<sup>80</sup>.

Если на основе этих общетеоретических рассуждений мы попытаемся еще раз определить место числа в общей системе математики, то оказывается, что для этого требуется ясно различать два момента, часто скре-

283  
шивавшиеся и переплетавшиеся в историческом развитии этой проблематики. Уже в учении пифагорейцев мы обнаруживаем своеобразные колебания при выражении общей идеи числа. Наряду с основной их формулой, согласно которой все сущее есть по сущности своей число, имеются другие формулы, гласящие, что всякое бытие «подражает» числу и в силу такого подражания в числе соучаствует. Во фрагментах Филолая говорится не только то, что вещи *суть* числа, но также то, что все познаваемое, каким бы оно ни было, *имеет* свое число<sup>81</sup>. Такое «обладание» числом кажется, на первый взгляд, малопонятным и противоречивым отношением. Ведь оно включает в себя и единое, и иное, и тождество, и различие; бытие и число разделяются, но в то же самое время они соразмерны и неразрывно связаны. Это изначальное напряжение вновь и вновь угрожает диалектическим противоречием. Только современная математика создала средства для того, чтобы, при сохранении этого напряжения, подчинить его мышлению. Математика постигает эту полярность, но она приводит ее к чистой корреляции. С одной стороны, она показывает, что предметная область, с которой имеет дело математика, не сводится к количеству, числу или величине; с другой стороны, сохраняется постоянная соотношенность всех математических предметов с числом и присущей ему основополагающей формой порядка. Путь, уводящий нас от числа, оказывается тем же путем, что нас постоянно к числу возвращает. Чтобы уловить мыслительную структуру современной математики, нам нужно иметь в виду обе эти тенденции. Сколь бы высоко математика ни поднималась над царством числа, методологически она всегда к нему привязана. «Древнее объяснение математики как учения о числе и пространстве, — замечает Герман Вейль, — было найдено слишком узким по ходу развития нашей науки; и все же нет сомнений в том, что даже в таких дисциплинах, как чистая геометрия, analysis situs, теория групп и т.д., рассматриваемые ими предметы изначальны соотношены с натуральными числами»<sup>82</sup>. Поэтому при всем расширении предметной области новейшей математики в ней сохраняется стремление к «арифметизации», даже приобретшее особую остроту. Все великие мыслители, давшие математике XIX столетия ее духовный облик, непрестанно принимали участие в этом прогрессивном развитии. Называвший математику «королевой наук» Гаусс именовал арифметику «королевой математики»<sup>83</sup>. В том же самом смысле Феликс Клейн призывал к всеобъемлющей «арифметизации математики»<sup>84</sup>. В конечном счете с нею связывалась достоверность математического познания. Например, доказательство непротиворечивости геометрии осуществлялось Гильбертом путем однозначного соотношения элементов и суждений геометрии с чисто арифметическим многообразием. Если доказана непротиворечивость последнего, то обеспечивается и «когерентность» геометрической области. Поэтому Гильберт считает числовой порядок последним фундаментом характерного для математики «аксиоматического мышления». Аксиоматический метод в целом заключается в постоянном обосновании отдельных областей знания. Но поистине радикальным можно считать лишь такое обоснование, когда удастся связать аксиомы этой области с аксиоматикой числа. «Все, что вообще может стать предметом научного мышления и созрело для формирования теории, — подводит итог Гиль-

284

берт, — подпадает под аксиоматический метод, а тем самым, опосредованно, соотносится с математикой. Проникая во все более глубокие слои аксиом, мы получаем все более глубокое видение сущности научного мышления и все более осознаем единство нашего знания. Находясь под знаком аксиоматического метода, математика, кажется, призвана играть ведущую роль в науке вообще»<sup>85</sup>.

Специфика современной математики определяется не столько числом как содержанием мысли, сколько числом как типом мышления. Но если «чистая математика» определяется поэтому как наука о числах, а сами числа — как «знаки, производимые нами для упорядочения способностей нашего рассудка»<sup>86</sup>, то тем более настоятельным оказывается решение вопроса об истинности самих этих знаков. Являются ли они просто знаками без всякого объективного значения либо они обладают *fundamentum in re*? Если верно последнее, то где нам искать этот фундамент? Дан ли он нам в готовом виде «созерцанием» либо помимо и независимо от всех данностей созерцания знаки достигаются и удостоверяются самостоятельными актами разума, чистой спонтанности мышления? Вместе с этими вопросами мы оказываемся в центре и в фокусе методологических споров, ведущихся по поводу смысла и содержания основных математических понятий. Мы не станем входить в детали этой борьбы или проследивать ее истоки; мы ставим перед собой только вопрос о ее значении для главной для нас проблемы «символического мышления».

285

## Глава 4. Предмет математики

### 1. Формалистское и интуитивистское обоснование математики

Перед тем как обратиться к острому методологическому противостоянию «формализма» и «интуиционизма», посмотрим на его исторические предпосылки. Это имеет для нас не только историческое, но и систематическое значение. Кажется, многих недоразумений в борьбе противостоящих направлений можно было бы избежать, если бы представители обоих лагерей яснее сознавали, что обсуждаемая ими проблема имеет долгую предысторию в логике и в философии. Уже у Аристотеля мы находим замечание, указывающее на то, что сущность геометрических дефиниций следует искать не в простом прояснении понятий, но в объяснении, включающем в себя теорему существования и доказательство существования. Значение слова «треугольник» предполагается геометром, но он доказывает, что имеется треугольник<sup>87</sup>. Понятие геометрической «конструкции» в античной философской и математической теории также было теснейшим образом связано с проблемой доказательства существования<sup>88</sup>. «Возрождение» математического способа мышления, происходившее в XVI—XVII вв., начинается именно с этого пункта. Спиноза и Гоббс, Чирнгауз и Лейбниц работали в одном и том же направлении: для всех них проблема генетической или, как они ее называли, «каузальной» дефиниции обретала далеко выходящее за пределы математики систематически-философское значение<sup>89</sup>. Методологическая проницательность и мастерство Лейбница позволили ему обобщить все эти попытки и указать их место в целостном строении логики. Борьба между «номинализмом» и «реализмом», проходившая сквозь всю средневековую логику, принимает теперь новую форму: она как бы освобождается от пустых спекуляций и переходит в область конкретной работы точной науки. Гоббс пытался показать, что истинность и всеобщность основных математических понятий представляет собой лишь *словесные* истинности и всеобщности. Они имеют свое основание, по Гоббсу, не в вещи, но в слове; они покоятся на согласии относительно языковых знаков. На это Лейбниц возражает, что сам знак, если он имеет значение, должен быть связан с определенными объективными условиями. Математические символы и характеристики не могут образовываться произвольно и соединяться по одному лишь субъективному хотению, но они подчиняются определенным нормам связности, предписываемым им необходимостью вещей. Эти «вещи», на которые они должны постоянно ориентироваться (и внутреннюю логику которых они должны выражать), не следует мыслить как эмпирические «вещи», но как наличие определенных отношений, подпадающих под чистые идеи. В них находят свое основание и свою внутреннюю меру все математические понятия и знаки. Соединение характеристик должно соответствовать объективным отношениям идей<sup>90</sup>. «Ars characteristica est ars ita formandi atque ordinandi characteres, ut referant cogitationes, seu ut eam

286

inter se habeant relationem, quam cogitationes inter se habeant. Expressio est aggregatum characterum rem quae exprimitur repraesentantium. Lex expressionum haec est: ut ex quarum rerum ideis componitur rei exprimentae idea, ex illarum rerum characteribus componatur rei expressio»<sup>91</sup>. Тем самым однозначно устанавливается связь математической «формулы» и положения вещей. Формула обладает сигнификативной функцией лишь в силу своей направленности на положение вещей; поэтому она должна улавливать все сущностные черты этого положения вещей, четко и точно их выражать.

Построение мира математических знаков, создание и соединение единичных «характеров» с самого начала подпадает у Лейбница под одно ограничивающее условие: требуется достоверно установить «возможность» комбинируемого нами предмета. Не всякая связь элементов мышления и соответствующих им знаков представляет собой возможный объект мышления. Ведь встречаются такие элементы, которые, при попытке синтетического их объединения, не определяют и не детерминируют друг друга в этом синтезе, но вместо этого снимают друг друга. Не каждая фактически проводимая комбинация знаков соответствует «в себе» возможной, логически определенной и обоснованной структуре. Такое «основание» (*fundamentum in re*) должно особым образом полагаться и доказываться для любого понятийного образования. Дефиниция не дана тем самым как готовая и завершенная, обозначающая свой предмет одним лишь указанием отличительного признака или суммы таких признаков. В подобном случае возникает опасность того, что эта сумма состоит из взаимно уничтожающих друг друга компонентов. Эта опасность особенно усиливается, когда мы имеем дело с бесконечным многообразием. Мы всегда можем столкнуться со случаем, когда вполне допустимые и надежные в области конечного способы образования понятий приводят нас к определениям, противоречащим структурному принципу многообразного. Например, мы всегда можем указать «самое большое» число в конечном ряду чисел, но при перенесении на бесконечное множество понятие «наибольшего» включает в себя противоречие. С аналогичной ситуацией мы имеем дело в случае таких понятийных образований, как «наименьшая дробь» или «наименьшая скорость».

Лейбниц не останавливается на отдельных примерах понятий с взаимоисключающими элементами, но он использует их для выведения общего следствия. Любое понятие, с чьей помощью мы хотим обозначить или определить математический объект только за счет наименования привходящего единичного свойства, оказывается ненадежным. Простое указание на характерные признаки еще не гарантирует того, что им нечто соответствует в области содержания мышления. Например, если мы определяем круг как такую кривую на

плоскости, которая, при данной длине линии, включает в себя максимум поверхности, то остается открытым вопрос: «имеется» ли такая кривая (с учетом предпосылок нашей геометрии), а если она имеется, то выполняется ли поставленное условие только кривой такого рода? В первом случае не определяется вообще никакая геометрическая форма; во втором случае она не определяется совершенно и однозначно. От сомнений мы избавимся в этом случае, только указав на способ построения (*modus generandi*) окружности, строго

287

дедуктивно показывая, что этот способ с необходимостью включает в себя заданное вместе с ним искомое свойство. Только тогда дефиниция, ранее имевшая лишь номинальный характер, превращается в настоящую «реальную дефиницию», т. е. такую, при которой предмет строится из конститутивных элементов. Однако, по Лейбницу, в согласованности и внутренней последовательности этого построения мы удостоверяемся только благодаря тому, что каждому совершаемому шагу мышления соответствует аналогичная операция со знаками. Когда каждой простой «идее» отвечает простой знак и установлены некие общие правила соединения знаков, то тем самым мы получаем символический язык с присущими ему законами. Нарушение этих законов, происходящее при образовании «невозможных» предметных понятий, тогда неизбежно обнаруживается в самой знаковой форме, и мы способны различать и распознавать скрытое логическое противоречие по непосредственным чувственно воспринимаемым симптомам. Принадлежащее миру чистых понятий отношение улавливается в образах: мы словно принуждаем мысль выйти из ее внутренней мастерской и прямо явиться перед нами в ее переплетениях и сочетаниях<sup>92</sup>.

Эта теория математической дефиниции и математического предмета устанавливает четко определенное и строгое отношение между «чувственностью» и «разумом». Две эти области ясно различаются: они не смешиваются и нигде друг в друга не переходят. Никакое математическое содержание как таковое не проистекает из чувственности, ибо последняя лишена характерного признака, конститутивного *принципа* математического. Чтобы считаться математическим, это содержание должно улавливаться *отчетливо*, т. е. оно должно строиться из простых базисных элементов познания — точно так же, как любое число можно однозначно представить как произведение простых чисел. Чувственные переживания не поддаются такому полному анализу: мы вынуждены останавливаться на целостностях, которые далее не разлагаются на конститутивные моменты и определяющие их «основания», но улавливаются нами лишь как «смутные». Из этого разделения «отчетливого» и «смутного» познания прямо следует то, что для Лейбница ни один истинно математический объект не может иметь своим основанием чувственность. Это относится не только к числу, но не менее строго утверждается относительно геометрической протяженности. Она также никоим образом не есть данность восприятия, но является идеей чистого рассудка (*une idee de l'entendement pur*)<sup>93</sup>. Но даже после объявления рассудка истоком всей математики Лейбниц убежден в том, что *человеческое* познание укореняется и становится на твердую почву в области «интеллигибельных» математических предметов, когда оно прибегает к помощи чувственных знаков. В основе любого человеческого познания лежат первоначальные интуиции разума, но познание овладевает ими и сохраняет их только за счет того, что они улавливаются в образах, в символах. Интуитивное всегда остается первым «по сущности», *πρότερον τῆ φύσει*; символическое незаменимо как «первое для нас», как *πρότερον πρὸς ἡμᾶς*. Наш конечный рассудок нуждается в образах, и он непременно заблудился бы в лабиринте мысли, если бы не та нить Ариадны, которую дает ему универсальная характеристика. В чисто логическом порядке, в порядке «предметов», ин-

288

туитивное всегда образует истинный фундамент; но мы способны достичь его только посредством чувственности, проходя через промежуточный слой символического<sup>94</sup>.

Это простое и ясное отношение между математическим «разумом» и «чувственностью» усложняется вместе с переходом от Лейбница к Канту. В одном пункте кантовское учение о математике, впрочем, является прямым продолжением лейбнического: Кант также делает *конструируемость* основных математических понятий необходимым условием их истинности и значимости. Этот взгляд становится у Канта центральным для учения о математическом методе еще в работах докритического периода. Ни одно математическое понятие не получить с помощью простой «абстракции» от данного; оно всегда включает в себя свободный акт соединения, акт «синтеза». Доказательство «возможности» такого синтеза является и необходимым, и достаточным условием истинности математического предмета. «Конус может вообще обозначать что угодно, но в математике он возникает из произвольного представления о прямоугольном треугольнике, вращающемся вокруг одной из своих сторон. Определение здесь, как и во всех других случаях, возникает явно посредством *синтеза*»<sup>95</sup>. В конечном счете всякая математическая демонстрация опирается на конструкцию. Философское познание есть разумное познание в понятиях; математическое познание заключается в конструировании понятий. Однако, полагая момент конструирования важнейшим признаком математического образования понятий, Кант осуществляет иное, чем Лейбниц, расчленение того познания, которое обосновывается этим конструированием. Разделительная линия проходит в другой части системы в целом. Для Лейбница речь шла о том, что чисто разумное познание четко отличается от чувственного познания по своему *оправданию*, хотя оба они тесно связаны друг с другом с помощью «универсальной характеристики» в их *применении*. Математическое и логическое мышление находятся по

одну сторону: они принадлежат миру чистого рассудка, *intellectus ipse*. Они вместе противостоят миру восприятия, простых «истин факта», но это отличие нигде не становится противоречием, истинным конфликтом между ними. Основной метафизический принцип философии Лейбница есть принцип «предустановленной гармонии», распространяющийся также на отношение разума и опыта. Истину чистого разума не получить из опыта, из рассмотрения единичных чувственных примеров, но каждая истина такого рода без всяких ограничений значима *для* опыта. Между логикой и математикой, с одной стороны, и эмпирико-физическим познанием — с другой, никогда не возникает раскол — в системе Лейбница нет места проблеме *применимости* математики.

Но именно эта проблема заостряется Кантом, и именно она придает окончательную форму его «критическому» учению. Он отбрасывает догматическую трактовку «предустановленной гармонии» и ставит вопрос об условиях возможности согласованности априорных понятий и эмпирических фактов. Ответ на этот вопрос гласит, что и *эмпирический* предмет, будучи предметом, не просто дан, но включает в себя момент математической конструкции. Эмпирическая предметность реализуется только на основании эмпирического *порядка*, а он возможен лишь благодаря чистому чувственному созерцанию пространства и времени. Это понятие

289

чистого созерцания отходит как от «сенсуализации» познания Локком, так и от его «интеллектуализации» Лейбницем. Математическое не обладает теперь особым логическим достоинством; его значение, его *quid juris*, полностью выявляется его участием в построении эмпирического познания. Без этой постоянной связи, без учета такого участия учение о «чистом пространстве» и «чистом времени» есть лишь «увлеченность призраками». Кант заходит столь далеко, что заявляет: «Все математические понятия сами по себе не знания, если только не предполагать, что существуют вещи, которые могут представляться нам только сообразно с формой этого чистого чувственного созерцания»<sup>96</sup>. Истинность математических идей оказывается теснейшим образом связанной с их эмпирическим исполнением. Методика конструктивного построения тем самым отвоевывает себе новую область: она в известной степени входит в царство опытного познания. Однако это имеет одновременно и то следствие, что, в сравнении с теорией познания Лейбница, существенно увеличивается дистанция между логическим и математическим познанием. Не соотносясь с чистыми формами созерцания, пространством и временем, мышление становится совокупностью аналитических суждений, хотя и не содержащих в себе противоречий, но не имеющих права притязать на какую бы то ни было плодотворную роль в познании в целом.

Это показывает, что требование «конструируемости» обладает в кантовской системе двояким значением. С одной стороны, им утверждается тот же самый принцип, который мы уже обнаруживали работающим в лейбницевском учении о «генетической дефиниции»: все «данное» должно быть понято и выведено из «порождающего правила». С другой стороны, «дать дефиницию» понятия для Канта означает: непосредственно представить это понятие в созерцании, т. е. уловить его в пространственной или временной схеме. «Смысл» математических понятий связывается теперь с этой формой схематизации. Поэтому «чистая чувственность» занимает в целостном строении математики совсем иное место, чем у Лейбница. Из простого средства представления, каковым чувственность была у Лейбница, она превращается в самостоятельное *основание* познания: созерцание обретает фундирующую и легитимирующую ценность. Для Лейбница относимая к объективной связи идей область интуитивного познания отделялась от области символического познания, где мы имели дело не с самими идеями, но с представляющими их знаками. Интуиция для него не образует противостоящую логическому инстанции, но она включает в себя логическое и математическое как свои особые формы. Напротив, для Канта граница проходит не между интуитивным и символическим мышлением, но между «дискурсивным» понятием и «чистым созерцанием», причем содержание математического находит свое основание только в последнем.

Если посмотреть на это методологическое расхождение с точки зрения *современной* математики, то следует сказать, что она пошла здесь по пути, проложенному Лейбницем, а не Кантом. Этому поспособствовало в первую очередь открытие неевклидовой геометрии. Благодаря полученным таким образом новым проблемам математика все более делалась «гипотетико-дедуктивной системой», истинность которой заключалась исключительно в ее внутренней логической согласованности и последова-

290

тельности, а основанием ее не могли быть какие бы то ни было материальные суждения созерцания. Математика прибегает к созерцанию не с целью положительного доказательства или обоснования, но пользуется им лишь для конкретной *репрезентации* общих систем отношений, созданных чистым мышлением. Она показывает, что таких репрезентаций имеется бесконечно много, что определенная система «аксиом» реализуется не в какой-то единичной области данных созерцания, но может реализовываться самым различным образом. Ею не оспаривается разнообразие репрезентаций, но это разнообразие перестало быть *математически* значимым фактом. С математической точки зрения, все многообразие областей созерцания означает лишь *один* объект и *одну* форму: все они «изоморфны» друг другу, поскольку для всех них равно значимо отношение  $R^1$ ,  $R^2$  и т. д., причем, согласно новому воззрению, ставшему общепринятым в XIX-XX вв., именно значимость чистых отношений конституирует математическую форму как таковую<sup>97</sup>. Уже один из основоположников современной «символической логики», Джордж Буль, определял понятие «формальной науки» именно в том смысле, который получил

полное подтверждение в развитии «абстрактной» математики. Он отмечал, что значимость процесса анализа зависит не от интерпретации используемых символов, а от законов их соединения.

Тем удивительнее, на первый взгляд, могло показаться, что все трудности, заключающиеся в понятии и в проблеме «созерцания», заявили о себе в последние десятилетия в самой математике и обрели в ней все возрастающий объем. Борьба в ней сегодня приняла форму кризиса, а отношение математики и логики вновь стало неоднозначным и спорным. По одну сторону стоят те, кто не только обосновывает чистую математику логикой, но желает целиком свести первую ко второй и принципиально оспаривает всякую возможность их разграничения<sup>98</sup>. По другую сторону стоят те, кто энергично подчеркивает собственные права и смысл математического: не только «предмет» математики становится у них независимым от логики, но они решаются напасть даже на фундаментальные принципы «классической» логики, вроде «закона исключенного третьего». С этой точки зрения логика никак не является фундаментом *всякого* мышления, поскольку имеются совершенно автономные и не выводимые из логики акты мышления. Логика не закладывает подлинные основания истинности, но она получает все то, что обладает значением и истиной от другой инстанции — от достоверности изначальной математической интуиции.

Для Брауэра, представляющего это воззрение в самой резкой форме, в начале всякого мышления лежит числовое мышление: элементарные правила логики были абстрагированы из теории числа, из арифметики. Поначалу как математика, так и логика имели дело с конечными множествами. Они выдвигали правила для таких множеств и допускали только те процессы, которые можно было привести к определенному «завершению», к окончательному решению. Но стоило преодолеть эти ограничения и продвинуться к концепциям, включающим в себя понятие бесконечного, как мы столкнулись с совершенно новой проблемой, к которой не применимы имеющиеся инструменты. По мнению Брауэра, современный анализ безуспешно пытался совладать с этой проблемой: чем даль-

291

ше он шел, тем больше запутывался в парадоксах и противоречиях. Спасением от этих противоречий будет не выработка новых *инструментов*, но критическое ограничение возможных *объектов* мышления. Теория множеств приобретет непротиворечивую форму только после того, как она оставит попытки искусственного выхода мышления за его собственные границы, но сознательно ограничит себя конечными процессами". Современная математика сталкивается здесь с подлинной методологической дилеммой. Каким бы ни было ее решение, от чего-то математике придется отказываться. Если она желает сохранить за собой прежнюю славу «очевидности», то это, кажется, может быть достигнуто только за счет возврата к первоистоку этой очевидности, к фундаментальной интуиции целого числа. Но в то же самое время этот возврат возможен лишь за счет значительных интеллектуальных жертв: математике грозит утрата обширных и плодоносных областей, которые шаг за шагом отвоёвывались классическим анализом. В рамках самой математики окончательного завершения этой борьбы пока не видно<sup>100</sup>. Каким бы оно ни было, с точки зрения чистой теории познания, уже сам *факт* этой борьбы делает явной важную и плодотворную проблему; демонстрируемое подвижное равновесие отчетливо показывает теоретику познания природу различных интеллектуальных сил, участвовавших в построении современной математики и становлении ее нынешней формы.

## 2. Построение теории множеств и «кризис оснований» математики

«Парадоксы теории множеств», давшие решающий толчок к ревизии основных принципов современного анализа, выступают в математической мысли в различных формах, но с чисто методологической точки зрения они сводятся к одной понятийной формуле. Каждый из этих парадоксов включает в себя вопрос, допустимо ли (и если да, то насколько) ограничение круга предметов посредством одного понятийного «признака», так, что мыслимая совокупность этих предметов представляет собой однозначно определенный и значимый математический «объект». На начальном этапе разработки теории множеств математическое мышление полностью доверяло следующему способу образования объектов: множество считалось ясно определенным предметом, если был дан критерий, на основании которого по поводу любой вещи решалось, принадлежит ли она данному множеству как элемент. Этого требования казалось достаточно для «дефиниции» множества и обеспечения его «существования» как легитимного математического предмета. Что касается принадлежности элементов множеству, было достаточно решить этот вопрос в принципе, не вдаваясь в каждый отдельный случай. Например, множество «трансцендентных чисел» «существовало» в указанном выше смысле, даже если имеющиеся на сегодня математические знания не дают возможности утверждать, принадлежит ли к нему число  $\pi$ <sup>101</sup>. Согласно этому взгляду множество фактически «дано», если посредством какой-либо дефиниции из круга мыслимого вычленяется некая область и все ее элементы мыслятся как объединенные в *одну* совокупность. Способ такого объединения не ограничивается здесь никакими условиями. Равенство по отноше-

292

нию к определяемому свойству является *единственной* связью, требуемой от членов множества. Если она имеется в наличии, то не требуется никаких других «внутренних связей», соединяющих эти члены друг с другом. Множество с самого начала характеризуется формой «агрегата», а не специфической «системы», а это означает, что в ней может объединяться в понятии все что угодно, независимо от любого качественного

смыслового «родства».

Если учесть этот исходный пункт теории множеств, то нет ничего удивительного в том, что ее применение должно было, в конце концов, столкнуться с границами, которые можно назвать границами «специфического смысла». Стоит нам вообще признать, что в царстве мыслимого действуют какие бы то ни было *специфические* смысловые законы, как раньше или позже перед произвольным соединением «всего со всем» должны возникнуть границы. Тогда о себе заявляют некие фундаментальные законы связи, согласно которым одни единства признаются допустимыми и предметно значимыми, тогда как значимость других оспаривается. Образования последнего рода и были обнаружены математикой XIX в. как антиномии теории множеств. Поначалу не было единства мнений относительно разрешимости этих антиномий и пути их решения; одно было ясно — прежнее «свободное» определение множеств следовало оставить. Признаваемое теперь неизбежное ограничение сначала понималось в чисто «формальном» смысле в духе «аксиоматического мышления». Произвол в дефиниции множеств, равно как в высказываниях по поводу их элементов, ограничивался установлением определенных аксиом, что позволяло избегать противоречий в рамках теории множеств. В то же самое время, наложение таких ограничений оставляло в неприкосновенности объем и применимость этой теории<sup>102</sup>.

Логических предосторожностей такого рода казалось вполне достаточно для технических потребностей математики. Исследования Цермело об основаниях теории множеств и теория типов Рассела держались этого пути. Например, теория типов воспрещала допуск в легитимную математику определенного метода образования множеств — так называемого «непредикативного» метода, для которого понятие, принадлежащее к некоей совокупности как ее член, так определено, что совокупность в целом подпадает под это определение<sup>103</sup>. Было установлено, что ни одна совокупность не должна включать в себя члены, определяемые лишь с помощью этой совокупности. Но даже если с установлением таких запретов удавалось избегать появления противоречий, сам этот метод вызывал принципиальный вопрос. Аксиоматика давала чисто содержательные запреты, но она ничего не говорила о своем собственном методологическом «основании». Значение какой-либо аксиомы — например, пропозиции, введенной Расселом как «аксиома нередуцируемости», — доказывается ее благотворными последствиями (исключением «парадоксальных» множеств), но оно не постигается в своей внутренней *необходимости*. Мы знаем о ее фактической применимости, но не знаем, почему она применима. Аксиоматика способствует тому, что мы избегаем *симптомов* заболевания, но остается сомнение в том, что мы тем самым правильно поставили диагноз и вылечили ту болезнь, которая проявилась в этих симптомах. До тех пор, пока у нас нет такого рода уверенности, нам грозит

293

прорыв этих симптомов в другом месте. Эту ситуацию метко охарактеризовал Френкель: «Ограда аксиоматики, говоря словами Пуанкаре, охраняет находящееся под защитой закона мирное стадо овец безупречной теории множеств от нападков парадоксов в волчьей шкуре. Прочность ограды не вызывает сомнений. Но кто может гарантировать, что в огороженных пределах по недосмотру не осталось нескольких волков, готовых в один прекрасный день наброситься на овечье стадо и опустошить это царство, как они это проделали в начале нашего века? Иначе говоря, как нам застраховаться от того, что сами аксиомы в скрытом виде не содержат в себе семена еще неизвестных нам противоречий, способных взойти при взаимодействии выводов из этих аксиом?»<sup>104</sup> Чтобы достичь не временной, но постоянной страховки, современная математика должна была вернуться к центральному пункту этой полемики, к проблеме математической дефиниции и математического «существования». Вновь вступает в свои права различие *номинальной* и *реальной* дефиниций, четко и ясно зафиксированное еще Лейбницем<sup>105</sup>. Не всякое соединение словесно выразимых признаков достаточно для определения математического предмета и обеспечения его «возможности». Скорее, установление этой возможности в каждом случае требует замены слов смыслом и принятия решения по критериям этого смысла<sup>106</sup>. Мы не можем оперировать множествами — прежде всего бесконечными — без ответа на вопрос о том, как подобные множества вообще могут быть «даны» мышлению. «Парадоксальные» множества с особой отчетливостью показывают, что эта «данность» никогда не является неким коллективным актом, что она не происходит из «сбора» каких угодно элементов, определяемых лишь наличием у них какого-то общего «свойства». Требование объединения всего того, что обладает этим свойством, представляет собой лишь постулат, чья *выполнимость* еще совсем не гарантирована. Не коллективное, но «конститутивное» единство *закона* определяет построение множества; именно оно способно развеять сомнения относительно его выполнимости, поскольку закон охватывает не только бесконечность возможных случаев его применения, но сами они проистекают из закона.

Однако вместе с таким воззрением современная математика возвращается к тому пункту, откуда начинал свой путь Лейбниц как методолог математического мышления. Она заново переосмысливает связь между подлинной «реальной дефиницией» и «генетической дефиницией». В этом смысле Вейль также замечал, что для достижения поистине надежного фундамента анализа мы должны исходить из метода «итерации». *Теория чисел* вновь становится ядром математики, а тем самым категория «натурального числа» вместе с ее изначальными отношениями, через чье посредство выражается отношение «непосредственного следования» в порядке чисел, определяет «абсолютную область оперирования» математики. Из процесса итерации, из возможной профессии в бесконечность числового ряда, выводятся фундаментальные положения

относительно натуральных чисел, на которых логически базируется вся чистая математика<sup>107</sup>.

С точки зрения *теории познания* в этом основоположении существенно то обстоятельство, что здесь в полном объеме признается *примат понятия функции над понятием вещи*. Когда математика возвращается к  
294

«первоначальной интуиции» числа, то эта интуиция означает никак не созерцание конкретных вещей, но созерцание чистого *процесса*. Исходным пунктом выступает некая область *операций*, и только они ведут нас затем к индивидам, обозначаемым нами как «числа». «Наличие» этих индивидов доказывается не иначе как обнаружением принципа, *полагающего* их в бесконечности по заранее определенным правилам. Только такое их полагание позволяет целиком овладеть этими индивидами, ибо знание «закона» в строгом смысле слова предшествует знанию тех, кто «следует закону». Только из сферы числовых операций разворачивается сфера счетных и сосчитанных вещей. Современный «интуиционизм» может целиком развить свою критику оснований математики, лишь будучи пронизанным *идеалистической* мыслью и считая себя ее выражением. Сам идеализм должен пониматься как строго «объективный» идеализм: предметная область математики должна базироваться не на психологических *актах счета*, но на чистой *идее числа*.

Если я не ошибаюсь, именно ударение на этом моменте дает преимущества формулировке «интуиционизма», предложенной Вейлем, над версией «интуиционизма» Брауэра. В основоположениях анализа Брауэр также исходит из процесса итерации. По его мнению, анализ начинается с полагания многообразия, полностью определимого единственным упорядочивающим отношением<sup>108</sup>. Тогда принцип интуиционистской математики заключается в том, что все предметные области, на которые он распространяется, опосредованно соотносятся с этой первоначальной и базисной схемой и формулируются по ее образцу. Из этого следует, что повсюду, где математика говорит о «существовании», ценность представляют не теоремы существования, но проводимая в доказательстве конструкция. Брауэр говорит в этом смысле, что вся математика «значительно больше является действием, чем теорией». Но тогда следует пояснить, как понимается действие в границах математики. Математическое «действие» является чисто интеллектуальным действием, не протекающим во времени, но представляющим собой основание, на коем покоится само время, делающим возможной «рядоположенность». Базисная операция, выступающая как фундамент царства чисел, не распадается на агрегат отдельных действий, находящихся в отношении эмпирического «следования», когда целое строится их последовательностью. Целое здесь строго предшествует частям: в том смысле, что принцип операций — производящий их закон — находится в начале, а все отдельные акты полагания получают от него свой смысл. Этот принцип не создается движением от одного члена ряда к другому, но им только эксплицируется: такое движение является своего рода истолкованием его значения. Математическое «действие» поэтому есть универсальное действие, охватывающее одним-единственным основоположением бесконечность возможных частных актов и делающее их обозримыми. Исходное упорядочивающее отношение скрывает в себе всю область возможных предметов, причем для обретения и утверждения этой области не требуется указывать на единичные предметы в их *индивидуальности* и в этом смысле их «конструировать».

В предложенной Брауэром версии «интуиционизма» нет четкого разграничения этих двух моментов. Кажется, для каждого математического высказывания в форме «имеется» он требует *единичного акта обоснова-*  
295

ния этой «данности», но тем самым возникает угроза стирания границ между чисто *идеальной* и *эмпирической* данностями. Для проведения этих границ можно было бы вернуться к различению, проводившемуся Лейбницем в другом проблемном контексте. В своей критике ньютоновских понятий абсолютного пространства и абсолютного времени он исходит из того, что эти понятия лишены объективного физического значения, поскольку они никогда не даны в действительном наблюдении. Понятие, не узаконенное конкретным опытом, остается пустым — оно не соотносится ни с одним однозначно определенным физическим «предметом». Например, когда мы говорим об изменении, испытываемом универсумом по отношению к его «абсолютному движению», то любая предпосылка подобного изменения не имеет физического смысла до тех пор, пока у нас нет средств для констатации его бытия или небытия. Границы наблюдения поэтому являются в то же самое время границами того, что мы можем назвать физической реальностью. На возражение, утверждающее, что в мире могут происходить процессы, не фиксируемые средствами нашего эмпирического исследования, Лейбниц отвечает методическим заострением своего первоначального тезиса. Элементы, из которых строится для нас природная действительность, реальность физического мира предметов, не нуждается в том, чтобы улавливаться путем *непосредственного* восприятия, но все же она должна хотя бы *опосредованно* удостоверяться какими-то данными опыта. Решающую роль здесь играет не актуальное, а потенциальное наблюдение — не *observation*, но *observabilite*<sup>109</sup>. В том же самом смысле можно было бы сказать, что значимость математического предмета зависит не от действительной, но от возможной конструкции, от «конструируемости». Актуальная конструкция и не потребует, если на основании всеобщего закона и априорной структуры определенной области мышления удостоверятся в *возможности* конструирования. Это фундаментальное различие ясно обозначается на языке теории множеств — достаточно вспомнить о всех тех значениях, которые принимало понятие «определимого множества» по ходу развития этой теории. На начальном этапе развития данное понятие понималось столь широко, что множество казалось вполне

определенным, если о любом объекте мышления мы достоверно устанавливали, входит он в элементы множества или нет. Парадоксы теории множеств заставили отказаться от такого неограниченного применения понятия множества: требование *элементарной определенности* было заменено требованием *определимости по объему*. Не всякое определимое приданным ему свойством или законом содержание конституирует как таковой значимый математический предмет; мы должны требовать от этого содержания еще и *идеальной закрытости*, чтобы за исключением замкнутого круга вещей, ограничиваемых неким принципом конструкции, в множество не вошли какие-нибудь другие элементы. Следующий шаг был сделан Брауэром, допускавшим определяемые решением целостности, для которых вопрос о вхождении в них элементов с предзаданным свойством решался одним лишь чисто конечным процессом решения<sup>110</sup>. Искомое понятие «конструируемости» отвечает тогда требованию «определимости по объему», но не обязательно требованию «определимости по решению»: последнее предполагает актуально осуществленную и доведенную до конца конструкцию,

296

тогда как первое удовлетворяется идеальной возможностью конструкции. Вейль так уточняет отличие своего подхода от взглядов Брауэра: «Примем, что *A*... есть осмысленный атрибут в области натуральных чисел, и если  $\eta$  является одним из таких чисел, то можно установить, принадлежит *A* к  $\eta$  или нет. По Брауэру вопрос: "Имеется ли число со свойством *L*?" ставится так же, как вопрос о последовательности чисел; хотя понятие натурального числа, в противоположность понятию последовательности ... является определимым по объему... Брауэр обосновывает свой взгляд тем, что у нас нет оснований считать, что по любому подобному экзистенциальному вопросу можно вынести *решение*... Я сознательно противопоставляю этому взгляду свою собственную попытку обоснования анализа, для которой важно не то, что с помощью неких подсобных средств, вроде выводов формальной логики, мы можем решить вопрос, но сама суть дела: является или нет ряд натуральных чисел и соответствующее ему экзистенциальное понятие фундаментом математики, так что мы всегда можем установить осмысленный атрибут *A* в области чисел, независимо от существования или несуществования чисел типа *A*?»<sup>111</sup>

Возможность и правомерность таких «в себе» значимых высказываний мы не можем отрицать, не растворяя в то же самое время объективную «идею» числа в субъективных актах счета, не сводя сам принцип идеализма к психологизму. Верно, что сам Вейль, кажется, слишком далеко заходит в недооценке общего и «абстрактного», когда общие по форме высказывания, вроде «имеется», он считает не суждениями в подлинном смысле слова, но в лучшем случае «абстрактами суждений». Суждение: «2 есть четное число» является для него настоящим суждением, выражающим реальное положение вещей, тогда как суждение: «Имеется четное число» есть лишь полученный от первого суждения абстракт. Его Вейль сравнивает с листком бумаги, на котором говорится о существовании сокровищ, но не указывается, где именно они находятся. Такой листок не обладает подлинной познавательной ценностью, поскольку таковой — сходной с товарами первой необходимости — обладает только непосредственное и сингулярное, тогда как общее лишь опосредованно в нем соучаствует<sup>112</sup>. Но если развить используемый Вейлем образ, то разве к «реальным» экономическим ценностям относятся только непосредственно уловленные в данный момент и прямо потребляемые блага? Не следует ли нам проводить различие между реально *данным* и тем, что *реализуемо* при определенных условиях? Теория познания не должна оспаривать кредитоспособность «всеобщего», но она должна ставить вопрос о его правильном *обосновании*. Наверное, «общее» в смысле Вейля не является звонкой монетой, но всегда есть нечто репрезентирующее и замещающее, что может рассматриваться как порядок оплаты. Это не уменьшает его ценности, поскольку им гарантируется то, что мы получим деньги по счету. В любом случае, математика не может обойтись без таких чисто репрезентативных ценностей, подобно тому, как она не может ограничиться единичными высказываниями, будучи системой чисто функциональных определений. Для утверждения значимости ее всеобщих высказываний она не нуждается в том, чтобы наполнять ее сингулярным содержанием, но требует только потенциальной их заплотности. Поистине универсальные фундаментальные суждения математики характеризуются имен-

297

но такой заплотностью: они являются конкретно-всеобщими в том смысле, что позволяют одновременно улавливать и всеобъемлющее правило, и бесконечное многообразие случаев его применения. Сингулярное, отдельный случай применения, не обосновывает правило, но его документирует — им это правило представляется, но значение последнего им не исчерпывается.

Поэтому относящиеся к экзистенциальным положениям вещей всеобщие суждения не являются, вопреки Вейлю, «пустыми изобретениями логиков». Он сам признает и даже подчеркивает, что общие «абстракты суждений» хранят в себе бесконечную полноту действительных суждений, «формулируя правомочность проистекающих из них сингулярных суждений», а такого рода правомочность все же не происходит из ничто, не должна обладать «объективным» фундаментом. Иной раз современный математический интуитивизм подвергается той опасности, которая уже не раз заявляла о себе в философском споре об универсалиях. Его обоснованная критика псевдоуниверсального — всеобщего «абстрактных понятий» — задевает и подлинно всеобщее конструктивного принципа. Но они четко различаются как раз при строгом обосновании математики как «точной науки». Такое обоснование никогда не удастся при ослаблении значения всеобщего и растворении его в сингулярном; требовать нужно только того, чтобы значения не

просто «абстрагировались», не становились обособленным *бытием*, но находились в постоянном соприкосновении с особенным и мыслились в целостном с ним взаимоотношении. Эта форма «конкретно-всеобщего» игнорируется и там, где она видится чем-то вторичным и выводным, а потому сводимым к действительности «вещей». Попытка такой редукции характерна не только для эмпиристского выведения понятия числа, но и для определенного направления в рамках чистого «логицизма». Эмпиризм и логицизм имеют одну общую «реалистическую» предпосылку: оба они полагают, что чистая значимость числа удостоверяется лишь посредством обоснования ее предзаданным слоем реально существующего. Эмпиризм здесь возвращается к существованию конкретных *чувственных* множеств: он стремится так истолковать чистые высказывания о числах, что они становятся не чем иным, как высказываниями о непосредственных данностях восприятия или созерцания. Если до конца продумать этот взгляд, то арифметика делается частью физики. Милль был лишь вполне последователен, когда из того, что истины арифметики зависят от опытного материала и среды, выводил то, что суждение « $1 + 1 = 2$ », возможно, не обладает необходимой значимостью, скажем, для обитателей Сириуса, живущих в других эмпирических условиях.

Сегодня, после решительной критики Фреге, такого рода «обоснования» арифметики были в целом оставлены. Но структура чистой теории числа, выдвинутой Фреге и последовавшими за ним логиками, ничуть не меньше удаляет нас (пусть в ином направлении) от идеала поистине «автономной» арифметики. Последней и подлинной истиной числа здесь оказывается не оно само, а нечто другое — высказывания о числах получают объективный смысл и объективную значимость лишь за счет того, что их признают высказываниями о *классах*. Существование подобных классов, принимаемых уже не как чувственные, но как чисто понятий-

298

ные многообразия, представляет собой фундамент для всех пропозиций чистой теории чисел. Подобно Миллю, отгалкивающемуся от слоя эмпирических вещей, Фреге исходит из неких понятийных вещей, выступающих как неизбежный *субстрат* царства чисел. Без такого субстрата, по Фреге, число утратит свое место в порядке бытия и целиком повиснет в воздухе<sup>113</sup>. Но чисто функциональный смысл числа равным образом упускается и при выведении его из эмпирического «существования» вещей, и при выведении из логической «сущности» понятий. В обоих случаях число уже не выступает как изначальная форма *полагания*, но требует чего-то пред-данного и пред-установленного. Для Рассела также характерен этот реализм, выводящий понятие числа из понятия класса. Первично для него не понятие числа, но понятие эквивалентности, определяемое не иначе как свойство каких-то классов, а именно, как свойство их однозначно взаимосоотнесенных элементов. Например, понятие «два» выражает не что иное, как определение, которое непосредственно пред найдено в каких-то группах вещей (вещей, обычно обозначаемых как «пары») и от него абстрагировано, тогда как число «двенадцать» обозначает общее свойство всех «дюжин». *Значение* «двенадцати» зависит от бытия «дюжин»: числа как таковые могут мыслиться только как «классы классов», связанные друг с другом отношением эквивалентности. Здесь отношение также следует за бытием (будь оно даже чисто логическим), вместо того чтобы выводить порядок и расчлененность бытия из наличия отношения"<sup>4</sup>.

Заслугой «интуиционизма» является то, что против всех этих попыток он восстанавливает *примат отношения* и идет к полному его признанию. Им отвергается любая попытка обосновать чистую теорию числа, полагая ее частным случаем общей теории множеств и логически «дедуцируя» ряд натуральных чисел из понятий классов и множеств. На место такой дедукции становится «полная индукция». Это наименование может вызвать недоразумения: математика теперь подпирается не логикой, но *эмпирической* наукой, у которой перенимается основной метод. Однако упоминаемая здесь «индукция» строго отличается от метода «эмпирического обобщения», как обычно понимается этот термин. В ней сохраняется исторически предшествующее значение слова *επαγωγή* — «подведение». Но никакого «подведения» не было бы, а было бы блуждание в темноте, не обладай оно общим мериллом. Истинная математическая индукция не ищет пути к общему, но на него указывает; более того, она сама есть этот путь. Подлинным ее путеводителем является не «индуктивное умозаключение»,двигающееся от данного многообразия к гипотетическому предположению и утверждению относительно всех случаев, но так называемый «вывод от  $n$  к  $n + 1$ ». В таком выводе нет сбора определений, найденных по сингулярным случаям и обозначенных единичными числами, с последующим переносом их на столь же сингулярные случаи. Скорее, все они восходят к абсолютному принципу числа: признается, что один член числового ряда соединяется с непосредственно за ним следующим фундаментальным отношением, проходящим через весь ряд и определяющим каждую его часть. Вот почему принцип «полной индукции», как неоднократно подчеркивал Пуанкаре, опирается на истинный «априорный синтез»<sup>115</sup>.

299

Для Вейля этот принцип также не нуждается в дальнейшем обосновании, поскольку он представляет собой не что иное, как первичную математическую интуицию — интуицию «еще одного»<sup>116</sup>. Все так называемые «рекуррентные доказательства»<sup>117</sup> математики не имеют другой цели, кроме возвращения определенной математической проблемы к ее последним познавательным истокам — вплоть до пункта, где возможно ее решение. Не *отношения вещей*, но лишь чистые *отношения полагания* — отношения, восходящие к *функциям* полагания единого и многого, последовательности и соответствия, — могут

обосновывать априорность математических суждений и специфически им присущую «очевидность». Пытаясь вывести понятие числа из понятия множества, логистика всякий раз возражала на обвинения ее в *retitio principii*; она указывала, что тот смысл, в котором логика говорит о «тождестве» и «различии», еще не включает в себя *нумерически* единого и *нумерически* многого, а потому редукция «нумерического» смысла к чисто логическому означает для нее решающий прогресс познания<sup>118</sup>. Но как бы там ни было с формальной правомерностью обвинений в *retitio principii*, трудно возразить на то, что дедукция понятия числа из понятия класса в теоретико-познавательном, в строго «трансцендентальном» смысле включает в себя *ύστερον πρότερον*. Чтобы наполнить понятие класса определенным содержанием, мы должны всякий раз заранее привносить в него мыслительные функции полагания, тождества и различия, — те самые отношения, что требуются для конституирования понятия числа; эти функции можно прямо вывести из числа, не обращаясь к понятию «класса»<sup>119</sup>.

### 3. Положение «знака» в теории математики

Если мы еще раз посмотрим на различные попытки обоснования числа, представленные в современной математике, то самой бросающейся в глаза их чертой оказывается то, что каждая из них приходит в конечном счете к точке, где компетенции чистой математики начинают отказывать. Математическая проблематика подводит к проблемам, имеющим иной смысл и иной источник. Решение их отнимается у математики и передается «мировоззрению» отдельных исследователей. Уже Пауль Дюбуа-Реймон в своей «Общей теории функций» сделал этот парадоксальный вывод, объявив, что борьба между «идеалистами» и «эмпиристами» не имеет решения по строго объективным, общезначимым критериям, но здесь мы входим в область, где вступает в свои права философское вероисповедание индивида.

Действительно, учение Брауэра часто называлось «продуманным до самого конца математическим идеализмом», тогда как теории Фреге и Рассела обладали несомненным родством с определенными направлениями классического «реализма». Но подобно тому как в средневековом универсализме проблема достигла новой фазы развития вместе с появлением нового философского учения У. Оккама (так называемого «терминизма»), так и сегодня мы наблюдаем аналогичное развитие в лагере чистой математики. В борьбе за «объективность» математики произошла как бы смена фронтов, когда вопрос стал касаться не математических *пред-*

300

*метов* как таковых, но был направлен на математические *знаки*. По ту сторону «идеализма» и «реализма» теперь поднимается и набирает самостоятельную силу «формализм». Кажется, что вместе с его появлением была окончательно преодолена опасность выхода за пределы математики, методического *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Математика способна спасти свою автономию только превратившись в чистое учение о «знаке». В сегодняшней математике этот вывод был наиболее четко сделан Гильбертом. Он ведет острую полемику с интуиционизмом, стремясь охранить честь «классической» формы анализа и теории множеств. Но в то же самое время он в высшей степени критичен по отношению к «свободному» образованию множеств и полон недоверия к «трансфинитным» выводам теории множеств. Поэтому он отвергает как «интуиционизм», так и «крайний понятийный реализм», чьим воплощением он считает учение Фреге. Хотя идея Дедекинда — обосновать конечное число бесконечным, «системой всех вещей» — представляется ему блестящей и соблазнительной, Гильберт подчеркивает, что этот путь оказался недостижимым в силу парадоксов теории множеств<sup>120</sup>.

Тем не менее мы упустили бы своеобразие учения Гильберта, если бы стали рассматривать его как некий средний путь между двумя крайностями. Скорее, он стремится к полной интеллектуальной переориентации. Абстрактное оперирование с универсальными понятийными объемами и содержаниями, подчеркивал Гильберт, всякий раз заводило математическое мышление в тупик. С этим методом нам следует порвать, чтобы найти новый путь, где мышление не только следует некоему заранее предписанному плану, но одновременно на каждом шагу подвергается проверке. Такую критическую инстанцию Гильберт пытается создать своей «теорией доказательства». В ней он вновь обращается к «универсальной характеристике» Лейбница, доводя эту мысль до четкой и заостренной формы. Процесс «верификации» смещается от содержательного мышления к «символическому». Предварительным условием применения логических выводов и логических операций всегда должны быть какие-то чувственно созерцаемые характеры (знаки). Только в них мышление находит надежную путеводную нить, и оно должно ей следовать, чтобы избежать всех увядших в сторону троп. Гильберт так излагает свой взгляд в целом: «Держась этой точки зрения, диаметрально противоположной Фреге и Дедекинду, я нахожу предметы теории чисел в самих знаках, чья форма универсальна и надежна, независима от места и времени, от особых условий возникновения знаков, равно как от второстепенных различий, появляющихся при их разработке. Такова прочная философская установка, которую я считаю необходимой для обоснования чистой математики, равно как и всякого научного мышления вообще, для понимания и общения. Мы можем сказать о ней: "В начале был знак"»<sup>21</sup>.

Если всерьез принять эту установку, то вся чистая математика превращается в своего рода игру. Ведь если знак не просто играет роль посредника, репрезентируя определенные идеальные *положения вещей*, но сам становится *предметом* математики (поскольку он образует созерцаемые группы и «формулы»), то подобный подход ведет к кругу, к замкнутости на самом себе. С совершеннейшей надежностью совершается

движение по кругу, но у него уже нет направленности вовне, нет цели. Обосновы-

301

вая свой подход, Гильберт ссылается даже на Канта. Смысл «трансцендентальной эстетики» кажется ему состоящим в том, что из одной логики не создать математики, но всегда неизбежно обращение к «созерцанию». Однако последнее понимается Гильбертом совсем не в смысле кантовского «чистого созерцания» — оно берется не как «априорная форма», но как конкретные чувственные данные. «Чтобы логический вывод был надежным, мы должны всесторонне обозревать объекты; их присутствие, их различия, их следование друг за другом или параллельное сосуществование должны быть непосредственно даны нашему созерцанию вместе с объектами, как нечто несводимое к другому и не нуждающееся в редукции... В математике предметами нашего рассмотрения являются сами конкретные знаки, форма которых, в соответствии с нашей установкой, является непосредственно ясной и распознаваемой»<sup>122</sup>.

Ссылаясь на эти суждения Гильберта, его иногда считали своего рода «интуиционистом». Но эта внешняя аналогия исчезает, стоит нам подойти чуть ближе к предпосылкам его системы. В ее рамках созерцание занимает совсем другое место, чем в интуиционистском обосновании математики, и совсем иначе применяется. Оно играет не активную, как там, а пассивную роль, будучи своего рода «данностью», а не способом ее полагания. Для интуиционистов «первоначальная интуиция» целого числа означает конструктивный принцип, из непрерывного применения которого происходит бесконечное многообразие чисел-индивидов; для Гильберта задача созерцания исчерпывается тем, что оно наделяет нас некими внелогическими дискретными объектами, просто принимаемыми как непосредственные переживания, данные до всякого мышления<sup>123</sup>. Правда, в символической математике Гильберта знаки все же не следует понимать как сингулярные вещи, демонстрируемые простым актом указания, как «то» и «это», как τὸ αὐτὸ τι. Они могут в немалой степени варьировать в ряде определений, например, в зависимости от того материала, из какого они образованы, по цвету, по величине и т.д., не переставая быть «теми же самыми» знаками. Сами по себе различные чувственные содержания могут функционировать как «те же самые» знаки: они по-прежнему узнаваемы при всех расхождениях в отдельных своих чертах. Тем не менее Гильберт однозначно считает, что математическое мышление не обязано замещать знак каким-либо абстрактным «значением», но должно держаться конкретно созерцаемых форм и с их помощью прокладывать себе дорогу. «Формализация» процессов математического вывода, по Гильберту, должна дойти до такой степени, когда любое мыслимое противоречие непосредственно дает о себе знать при появлении определенной констелляции знаков. Стоит общей «теории доказательства» подойти к этой стадии, как мышление освобождается от необходимости обращаться к содержанию. Скрытые в нем возможные противоречия теперь не нужно мучительно отыскивать с помощью трудного «дискурсивного» процесса, но они как бы сами прямо «бросаются в глаза». Где бы по ходу доказательства ни возникали запрещенные общей теорией формулы, их появление сразу говорит о противоречии. И наоборот, отсутствие в сколь угодно долгой цепи таких «запретных» формул доказывает ее непротиворечивость. Мы видим, что здесь современный математический «терминизм» идет в том же направлении, которое было определяющим для раз-

302

вития логического терминизма в Средние века. Для последнего слова стали пустыми звуками, flatus vocis, подобно тому как для первого знаки сделались созерцаемыми фигурами, лишенными «смысла». Противники теории Гильберта своими возражениями всякий раз касались этого пункта. Они замечали, что если теория доказательства Гильберта обосновывает истинность математики, то она превращается в то же самое время в чудовищную тавтологию: присущая ей значимость уже является не значимостью объективного познания, но значимостью конвенциональных правил игры, сравнимой с шахматами. Для интуиционистов в математических символах выражаются существенные особенности человеческого интеллекта, для формалистов эти символы оказываются «знаками на бумаге»<sup>124</sup>.

Но и выдвигающий эти возражения Вейль сталкивается с трудностями в своих попытках преодолеть негативный тезис конвенционализма и заменить его позитивной программой. Он стремится показать объективное значение математических символов двумя различными путями, рассматривая их то с точки зрения физического применения, то sub specie метафизики. Если математика представляет собой «серьезную часть культуры», то с формальной игрой Гильберта должен быть связан хоть какой-то смысл. Но где находится то объективное, на которое направлены математические символы? «Его не найти, пока математика не будет целиком слита с физикой и без предположения, что математические понятия числа, функции и т.д. (либо символы Гильберта) столь же участвуют в теоретической конструкции действительного мира, как понятия энергии, гравитации, электрона и им подобные». Но и этого недостаточно: трансфинитные элементы математики, далеко выходящие за рамки требуемого физикой, также должны наделяться самостоятельным значением. Мы не можем отказаться от идеи такого значения, но мы не должны закрывать глаза на то, что тем самым вступаем в область, доступную не созерцанию, но вере. «В теории сознанию удастся "перепрыгнуть свою собственную тень", оставив позади материю данного и представляя трансцендентное; но достигается это, разумеется, лишь с помощью символа. Теоретическое образование отличается от интуитивного видения; его цель не менее проблематична, чем у художественной формы. Над идеализмом, призванным сокрушить в теории познания абсолютизированный наивный реализм, возвышается третье царство... Если я обозначу феноменальное видение как знание, то теоретическое видение опирается на веру — веру в реальность собственного и чужого "Я", в реальность внешнего мира или

в реальность Бога»<sup>125</sup>.

Здесь мы сталкиваемся с острейшим противоречием, доминирующим в споре о методе в современной математике. Математические знаки можно рассматривать либо как цель в себе, как истинный *предмет* математического познания, либо они требуют того, чтобы в них вдохнули некую духовную жизнь извне, что возможно лишь в том случае, если они соотносятся с чем-то другим, лежащим за их пределами, а сами понимаются как символические репрезентации этого иного. Но стоит вступить на этот путь, стоит наделить математические фигуры «преходящим» смыслом, как мысль, кажется, утрачивает все границы — от преходящего значения она неизбежно движется к трансцендентному значению.

303

Однако, подойдя к этому пункту в рассмотрении сегодняшнего теоретико-познавательного положения математики, нам следует остановиться и вновь бросить взгляд на нашу основную проблему. Ее изучение показало нам, что встретившаяся дизъюнкция не является полной и строгой. По ходу нашего исследования мы раз за разом убеждались в том, что подлинное понятие «символического» не вмещается в традиционные метафизические классификации и дихотомии, но взрывает их рамки. Символическое никогда не принадлежит «посюстороннему» или «потустороннему», имманентному или трансцендентному, но его ценность заключается именно в том, что им преодолевается эта оппозиция, проистекающая из метафизической теории двух миров. Оно не является ни одним, ни другим, но представляет «первое во втором» и «второе в первом». Так, язык, миф и искусство конституируют самостоятельные структуры, получающие свою ценность не путем отображения какого-либо внешнего и потустороннего бытия. Каждая из этих форм обретает свое содержание за счет построения собственного для нее внутреннего закона формирования, дающего своеобразный и автономный замкнутый смысловой мир. Во всех них, как мы видели, действует принцип «объективного» формирования. Они представляют собой модусы «становления к бытию», *ἔνεσσις εἰς οὐσίαν*, как говорил Платон.

Если это общее воззрение мы применим к миру математики, то и здесь мы поднимаемся над альтернативой: либо растворить символы математики в «простых» знаках, в созерцаемых фигурах без смысла, либо наделить их трансцендентным смыслом, достижимым лишь посредством метафизической или религиозной веры. В обоих случаях мы упускаем собственное значение символов. Это значение заключается не в том, каковы они «в себе», и не в том, что они «копируют», но в специфической направленности идеального формирования — не в том внешнем объекте, на какой они нацелены, но в определенном способе *объективации*. Мир математических форм есть мир форм порядка, а не вещественных форм.

Поэтому их «истинность» определяется не тем, что мы отнимаем у представляющих их знаков сигнификативное значение, оставляя лишь их вещественно-физическое содержимое<sup>126</sup>; и не тем, что мы указываем на какие-то существующие индивидуальные предметы, которым непосредственно соответствуют знаки. Скорее, специфическая ценность математического и его *quid iuris* раскрываются тем, что мы указываем его *место* в целостности познавательного *процесса объективации*. Математическое представляет собой необходимый момент этого процесса, а не часть или отображение трансцендентной действительности — независимо от того, рассматривается последняя физические или метафизические. Если мы держимся этой точки зрения, проходившей красной нитью сквозь все наше исследование, то проясняются и те трудности, которые возникли в связи с отношением математического к логическому, равно как в отношении математического к «созерцаемому» бытию. Имеющиеся между ними различия видны во всей своей остроте лишь там, где мы понимаем и оцениваем их не как вещественные, но как функциональные различия. Логический мир, математический мир и эмпирико-предметный мир обладают общим основанием, поскольку все они коренятся в одном и том же первичном слое форм отношения. Без этих форм,

304

без категориальных определений, вроде единого и иного, тождества и различия, было бы равным образом невозможно улавливать и целое логических предметов, и совокупность математических предметов, и порядок эмпирических объектов. Но от логического к эмпирическому, от чистых форм мысли к предмету опыта нас ведет своего рода лестница, где математическое является одной из необходимых ступеней. В сравнении с логическим, математический предмет уже выступает в многообразии новых «конкретных» определений; к форме полагания, различения, отношения *вообще* математический предмет добавляет определенный *способ* полагания, специфический модус упорядочения, представленный системой чисел и «рядом натуральных чисел». В то же самое время этот новый модус оказывается необходимым предварительным условием и подготовительной стадией упорядочения мира восприятия, а тем самым и предмета, называемого нами «природой». Но и здесь объективное значение математического заключается не в том, что он обладает какими-то непосредственными *коррелятами* в физическом мире природы, но в том, что этот мир строится в согласии с его структурой, по которой мы учимся понимать природные закономерности. В этом смысле логический предмет указывает на математический, а математический — на эмпирико-физический предмет. Не потому, что один может в каком бы то ни было смысле считаться копией или отображением другого, но потому, что каждый из них представляет собой определенную *стадию* полагания предмета, потому, что принцип познания включает в себя требование, согласно которому все эти стадии должны рассматриваться не по отдельности, но в их взаимосвязи.

Только на основе такого воззрения мы можем получить удовлетворительный ответ на вопрос об «истинности» математических символов. Ибо теперь нам для этого нет нужды прямо соизмерять

математические *понятия* с «абсолютной» действительностью вещей, но сопоставление касается, с одной стороны, математической *формы познания*, а с другой — логической и физической форм познания. Итогом такого сравнения является то, что ни одна из этих форм сама по себе не образует объективного «бытия» и сферы объективно-теоретической значимости, но они строятся в их взаимной связи и в их взаимопроникновении. Ни одна из них не приходит к совершенно *изолированным* истине и значимости, но все они обладают ими в целом, в иерархии и в системе познания. Поэтому мы не можем — вслед за Вейлём — проводить жесткую разграничительную линию между областями «созерцания» и «теоретического образования», приписывая одной из них «знание», а другой «веру». Для нас нет обособленных и существующих «в себе» созерцаемых «переживаний», которые уже не были бы наполнены какими-либо теоретическими функциями значения и не были бы в соответствии с ними уже сформированы. Точно так же не существует и значения «в себе», не реализующегося тем или иным образом в созерцании. Мы постигаем «значение» не иначе как через отношение к «созерцанию», тогда как никакое созерцание не может быть «дано» без отсылки к значению. Если мы прочно держимся этого воззрения, то нам уже не грозит опасность того, что символическое в нашем познании расколется на «имманентную» и «трансцендентную» составля-

305 ющие. Символическое есть, скорее, единство имманентного и трансцендентного: принципиально не созерцаемое содержание выражается в созерцаемой форме.

В таком случае в новом свете видится и ценность строго «формалистического» строения математики, которую трудно переоценить; вряд ли будет преувеличением, если мы скажем, что свой ранг и свою славу «строгой науки» математика может оправдать и сохранить лишь при доведении до конца задачи «формализации», провозглашенной Гильбертом. Правда, тогда произошло бы логическое чудо, заложенное в сущности самого математического: вопрос о *бесконечном* решается посредством «финитных» процессов. Гильберт считает подлинным преимуществом своей теории то, что в ней идея бесконечного методологически обосновывается посредством конечного<sup>127</sup>.

Но сколь бы настоятельной для совершенства математики ни была реализация строго формалистической позиции, технически-математический интерес все же не совпадает с теоретико-познавательным. Критическая теория познания должна стремиться к установлению единства двух моментов, вполне оправданно разводимых математической абстракцией. Действительно, с точки зрения теории познания «формализм» и «интуиционизм» не исключают друг друга: уловленное чистой интуицией значение должно удерживаться в процессе формализации, чтобы всегда оставаться в распоряжении мышления. В этом смысле еще Лейбниц, один из самых последовательных представителей формалистической точки зрения, не разделял «интуитивное» и «символическое» познание, но неразрывно их соединял. Первое из них для него закладывает основания математики, второе заботится о том, чтобы из этих основоположений выводились следствия без каких-либо разрывов в цепи доказательств. На этом пути мышлению нет нужды на каждом шагу оглядываться на сами идеи — оно может удовлетворяться операциями со знаками, замещающими операции с идеями. Однако в конечном счете оно всегда достигает пункта, когда следует задать вопрос о «смысле» знака, когда требуется содержательная интерпретация выраженного и представленного знаком. Поэтому математический символизм сравнивался Лейбницем с телескопом и микроскопом. Как бы ни были они нужны человеческому зрению, они не способны его заменить. Будучи формой интеллектуального зрения, математическое познание опирается на изначальную и самостоятельную функцию разума, которая использует символические характеры (знаки) в качестве орудий. Даже колоссальное расширение и углубление математического формализма у Гильберта никак не принуждает нас к пересмотру этого принципиального решения. Построение и разработка системы знаков были бы невозможны для Гильберта, если бы он не положил в ее основание в качестве «первичных понятий» порядок и последовательность. Даже будучи *простыми* знаками, числа у Гильберта все же остаются *знаками места*: они наделены неким «индексом», показывающим способ их следования друг за другом. Даже если мы рассматриваем *единичные* знаки исключительно как данные созерцанию внелогические дискретные объекты, сами эти объекты в их тотальности выступают не как независимые друг от друга элементы, но обладают определенной артику-

306 лиящей. Если мы исходим из  $O$  как начального знака, то от него мы идем к ближайшему знаку  $O'$ , от него к  $O''$  и т.д. В конечном счете это означает, что для надежного различения единичных знаков нам следует подразделять их в соответствии с определенным порядком, а такие подразделения, по существу, уже являются «числами» в *содержательном* смысле слова. Те штрихи, которыми мы пользуемся для отличия  $O$  от  $O'$ ,  $O''$  и т.д., *функционируют* уже как числа в смысле чисто «порядкового» выведения понятия числа. В целом мы можем сказать, что «интуитивное» мышление закладывает фундамент здания математики, тогда как символическое мышление занято его построением и обеспечением его безопасностью.

С теоретико-познавательной точки зрения две эти задачи принадлежат как бы двум различным уровням. Для Гильберта суждение: «В начале был знак» значимо потому, что основную задачу своей теории он видит в устранении заблуждений, в защите математики от противоречий. Но то, что служит защите от заблуждений, еще не обязательно является достаточным основанием истинности. Последнее обнаруживается только в синтезах мышления, обосновывающих построение определенной предметной области и делающих возможным освоение ее посредством всеобщих законов. Наряду с аналитической логикой, дающей полный и целостный обзор *найденного* в его систематической связи, Лейбниц выдвигает

logica inventionis, логику открытия. В духе этого различения можно сказать, что формализм представляет собой необходимый инструмент логики найденного, но он не раскрывает принципа математического «открытия». Гильберт как-то заметил, что цель его теории — навечно защитить государственную власть математики от всяких «попыток путча», направленных против классического анализа<sup>128</sup>. Но даже если бы теория доказательства однажды вполне достигла этой цели, логик и теоретик познания все же могли бы задать вопрос: являются ли силы, привлекаемые для охраны математической государственной власти, теми же силами, что утвердили господство математики в царстве духа, а затем постоянно его расширяли и приумножали? Формализм представляет собой несравненное средство «дисциплины» математического разума, но им нельзя ни объяснить содержания математики, ни легитимировать ее в «трансцендентном» смысле.

В то же самое время одним из важнейших достижений формализма следует считать то, что он вновь обращается к проблеме, лежавшей в центре интереса философии математики с тех пор, как она была возрождена Декартом. Формализм в немалой мере способствовал решению этой проблемы. Декарт различал два основных источника математической достоверности: интуицию и дедукцию. Первая дает принципы, не нуждающиеся в дальнейшем обосновании, поскольку они непосредственно высвечиваются «светом разума». Этот свет не уменьшается и не затемняется: все им освещаемое улавливается целиком, безраздельно и с безусловной ясностью и достоверностью. Иначе обстоят дела с теми суждениями, которые не самоочевидны, но могут быть выведены из очевидных аксиом с помощью доказательств. Здесь мышление принуждено действовать «дискурсивно»: оно не обозревает одним взглядом связываемые друг с другом идеи, но соединяет их большим или меньшим числом опосредующих зве-

307

ньев, помещаемых между ними. Но так как эти опосредующие звенья никогда не даны уму сразу в истинном единстве, так как ум может продвигаться от одного из них к другому только последовательно, то в этом процессе он неизбежно сталкивается с неопределенностью, характерной для всякого становления. Продвигаясь от одного звена доказательства к следующему, он не должен терять из виду предшествующие, но должен *воспроизводить* их, никогда не будучи до конца уверенным в точности такой репродукции. Теперь он вынужден полагаться не на достоверность интуиции, а на надежность памяти, т. е. познавательной функции, в принципе допускающей разного рода сомнения. Методологическое сомнение Декарта имеет своей вершиной правило, утверждающее, что мы не должны доверять такой способности разума, которая хотя бы раз подозревалась нами в заблуждении или в ложном выводе. Существует ли способность более отягощенная такими выводами, чем способность воспроизведения с недостоверностью ее воспоминаний?

Дедукции, а тем самым и ядру математического метода доказательств в таком случае угрожает скептицизм. Здесь появляется картезианская фикция «злого демона», способного обманывать нас по видимости самыми достоверными заключениями. Ведь даже при формальной правильности применения всех правил мышления всегда остается возможность того, что *содержание* мышления повторяется не в своей самостождественной определенности, но незаметно трансформируется и подменяется. Как известно, Декарт считал, что из этого лабиринта имеется не теоретико-познавательный, но только метафизический выход: призывание на помощь «не обманывающего нас» Бога не столько умеряет и разрешает сомнения, сколько их отменяет. Именно отсюда берет свое начало предложенное Лейбницем развитие методики и техники математического доказательства. Можно исторически показать, что скепсис Декарта относительно надежности дедуктивного метода стал движущей силой лейбницевской «теории доказательства». Чтобы математическое доказательство было обязательным и обладало убедительностью, оно должно покинуть сферу достоверности воспоминаний и подняться над нею. Место *последовательности* шагов мышления должна занять *единовременность* обозрения. Это достижимо только с помощью символического мышления: сама его природа такова, что оно оперирует не содержаниями мысли, но приписывает каждому из них определенный знак. Благодаря такой их корреляции символы достигают сгущения, позволяющего сконцентрировать все звенья сложной цепи доказательств в одной формуле и одним взглядом охватить расчлененную целостность. «Формализация» Гильбертом логических и математических процессов вывода воскрешает лейбницевскую «универсальную характеристику». Сегодня, благодаря расширению предметной области математики и необычайной тонкости и глубине ее понятийных средств, стало возможным действительное осуществление замысла Лейбница. Поэтому вполне понятно внимание, уделяемое Гильбертом математической трансформации объектов, — в результате мы можем обозревать все их составные части и способны надежным образом их распознавать. Не вещи, но знаки способствуют такой «рекогниции», делая мышление принципиально независимым от опасной двусмысленности простой *репродукции*.

308

#### 4. «Идеальные элементы» и их значение для построения математики

Если вернуться от теории математического доказательства к *предметной области* математики и задать вопрос об интеллектуальных силах, способствовавших ее построению, то одним из методически важнейших мотивов оказывается развитие понятия *предела* и теории *идеальных элементов*. Понятие предела относится

к тем фундаментальным понятиям, которые были открыты *философской* мыслью и получили в ее сфере первоначальную определенность еще до того, как они получили доступ в царство *науки*. *Число* и *предел* выступают как взаимозависимые понятия в философии пифагорейцев. Если здесь вообще применимы слова «раньше» или «позже», то понятие предела даже обладает логическим и метафизическим приматом по отношению к понятию числа. Своему положению и значению в пифагорейской системе число обязано тем, что только оно реализует постулат, выраженный понятием предела. «Предел» и «беспредельное», *πέρας* и *ἄπειρον*, суть два полюса бытия и два полюса знания. Власть числа над бытием обосновывается тем, что оно наводит мосты между двумя этими полюсами. Входя в числовой порядок, неопределенное и бесконечное подчиняются власти формы. От последней исходит синтез, в ней заключается всеобщая гармония. Убежденность в такой гармонии еще не отягощена у пифагорейцев ни малейшими сомнениями: она считается первоначальным фактом, на котором покоится все философское и все математическое познание. Но в самой сущности философского познания заключено то, что оно не может долго опираться на подобный факт, не превращая его в *проблему*. Это превращение было осуществлено Платоном. Для него предел и беспредельное также являются основополагающими определениями, направляющими всю его философию. В поздних работах Платона *πέρας* и *ἄπειρον* становятся даже первоисточком всего «логического» и именуется «понятийным пафосом». Однако напряжение между противостоящими полюсами здесь возрастает. Оппозиция «определенного» и «неопределенного» включает в себя другую противоположность, в учении Платона выступающую как противостояние мира идей и мира явлений. Между этими двумя мирами невозможна «гармония» в полном смысле слова — смысл идеи заключается именно в том, что ни одно явление не может ей строго «соответствовать». Отношение между ними всегда предполагает дистанцию, принципиальную «инаковость». Никакая «причастность» явления идее не способна перебросить мост через эту пропасть и снять момент *ἑτερότης*. Из этой первичной противоположности проистекает для Платона противоположность мира *знания* и мира эмпирического *существования*. Любое знание по своей форме и сущности направляется определенным, тогда как всякое существование отдано неопределенному; там мысль пребывает в покое прочного и окончательного бытия, здесь господствует непрерывный и не знающий четких пределов поток становления<sup>129</sup>.

Представляет исторический интерес и заслуживает систематического рассмотрения не только то, что это платоновское решение веками господствовало в метафизике, но также и то, что оно постоянно сохраняло свою значимость в математической науке. Даже в XIX в. Пауль Дюбуа-Реймон в «Общей теории функций» ставил вопрос об *истине* математи-

309

ческих предметов в совершенно платоновском духе. Правда, он уже не отваживается на однозначный ответ и предоставляет выбор между двумя противоположными подходами — между «идеализмом» и «эмпиризмом». Один из них идет путем «трансцендентного», другой — путем «имманентного». Эмпиризм видит в числе средство для определения, но он не проводит его дальше, чем то позволяет природа данного в опыте объекта. Определение здесь всегда ограничивается рамками, положенными каждым фактическим, каждым конкретным *измерением*. Процесс измерения может делаться все более тонким и точным, но он никогда не выходит за пределы, в которых возможно различие посредством созерцания, — иначе измерение утратило бы всякий отчетливый «смысл». Напротив, «идеалист» отталкивается от интуиции и дефиниции математического «смысла», объявляя его принципиально независимым от всех условий эмпирической проверки. Например, для него значение бесконечной непериодической десятичной дроби определено не только до той степени, до какой фактически дошел «счет», но она выступает для него в совершенной объективной определенности, как бытие «в себе». Согласно теории Дюбуа-Реймона, это противоречие, даже если оно вообще разрешимо, то никак не средствами математики: оно относится к области уже не математического знания, но философской «веры», призванной сказать здесь последнее слово<sup>130</sup>.

Сколь бы странным и парадоксальным ни казалось на первый взгляд это мнение, похоже оно в значительной мере подтверждается развитием теории математического познания в последние десятилетия. Вопрос об истинности и значимости «идеальных элементов» математики, похоже, разделил математиков на два лагеря — «номиналистический» и «реалистический», — и до сих пор отсутствует решение их спора на основании чисто математических критериев. Некоторые выдающиеся ученые высказывались таким образом, словно речь идет о вопросе, ответ на который зависит не от логической совести *математики*, но более от этической совести *математиков*, от их «мировоззрения». С теоретико-познавательной точки зрения такое смещение центра тяжести вопроса о математической истине кажется сомнительным, если учесть место и значение «идеальных элементов» в структуре современной математики. Не было недостатка в попытках ограничения и даже полного вытеснения этого вопроса. Известны слова Кронекера: целое число было сотворено Богом, а все остальное является творением человека. Но если проследить развитие математической мысли от античности до наших дней, то именно эти «человеческие творения» принесли ей самые замечательные победы. Бесспорная *плодотворность* идеальных элементов всякий раз порождает стремление укрепить их логический *фундамент* и укоренить математическое мышление в каких-то последних основаниях.

Недавно это было вновь выявлено Гильбертом, подчеркивавшим, что теория математики не может действительно разрабатываться без «подсоединения» к «финитным» высказываниям математики

«идеальных» высказываний. Право на такое «подсоединение» сохраняется за математиком, если он может показать, что принятые им новые предметы подчиняются тем же законам соединения, что были установлены для имевшихся ранее, и если новые идеальные элементы нигде не вступают в противоречие со  
310

старыми, а при элиминации новых идеальных структур сохраняют свою значимость структуры, бывшие значимыми в прежней области<sup>131</sup>. Философская критика выдвигает перед познанием еще одно, более строгое требование. Она не довольствуется тем, что новые элементы рассматриваются на равных правах со старыми по своему смыслу и вступают с ними в непротиворечивые связи, т. е. просто полагаются наряду с ними и утверждаются в этой рядоположенности. Такая формальная их *сочетаемость* еще не гарантирует внутренней связности, гомогенного логического построения математики. Последнее достижимо лишь в том случае, если доказано, что новые элементы не просто «подсоединяются» как структуры иного рода и происхождения к старым, но представляют собой систематически необходимое развитие имевшихся в наличии структур. Доказать это можно не иначе как продемонстрировав логическое родство новых и старых элементов: новые не просто добавляются к старым, но они уже должны были содержаться в их первоначальном смысле и имплицитно в них присутствовать. Они не меняют этого смысла и не замещают его другим, но от них можно ожидать всестороннего развития и полного *прояснения* этого смысла. Мы не разочаровываемся в этих ожиданиях, когда видим, как эти «идеальные элементы» последовательно выступали в истории математики. Каждый новый шаг в области математики, который вел к расширению круга ее *предметов*, всякий раз был и шагом к более глубокому ее *обоснованию*, к упрочению ее фундамента. Только за счет взаимной поддержки этих двух направлений внутренняя целостность математики не подвергалась опасности при постоянном росте ее здания, но получала все более ясное и надежное подкрепление. Вместе с расширением, с экстенсивным ростом, происходил и интенсивный ее рост. Достижимый всякий раз уровень не был просто еще одним этажом, но означал и укрепление ее фундамента, радикальное обоснование всех уровней математической «истины». Именно с этой точки зрения следует рассматривать решающую роль «идеальных элементов».

Однако в этом пункте обнаруживается любопытное изменение теоретико-познавательной задачи: она состоит уже не в редукции новых элементов к старым, дабы «объяснить» первые вторыми, но в том, чтобы воспользоваться новым как интеллектуальным *посредником*, благодаря которому мы можем действительно уловить значение старого и познать его в ранее не достижимой всеобщности и глубине. В этом смысле можно сказать, что логический путь математики заключается не в том, чтобы отвоевать новым элементам права на собственное место *наряду* с другими, но в том, чтобы достичь с их помощью подлинной цели образования понятий, прийти к критическому пониманию самого этого образования понятий и к пониманию того, на что оно способно. Даже если мы примем, что *ratio essendi* идеальных структур следует искать в старых структурах, то *ratio cognoscendi* последних все же лежит в идеальных элементах. Ибо в этих элементах раскрывается первоначальный слой математического мышления, где укоренена не только та или иная индивидуальная область математических объектов, но и сам метод математической объективации. Полагание этих идеальных элементов не является чем-то совершенно новым для математического мышления; на этом пути оно просто освобождается, чтобы достичь со-

311

знания полноты своих сил, от неких «случайных» ограничений, с которыми математика была поначалу связана.

Мы можем проследить характерный процесс такого освобождения, логической эмансипации, во всех тех областях математики, где введение идеальных элементов доказало свое значение. Мысль не должна здесь страшиться кажущегося «невозможным» — только посредством него она достигает действительно свободного и всестороннего видения своих собственных, поначалу сокрытых, возможностей. Открытие «мнимого» в математике и различные попытки его логического оправдания представляют собой классический пример этого основного направления в математическом мышлении. При первом появлении в истории математики «мнимое» казалось чужаком и оккупантом; но со временем этот чужак получает не только все гражданские права — именно с его помощью достигается более глубокое знание математической конституции. Так, Герман Грассман, используя произвольные числа любой сложности, выдвинул новую концепцию геометрии в качестве универсальной концепции «протяженности». В то же самое время с введением мнимых величин был найден подход к действительной систематизации алгебры, так как стало возможным строгое доказательство фундаментальной ее теоремы. Логическое основание для легитимизации новых элементов состоит во всех этих случаях в том, что вместе с ними мы обретаем новое *измерение*, в котором прежние измерения не исчезают, но становятся еще лучше обозримыми. Наш взгляд из новой области на старую позволяет нам охватить ее мыслью во всем ее объеме, увидеть и понять ее тонкие структурные формы. Так, понятие комплексного числа позволило нам открыть множество доселе неизвестных отношений между «реальными» величинами и доказать их действительную всеобщность. Вместе с этим понятием была не только открыта новая предметная область математики, но была достигнута новая интеллектуальная перспектива, позволяющая по-новому увидеть закономерности реальных чисел. Математика подтвердила тем самым слова Гёте о том, что каждый новый предмет при правильном рассмотрении открывает у нас и новый *орган зрения*.

Сходным было воздействие на теорию чисел открытия Куммером *идеального числа*. Были обнаружены

законы делимости чрезвычайно простой формы, с чьей помощью стало возможным объединять в идеальные целостности числовые структуры, на первый взгляд не обладающие никаким внутренним «родством». Далее было показано, что обосновываемая здесь теория делимости целых чисел не ограничивается первоначальным полем применения, но почти полностью переносится на другую область, на теорию рациональных функций. Если посмотреть на историю математики, введение идеальных элементов всякий раз «подтверждалось фактами». Однако теория познания не останавливается на существовании таких фактов, но ставит вопрос об их *возможности*. Отношение, обнаруживаемое между различными предметными областями математики, не относится к простым и доступным непосредственному созерцанию. Новые предметные области не просто становятся рядом со старыми, но изменяют и трансформируют их облик, запечатлевая в них новую форму познания. Именно это составляет тот сво-

312

образный интеллектуальный феномен, который мы можем истолковать и объяснить только обратившись к первоначальному мотиву математического формирования предмета вообще.

Действительно, ключ к подлинному пониманию так называемых «идеальных» элементов следует искать в том, что идеальное в них не начинается, но вместе с ними оно впервые выступает со всей отчетливостью. Нет ни одного истинно математического понятия, относящегося к предзаданному и преднайденому предмету, но все входящее в математическую сферу должно включать в себя принцип «синтетического произведения». Первым здесь всегда следует полагание всеобщих отношений, и только из его всестороннего осуществления — в смысле «генетической дефиниции» — развивается любая предметная область. Введение сколь угодно сложных идеальных образований является, по существу, продолжением того, что началось вместе с первыми «элементами» математики. Гильберт также ссылается на то, что метод, благодаря которому возникают идеальные образования, прослеживается вплоть до элементарной геометрии<sup>132</sup>. В обоих случаях требуется в принципе тот же самый логический акт мышления. Он заключается в том, что множество возможных *отношений* концентрируется в одном «предмете» и посредством него *репрезентируется*. Без подобной идеальной репрезентации невозможен ни один сколь угодно простой математический объект. «Идеальные» в специфическом смысле слова образования могут обозначаться как «предметы высшего порядка», но они не отделяются от «элементарных» предметов непреходимой пропастью. В обоих случаях работает тот же самый метод, а разница между ними лишь в том, что применительно к идеальным элементам этот метод выступает как своего рода экстракт или квинтэссенция. Даже при самом «простейшем» из мыслимых предметов чистой математики, уже при построении «ряда натуральных чисел», первичным является упорядочивающее отношение, тогда как упорядочиваемое оказывается вторичным и выводным.

Но тогда ничто не препятствует нам распространить это упорядочивающее отношение за пределы той области, где оно впервые применялось. Мы видим, что его значение и творческая энергия не ограничиваются этой областью. Метод, лежащий в основании образования чисел, не исчерпывается формированием целых чисел — даже сами они представляют собой бесконечную и бесконечно сложную структуру. Скорее, каждая обнаруженная в рамках этой структуры *система отношений* (система, выводимая из производящего первичного отношения) сама оказывается исходным пунктом для нового полагания и для целой группы таких полаганий. Предмет здесь подчиняется только условиям математического синтеза и никаким другим: он *есть* и он сохраняется, пока сохраняется значимость математического синтеза. Решение о значимости этого синтеза принадлежит не какой-то внешней, трансцендентной «действительности» вещей, но исключительно имманентной логике самих математических отношений. Таков простой принцип, к которому в конечном счете сводятся значимость и истинность всех идеальных элементов. Если уже элементарные формы математики, уже простые арифметические числа, вроде точек и прямых геометрии, понимаются не как единичные «вещи», но всегда определяются как члены еди-

313

ной системы отношений, то идеальные элементы образуют как бы «систему систем». Они состоят из того же самого материала мысли, что и элементарные предметы, и отличаются от них только по способу сплетения — большей свободой понятийного соединения. Наши *суждения* по поводу идеальных элементов всегда таковы, что их можно преобразовать обратно в суждения относительно первого класса предметов; только субъектами этих суждений становятся уже не *единичные* предметы, но *группы* и *совокупности* этих предметов.

Например, каждое «иррациональное число» берется уже не как сама по себе сущая математическая «вещь», но оно определяется как «срез» (в смысле получившего известность вывода Дедекинда), как совершенное подразделение системы рациональных чисел, причем эта система как *целое* предпосылается и входит в объяснение иррационального числа. «Расширение» первоначальной области чисел происходит тогда не в том смысле, что к имевшимся ранее *индивидам* добавляются новые, но так, что на место этих индивидов становятся бесконечные множества с числовыми *сегментами*, причем именно эти сегменты конституируют новое понятие «реального числа»<sup>3</sup>. Мы вообще наблюдаем, что любой «новый» род чисел, по необходимости формируемый математическим мышлением, всегда определим в терминах системы чисел прежнего рода и способен замещать эту систему<sup>134</sup>. Это было хорошо видно уже по введению *дробей*, поскольку дробь, как подчеркивал Таннери, объяснима не как соединение равных частей целого (так как

нумерическое число не допускает разделения и раздробления), но она должна братья, скорее, как совокупность (ensemble) двух целых чисел, находящихся в определенном отношении порядка. Такие «ансамбли» образуют тогда математические предметы нового рода, причем для них возможна дефиниция равенства, большего и меньшего, а также отдельных арифметических операций (сложения, вычитания и т.д.)<sup>135</sup>.

Тот же самый принцип сохраняется при введении идеальных элементов в геометрии. В «геометрии позиций» Штаудта введение «ирреальных» элементов происходит следующим образом: в группе параллельных прямых выделяется один момент, относительно которого имеется согласие всех линий этой группы и который фиксируется как их общее «направление». Точно так же всем параллельным плоскостям приписывается как идентичный атрибут некая общая «позиция». Образование понятий продолжается тем же самым образом, а потому прямая линия считается полностью определенной не только посредством двух точек, но также точки и направления, а плоскость — не тремя точками, но также двумя точками и направлением, одной точкой и двумя направлениями, либо одной точкой и одной позицией. Так Штаудт приходит к логической эквивалентности направления и точки, позиции и прямой линии<sup>136</sup>.

Здесь также нет нужды вводить «ирреальные» элементы как индивидуы, ведущие какое-то таинственное «существование» наряду с «реальными» точками; единственное логически и математически осмысленное о них суждение относится к существованию тех отношений, что воплощены и выражены в элементах. Однако *символическое* мышление математики не довольствуется постижением этих отношений in abstracto, но

314

оно требует и создает для логико-математических предметов, находящих выражение в отношениях, определенного рода *знаки*, а затем рассматривает эти знаки как значимые и целиком легитимные математические объекты. Право на такую замену не вызывает сомнений, если вспомнить о том, что «предметы» математики с самого начала не были выражением чего бы то ни было вещного, субстанциально существующего, но были не чем иным, как выражением функций, «порядковыми знаками». Поэтому всякое продвижение к новым, более сложным отношениям порядка создает, по существу, новый ряд математических «предметов», не обладающих каким-либо созерцаемым «сходством» со старыми предметами и не связанных с ними наличием общей «черты» (которую можно было бы показать изолированно от других). Они родственны им логически, поскольку образованы и построены по сходному мыслительному принципу. Иного и более глубокого «сходства», более строгой, чем эта, «гомогенности» здесь нельзя ни требовать, ни ожидать: «род» математических предметов не устанавливается заранее, *до* принципа их производства, но определяется тем производящим отношением, что лежит в его основании.

Возможность подобной концентрации всей системы математических высказываний в *одном* пункте составляет наиболее плодотворный и решающий момент математического образования понятия и теории вообще. Именно это позволяет математическому методу овладевать множеством форм, им производимых, и выдерживать напор все большего их многообразия. Математике нет нужды обрывать все это многообразие на расплывчатую родовую всеобщность, ибо все его составляющие выступают в своей конкретной целостности и определенности, причем математика способна улавливать их именно в этой конкретности. Наука, которая не производит свои предметы конструктивно и синтетически, но эмпирически их «преднаходит», не может обозревать свои объекты иначе как измеряя их шаг за шагом. Она должна постигать это многообразие в том виде, как оно непосредственно дано эмпирическому знанию; она должна добавлять восприятия к восприятиям, наблюдения к наблюдениям. Хотя требование систематической целостности постоянно *выдвигается*, само это требование остается только мысленным предвосхищением, своего рода *petitio principii*. Каждый новый аспект эмпирического исследования открывает новую «сторону» предмета. Направленность на целое здесь сохраняется, пока эмпирическое мышление понимается не просто как блуждание, но именно как *мышление*, как требующая единства и полагающая единство функция; отдельные части «дополняют» здесь друг друга в какой-то общей картине, но такое дополнение всегда имеет предварительный характер. Любое данное всегда остается лишь фрагментом среди других фрагментов, поскольку мышление здесь исходит не из первичного постижения целого, чтобы затем развить из него единичные определения, но оно пытается постепенно построить это целое, скрепляя друг с другом эмпирические единичные данные. Математика также не была бы синтетически-прогрессирующей наукой, если бы все ее владения были с самого начала даны в готовом виде и их можно было бы сразу обозревать. Интеллектуальный прогресс математики также предполагает постоянное продвижение в неизведан-

315

ные и прежде недоступные области. С каждым созданным математикой новым инструментом мышления она открывает новые определения своей предметной области. Речь тут также идет не о простом подразделении, об аналитическом «разложении» известного, но и постоянном открытии. Но у этого открытия имеется методологическое своеобразие. Дорога здесь идет не прямо от начальных определений и установлений ко все более многообразным и богатым следствиям, но с открытием и завоеванием каждой новой области в новом свете видится и сам начальный пункт. *Прогресс* мышления включает в себя обращение, возврат к себе самому. Смысл и интеллектуальное содержание математических «принципов» полностью обозримы здесь только после их реализации, и каждое обогащение по ее ходу позволяет глубже видеть сами принципы.

Поэтому можно сказать, что все развитие *понятия числа* в истории математического мышления — от

целых чисел к дробям, от рациональных чисел к иррациональным, от реальных чисел к мнимым — опиралось не на произвольное «обобщение», но в этом развитии происходило разворачивание «сущности» самого числа, постигаемого все глубже в объективной его универсальности<sup>137</sup>. Подобно тому как Гераклит говорил, что в *Physis*, в действующей природе, «путь вверх» и «путь вниз» один и тот же, так и в идеальном мире математических понятий путь к периферии и путь к центру тождественны. Здесь нет конкуренции или борьбы центробежной и центростремительной тенденций мышления, но обе они требуют друг друга и друг другу способствуют. В этом соединении полярных противоположностей заключается подлинное теоретико-познавательное достижение «идеальных элементов» математики. Все они являются не столько новыми *элементами*, сколько новыми *синтезами*. Маятник математического мышления совершает как бы двойное движение: то в сторону отношения, то в сторону предмета. Это мышление постоянно растворяет всякое бытие в чистых отношениях, но оно точно так же соединяет тотальность отношений в понятии *единого* бытия.

Это относится не только к классам *объектов*, с которыми имеет дело математика, но и ко всем ее отдельным *дисциплинам*. Всякий раз обнаруживается, что введение новых плодотворных идеальных элементов математики имеет своим следствием новое, более тесное и более глубокое взаимоотношение математических дисциплин. Их статичное противостояние, свойственный им поиск сравнительно далеких друг от друга объектов, оказывается теперь видимостью: идея *mathesis universalis* победоносно себя утверждает против всех попыток разбить и разложить целое на частичные области. Приведем хотя бы один пример: более глубокое познание *мнимого* не только оплодотворило одну дисциплину, но также сломало перегородку, затруднявшую систематические взаимосвязи отдельных областей. Мнимое не задерживается в каждой из них, но пронизывает их все новой *формой мышления*. Первое историческое применение мнимого, кажется, еще ограничивается арифметикой и алгеброй, прежде всего теорией равенств; начиная с Коши оно навсегда становится достоянием алгебраического анализа. Но развитие на этом не останавливается. В проективной геометрии Понселе мнимое завоевывает теории пространства и создает совершенно новую форму геомет-

316

рического подхода, причем оно не кажется чем-то побочным или внешним, но сознательно ставится в *центр* геометрического образования понятий — Понселе применяет мнимое на основании общего принципа, определяемого им как принцип «перманентности математических отношений»<sup>138</sup>. Однако наивысшим триумфом мнимого было распространение его на *физику*, на теорию «познания действительности», в которой применение функций комплексных переменных также стало необходимым средством математического выражения. Теперь мнимое увязывает в один новый узел самые различные содержания и разные провинции математического знания; на место более или менее произвольного обособления приходит отношение взаимного освещения, когда не только данная область выступает в новом свете, но тем самым глубже постигается «абсолютная» природа математического как такового, лежащая в основании всех частных ее форм.

Если прочно держаться этого взгляда, то мы избавляемся от любого «фикционализма» в оценке идеальных элементов. Ядро их объективности тогда можно не искать в данных единичных содержаниях, им соответствующих, но оно обнаруживается только в их чисто систематическом контексте: в истинности и значимости определенного комплекса отношений. Если объяснена эта истинность, то для них закладывается единственно возможный объективный фундамент, а другого для них не только не найти, но и не нужно искать. Смысл идеальных элементов не распадается на единичные «представления» о конкретно созерцаемых объектах, но он различим и постижим только в сложной *структуре суждений*. Форма математической объективации приводит к тому, что сама эта структура делается предметом и рассматривается как предмет. Однако это не ведет к сносу крепкой перегородки между этой структурой и эмпирическими «вещами», нет, она остается в целостности и сохранности. Только разграничение проходит не в пределах математической области, обособляя сферы «ирреальных» и «реальных» элементов, но оно отделяет математический мир *в целом* от эмпирического мира вещей. Нам нужно либо объявить фикцией *всё* математическое, либо признать принципиально равную истинность и значимость всего в нем содержащегося, включая наивысшие и «абстрактнейшие» положения. Деление на «реальные» и «ирреальные» элементы, напротив, является половинчатым, а если принимать его всерьез, то оно способно разрушить методологическое единство математики. Именно идеальные элементы и то положение, которое они обрели в системе математики, вновь и вновь свидетельствуют об этом методологическом единстве. Мы прослеживали это по введению мнимых величин, но это — только парадигма, единичный пример куда более широкого общего положения дел. Повсюду, где математическая мысль — чаще всего после долгой подготовки и многочисленных попыток — решалась объединить широкое поле отношений, ранее рассматривавшихся и исследовавшихся по отдельности, собрать их в один интеллектуальный фокус и обозначить их с помощью символа, там, благодаря этому фундаментальному интеллектуально-символическому акту, ранее разбросанное и бессвязное соединялось в единое целое. Поначалу эта целостность выдвигалась лишь как *проблема*, но уже это предвосхищало ее будущее решение.

317

Одним из наиболее зрелых плодов такого логического процесса был анализ бесконечно малых. Ни ньютоновское открытие флюксий, ни исчисление бесконечно малых Лейбница не привнесли в

математическую проблематику своего времени какого-то принципиально нового содержания. Предшествующее развитие целиком подготовило и понятие флюксии, и понятие дифференциала. Мы находим их в самых различных областях еще до того, как они были зафиксированы и получили всеобщее признание: и в динамике Галилея, и в учении Ферма о максимуме и минимуме, и в теории бесконечных рядов, и в так называемой «проблеме инверсии тангенсов». Ньютоновское обозначение  $\dot{x}$  или лейбницевское  $\frac{dy}{dx}$  поначалу только указывали и фиксировали точку пересечения исследований, ранее шедших разными путями. Но вместе с определением и символической фиксацией этого пересечения произошла кристаллизация проблемы: все эти пути повели теперь к *единой* логико-математической форме. Символ вновь продемонстрировал здесь ту способность, которую мы обнаруживали повсюду, в самых различных областях — от мифа к языку, а от языка к теоретическому познанию — способность *сгущения*. Создание нового символа словно преобразует огромную интеллектуальную энергию, переводя ее из относительно диффузного состояния в концентрированную форму. Напряженное взаимоотношение понятий и проблем алгебраического анализа, геометрии, общей теории движения имело задолго до этого, но лишь вместе с созданием алгоритма ньютоновского исчисления флюксий и лейбницевского дифференциального исчисления произошла разрядка этого напряжения и была высечена искра. Тем самым открылся путь дальнейшего развития; для этого потребовалось, чтобы новые символы подняли ранее имплицитно содержавшееся в математике до уровня эксплицитного познания.

Именно это дало преимущество лейбницевской форме анализа перед ньютоновской. Исчисление флюксий Ньютона также стремится к свободному обзору проблемы в целом и к подлинной универсальности понятий величины и постоянного изменения. Но это стремление с самого начала наталкивалось на ограничения. Ньютон шел от механики, и его последней целью была механика. Даже там, где его мышление, казалось бы, шло совершенно абстрактными путями, оно всякий раз нуждалось в механистических аналогиях. Поэтому универсальное понятие *становления* у него целиком ориентировано на феномен *движения*. В силу этого понятие флюксии, лежащее в основании ньютоновского анализа, имитирует галилеевское понятие момента ускорения и заимствует у него ряд важных характеристик. Метод Лейбница кажется более формальным и абстрактным. Он также идет от динамики, но сама динамика служит у него предварительной ступенью и входными воротами в новую метафизику, к которой и стремился Лейбниц. Поэтому он был принужден с самого начала рассматривать динамику во всей ее универсальности и исключать из базисного понятия *силы* все доступные созерцанию, позаимствованные у физического движения характеристики. Понятие изменения, служащее фундаментом его анализа, не наполняется поэтому каким-либо определенным, конкретно созерцаемым содержанием, но опирается на «принцип

общего порядка» (principe de

318 l'ordre général), обозначаемый и определяемый им как «принцип непрерывности». В отличие от ньютоновского метода «первых и последних отношений», фундаментальная проблема анализа не переходит здесь в форму проблемы движения, но сама теория движения с самого начала мыслится как частный случай, подпадающий под универсальное логическое правило — наряду с теорией рядов или геометрической проблематикой квадратуры кривых линий.

В этом смысле арифметика, алгебра, геометрия и динамика вообще перестали быть для Лейбница самостоятельными науками — они сделались «пробами» (échantillons) универсальной характеристики<sup>139</sup>. С точки зрения этой характеристики, призванной служить общим и общезначимым *языком* математики, все области, считавшиеся ранее обособленными, оказываются теперь просто разными идиомами. Логика науки может и должна преодолеть эту идиоматику, ибо логика обладает способностью подниматься до высших отношений мышления, имплицитно содержащихся во всех частных соединениях. Правомерность таких соединений определяется основополагающими отношениями. Поэтому истинная универсальность мышления проистекает из универсальности знаков. Обосновывая введение и применение «бесконечно малых» величин, Лейбниц охотно приводит пример мнимых чисел; эта аналогия становится логически понятной лишь с учетом рассмотрения нашей основной проблемы. Общей и связующей здесь является теория символа, выдвинутая логиком-идеалистом Лейбницем и предполагаемая им при построении всей математики. В ней сходятся все нити, соединяющие частные науки сначала с общим наукоучением, а затем и со всей системой его философии.

Если мы еще раз бросим взгляд на *целое* математического образования понятий, то оказывается, что оно всегда держалось того пути, который еще в начальный период научной математики был пророчески предвиден Платоном. Его постоянной целью было «определение» — преодоление *ἀτερον* посредством *πέρας*. Всякое математическое образование понятий начинается с того, что мысль хоть и не целиком избавляется от данного созерцанию и представлению, но пытается освободиться от текучести и неопределенности созерцания. Она заменяет переменчивую окраску, незаметные переходы друг в друга чувственно созерцаемых данных строгими и ясными подразделениями. Пока мы остаемся в кругу восприятия или созерцания, такие подразделения отсутствуют. Здесь нет «точек», «линий», «плоскостей» в том смысле, какой математика связывает с этими понятиями. Только вместе с аксиоматическим мышлением появляются сами возможные *субъекты для* любого математического высказывания. Феликс Клейн даже определял аксиомы как условия того, что мы способны подняться над неточностью или ограниченной

точностью созерцания к безграничной точности<sup>140</sup>. Вейль сходным образом замечает (противопоставляя «созерцательный» и «математический» континуумы), что последнего никак не достичь, пока в поток созерцания мышление не поместит точные элементы, пока строгое понятие «реального числа» не будет привнесено в неопределенную множественность созерцания. И речь здесь идет, подчеркивает Вейль, не о «схематизирующем насилии» или о практической «экономии мышления», но о деянии разума, прони-

319

зывающего данное и поднимающееся над ним<sup>141</sup>. Истинное интеллектуальное чудо математики заключается, однако, не в том, что ее с самого начала определяет такое «пронизывание» и в ней ему нет конца но в том что оно заново повторяется на каждой ее ступени. Именно оно предохраняет математику от превращения в неподвижный агрегат аналитических суждений и вырождения в пустые тавтологии. Единство и целостность математического метода покоятся на том, что творческая функция благодаря которой возник этот метод, нигде не успокаивается но действует во все новых формах и утверждает себя в них как единое и несокрушимое целое<sup>142</sup>.

320

## Глава 5. Основоположения естественнонаучного познания

### 1. Эмпирические и конструктивные многообразия

В построении царства чисел перед нами в типических чистоте и совершенстве предстал пример предметной области, формулируемой, целиком обозримой и определяемой из основополагающего первоотношения. Мышление исходит из чистого отношения, выступающего поначалу в простейшей мыслимой форме, включающей в себя не что иное, как ряд элементов мышления, выстраиваемых согласно закону последовательности. Но из этого элементарного закона проистекают дальнейшие более сложные определения, переплетающиеся друг с другом строго закономерным образом — вплоть до того, что из целостности этих переплетений возникает совокупность «реальных чисел», служащих основанием всего чудесного здания анализа. Пока математическое познание хранит верность только своему конструктивному принципу, пока оно не допускает других «предметов» — помимо непосредственно выводимых в согласии с этим принципом, — ему не грозит опасность абсолютного ограничения познания или появления внутренних противоречий. Царство предметов полагается и разграничивается основной формой отношения, которая посредством такой определенности делает это царство доступным как теоретически осваиваемое целое.

Но такого рода власть мышления кажется подорванной, как только мы выходим за пределы математического, когда мы решаемся шагнуть от «идеального» к «реальному». Тут начинается царство «материи», противостоящее царству чистой «формы». На место первоначального единства, закономерно разворачивающегося во множество, мы оказываемся перед многообразием, широко раскинувшимся перед нами как нечто налично данное. Такое многообразие, по крайней мере, в том виде, как оно непосредственно нам предлагается, не «конструируемо»: мы должны принимать его просто как данность. Именно эта данность кажется специфической характеристикой, отличающей «физическое» от «математического». Предметный мир не выстраивается здесь в последовательности, заданной чистым мышлением, но мы имеем дело с внешним «существованием», обретаемым посредством ощущения и чувственного созерцания. Такое присвоение может быть только фрагментарным и частичным. Мы должны продвигаться от одного пункта этого существования к другому не по предустановленному плану, но по диктату беспланового, случайного «наблюдения». Мы довольствуемся тем, что к концу пути мы способны соединить эти точки линией, форму которой мы можем описать и выразить в общем виде. Мы должны быть готовы в любой момент заменить эту форму другой, если того потребует новый «материал» — вместе с изменением «данных», подкрепляющих наш синтез.

Перед лицом такого рода связанности эмпирией теоретическое мышление выглядит поначалу бессильным. *Natura non vincitur nisi parendo*; не

321

навязывая своих общих форм природе, но углубляясь в ее образования, шаг за шагом их копируя, мысль достигает познания этих образований. Горизонт нашего видения теперь не является изначально заданным и ограниченным, но вместе с расширением круга зримого трансформируется способ рассмотрения, смещается «линия прицела». То, что мы называем «природой», «существованием вещей», поначалу выступает перед нами не иначе как «рапсодия восприятий». Эти восприятия могут как бы нанизываться на одну нить и описываться в их последовательности и в их сосуществовании, но такого рода серии тем не менее четко отличаются от характерной формы ряда, которую мы обнаруживали в прогрессии целых чисел. Один член не следует за другим потому, что он следует *из* него — потому, что он выводим из него по значимым для всего ряда универсальным правилам. Путь, профессия, метод становятся здесь простым продвижением, эмпирической последовательностью. Но тем самым меняется по существу отношение между «индивидуальным» и «всеобщим». Каждое единичное число также является индивидуальным понятием — предметом с собственными характеристиками и определениями. Но там эта индивидуальность проистекала не из себя самой, но происходила из системы чисел, имея своим основанием чистое отношение порядка, где

единичное число занимало свое место в целостности возможных чисел. Индивидуальное там мыслилось и фиксировалось по занимаемой им позиции.

Единичное восприятие желает иного и большего, нежели простое местоположение в ряду. Можно сказать, что оно пребывает «в-себе и для-себя» и его значение покоится именно на этой его особости. Конечно, оно входит в то целое, обозначаемое нами как целое пространства и времени. Но оно заполняет каждую «точку» пространства и каждый «момент» времени, заполняет все это целое неповторимо своеобразным содержанием, не редуцируемым к простым определениям «где» и «когда». В этом и заключается характер простой «данности»: любое восприятие как таковое непосредственно дано только *одному* наблюдателю, причем дано ему в особых пространственно-временных условиях. Никак не является самоочевидным (а поначалу даже кажется непонятным) то, как восприятие может выйти из такой изолированности и «соединиться» с другими восприятиями. Ведь такое соединение требовало бы группировки элементов, причем не случайной, но мыслимой как соединение неоднородного. Без присущей ему гетерогенности восприятие не было бы восприятием, поскольку иначе оно утратило бы присущую ему качественную особость; но при наличии такой гетерогенности оно никак не входит в какую-либо форму или систему, а это представляет собой условие возможности знания, теоретического постижения вообще.

В этой антиномии содержится диалектическое ядро всякого естественнонаучного образования понятий. Переходя из сферы математических предметов в область предметов физических, мышление не отбрасывает присущую ему форму и свои собственные предпосылки. Но теперь оно должно подтвердить эти предпосылки как раз тем сопротивлением со стороны «данного», с которым оно сталкивается. Встретившись с этим сопротивлением, мышление открывает в себе силы, ранее в нем глубоко скрытые. Оно требует от себя невозможного: так трактовать и рассмат-

322

ривать «данное», словно оно не есть нечто чуждое мысли, но как бы положенное самим мышлением и произведенное согласно его конструктивным условиям. Форма фактического многообразия, в чьем обличье предстает поначалу восприятие, должна быть преобразована в форму понятийного многообразия. Конкретное физическое мышление, как оно представало и действовало в истории познания природы, не спрашивало о возможности такого преобразования, но сразу превращало это решение проблемы в постулат. Предложенную ему апорию оно переводит в действие. Вместе с этим деянием мышления начинается всякое естественнонаучное образование понятий. «Дискурсивная» природа мышления доказывается не тем, что оно довольствуется принятием рядов данного, но тем, что оно действительно стремится «пробежать» по этим рядам. А это оно может сделать только задав вопрос о правилах перехода от одного члена ряда к другому. Такое непосредственно не данное, но искомое и требуемое правило является характерной чертой, отличающей своеобразную «фактичность» естественнонаучного мышления от любой другой формы познания фактов. Обнаруженные и установленные физическим мышлением *vérités de fait* также определяются и пропитываются особенностями физического *ratio*.

Это хорошо видно при сопоставлении фактов физики с фактами из других областей, например из истории. Здесь мы убеждаемся в истинности и глубине слов Гёте: «Наивысшим было бы признание того, что все фактическое уже есть теория». Не существует фактичности «в себе» как абсолютной, вечной и неизменной данности; то, что мы называем фактом, уже каким-то образом теоретически ориентированно, должно видеться и имплицитно определяться некой понятийной системой. Теоретические средства определения не просто добавляются к чему-то просто фактичному, но уже входят в его дефиницию. Здесь мы хорошо видим специфические отличия фактов физики от фактов истории. «Карлейль как-то сказал, — замечает Пуанкаре в работе «La Science et l'Hypothèse», — что решают только факты. Иоанн Безземельный проезжал здесь: вот достойное изумления, вот та реальность, за которую я готов отдать все теории мира. Таков язык историка. Физик сказал бы, скорее, следующим образом: Иоанн Безземельный проезжал здесь; мне это совершенно не интересно, поскольку он вновь здесь не проедет»<sup>143</sup>. В этой четкой формулировке мы сразу обнаруживаем фундаментальное различие между двумя методами истолкования фактического. Даже там, где физик описывает единичное событие, связанное с определенным местом в пространстве и с определенным моментом во времени, он ищет не единичное как таковое, но рассматривает его *sub specie* повторяемости. Он хочет установить не то, что нечто произошло, но задает вопрос об условиях происшедшего. Его вопрос таков: можно ли наблюдать при тех же самых условиях то же самое событие в другом месте и в другое время либо оно изменится при каких-либо изменениях этих условий? Даже там, где исследуется и проверяется единичный факт, исследование направлено не на него, но на правило, согласно которому факт мыслится как повторяющийся. Форма этого правила изначально не дана со всей ясностью, и мы должны воздерживаться от преждевременных суждений по ее поводу.

323

Был период развития физики, когда казалось, что эта форма окончательно установлена. Во введении к своей фундаментальной работе «О сохранении силы» (1847) Гельмгольц выдвигает общую теорию причинности как некую праформу физического мышления. Для него она есть *conditio sine qua non* естественнонаучной постановки проблемы, условие «постижимости природы». С учетом современного состояния физики теоретик познания должен судить об этом осторожнее и сдержаннее. Вопрос о том, должно ли объяснение природы с необходимостью вести к «каузальному» закону определенного типа либо оно может удовлетвориться «вероятностными законами», не может решаться простым указом мышления.

Решение может принести только погружение в понятийную структуру самой физики, погружение, способное показать, каковы границы между царством «динамических» закономерностей и областью «статистических» закономерностей<sup>144</sup>. Но даже там, где физическое мышление не выдвигает притязаний на строго каузальное объяснение, где оно довольствуется установлением статистических правил, оно направлено все же не на само происходящее, но на его регулярность. А суждение, устанавливающее такую регулярность, никогда не распадается на сумму, на агрегат высказываний по поводу единичных случаев.

Конечно, к такому разложению на единичные случаи должен стремиться строго проводимый «эмпиризм». Например, для Маха закон тяготения означает не что иное, как сумму большого числа конкретных наблюдений, при объединении которых не происходит иных изменений, кроме перемены в общем для всех них языковом выражении. Форма галилеевского закона  $s = 1/2gt^2$  служит здесь сокращенным обозначением таблицы, в которой индивидуальным значениям  $s$  соответствуют индивидуальные значения  $t$ . Обоснованием и оправданием того, что мы избираем общее формальное выражение, вместо того чтобы эксплицитно приводить все эти таблицы наблюдений, является требование «экономии мышления», предполагающее предельно скупое употребление знаков. Но это общее выражение получает конкретное значение лишь при подстановке определенных чисел на место неопределенного и изменчивого.

Если придерживаться такого взгляда, то физическая фактичность сводится к исторической: их различие касается не самих предметов, но лишь знаков, используемых для их представления. Но даже если мы здесь последуем за радикальным эмпиризмом, то в связи с нашей универсальной проблемой возникает новый вопрос. «Философия символических форм» повсюду показывала нам, что «знаки» никогда не являются случайной и внешней оболочкой для мысли, но использование знака выражает основополагающую тенденцию и базисную форму самого мышления. Поэтому всегда остается открытым вопрос: какая тенденция физического мышления делает необходимым обращение к определенному языку знаков — к языку математических формул, — причем этот язык выделяется среди всех прочих и им предпочитается? После всего нами усвоенного относительно языка и его духовной конституции мы уже не можем считать, что в нем господствуют критерии «удобства»; мы должны хотя бы предполагать наличие более глубокой и внутренней связи между формой языка и формой мышления. Подтверждение этому предположению (или, если угодно, систематическому «предубеждению») может дать только деталь-

324

ный анализ образования понятий и применения знаков в физике. Здесь мы также идем от рассмотрения знаков к рассмотрению предметов, обозначаемого; анализ символов, с чьей помощью выражаются и получают искомую форму физические суждения, должен прояснить для нас модальность и характер физической «предметности».

Заслугой Пьера Дюгема было то, что в своей работе по физической теории он первым наметил этот путь. В ней с удивительной ясностью были показаны те идеальные опосредования, через которые мы должны пройти, чтобы из простых наблюдений отдельных явлений были получены физические теоремы и суждения. В ней было показано, что лишь с построением определенного символического мира становится доступным мир физической «реальности». Каждый создаваемый здесь частный символ предполагает в качестве своего фундамента пра-символ «реального числа»<sup>143</sup>. То, что ранее представляло для нас чисто фактическое многообразие и фактическое различие чувственных данных, обретает физический смысл за счет «отображения» их в царстве чисел. Мы не воздали бы должного этому отображению с его в высшей степени сложными формальными законами, если бы понимали его только в содержательном смысле, — если бы мы исходили из той предпосылки, что для вхождения в мир физики достаточно заместить данное в восприятии содержание другим. Тогда каждому частному классу восприятий просто приписывался бы особый субстрат, выступающий как полное выражение подлинно физической «действительности». Физической «истиной» ощущения тепла тогда следовало бы признать движение молекул, а «истиной» воспринятого глазом цвета была бы вибрация воздуха. Но такого рода последовательный перенос частей воспринимаемого в другое, опосредованное содержание не исчерпывает значения физического метода. Скорее, физический метод заключается в том, что действительность чувственных явлений — цветов и звуков, ощущений тепла или осязания — *в целом* соотносится с иным интеллектуальным масштабом и поднимается тем самым к иному *измерению*. Поэтому отдельное «ощущение» никогда не сопоставляется с неким объективно-физическим «субстратом», но друг с другом сравниваются и «соизмеряются», с одной стороны, *целостность* феноменов наблюдения, а с другой стороны, *целостная система* понятий и суждений, с чьей помощью физика выражает порядок и закономерность «природы». В истории физики была эпоха, когда считалось, что научный «материализм» можно преодолеть путем замены единого первовещества иными представлениями, которые, однако, рассматривались столь же вещественно и субстанциально. На место субстанциальной материи становились субстанциальная энергия или субстанциальный эфир. Настоящего углубления с теоретико-познавательной точки зрения тем самым не достигалось. К нему приходили только вместе с более детальным анализом понятия физического «отображения» и с уточнением его значения, равно как вместе с определением его эффективности. Только тогда стало очевидно, что отображение никогда не означает скачка от элемента «ряда восприятия» к элементу физического «понятийного ряда», причем мы можем прямо установить их «сходство» или «соответствие». Такое соответствие можно искать только между тотальностью эмпирических данных наблюдения и тотальностью понятийных средств теории, физи-

325

ческих законов и гипотез. Лишь с ясным осознанием этого и выведением отсюда логических следствий современная физика смогла преодолеть материализм не только в онтологическом смысле, но и в более широком методологическом смысле. Она все более отказывалась от той формы «объяснения» природных явлений, что сводилась к замене определенных групп чувственно наблюдаемых феноменов их абстрактными геометрическими репрезентациями или механистическими «моделями». Но отход от такой формы объяснения лишь по видимости означал переход к тому позитивизму, который видел в физических законах не что иное, как простое «описание» природных процессов. Отличие от последнего стало очевидным, стоило физикам перейти от подчеркивания одних лишь негативных моментов к позитивному определению и задуматься о специфике инструментов описания. Эти последние далеки от всей той «фактичности», что составляла для позитивистов всю «действительность»; они принадлежат той же сфере, к которой относятся образования чисто математического мышления.

Признание этой изначальной двойственности является необходимым условием понимания «гармонии», необходимой для образования естественнонаучного понятия и создаваемой им. Такая гармония означает нечто большее и принципиально иное, чем простое согласие: она представляет собой поистине синтетический акт, соединяющий противоположности. В каждом подлинно физическом понятии и в каждом подлинно физическом суждении содержится такой «синтез противоположностей». Речь здесь всегда идет о взаимосотнесении и взаимопроникновении двух различных форм многообразия. Исходным пунктом является эмпирически «данная» множественность, но целью теоретического образования понятий является превращение ее в рационально-обозримую и «конститутивную» множественность. Такая трансформация никогда полностью не завершается: она всякий раз начинается заново с применением все более сложных средств. Фундаментальный теоретико-познавательный вопрос о возможности «применения» математических понятий к природе восходит в конечном счете именно к этому обстоятельству и к заключенной в нем проблеме. Трудность подобного применения заключается в том, что оно кажется возможным лишь на основе сознательного *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; феномены им как бы насильственно включаются в *порядок другого типа*, чем тот, которому они ранее принадлежали.

Если мы посмотрим на такое преобразование не с точки зрения реалистической метафизики, а с точки зрения «философии символических форм», то оно тут же утратит значительную часть содержащихся в нем парадоксов. «Философия символических форм» с разных сторон показывала нам и всякий раз подтверждала то, что вся духовная жизнь и все духовное развитие протекают в преобразованиях такого рода и совершаются путем интеллектуальных метаморфоз. Уже начало и возможность языка обуславливались подобной метаморфозой. Язык не может просто «обозначать» данные впечатления или представления, но уже акт наименования включает в себя изменение формы, духовное замещение. Мы видели, что это замещение становится все более четким вместе с развитием языка и с достижением им своей собственной формы. Язык постепенно

326

утрачивает свою привязанность к данному и «сходство» с ним: от фаз «мимической» и «аналогической» экспрессивности язык переходит к чисто символическим формациям<sup>146</sup>. Научное познание идет тем же путем в ином измерении. Оно также «приближается» к природе, только научившись от нее отречься — отодвигать данное в идеальную даль. Однако действительная проблема заключается не в этом отдалении, не в установлении подобной духовной дистанции *как таковой*, но в четком определении *особого направления*, в котором идет работа мышления, в отличении его от других направлений с их формациями. Мы можем разглядеть это отличие, если видим не только цель, к какой стремится здесь мышление, но и тот путь, что ведет к этой цели, причем выделяя при этом отдельные его стадии. Нам следует шаг за шагом пройти этот путь и в буквальном смысле его «измерить», чтобы мы могли его *описать*. Гёте однажды сказал об изображении великих людей: источник можно описать только вместе с потоком. Эти слова подходят к любым жизненным движениям духа. Природа этого развития такова, что дух не может определяться формально и абстрактно, но должен постигаться в своей актуальности, в энергии самого движения. Методологически закон *procedere* постигается не иначе как сам конкретный процесс, в его начале и дальнейшем развитии, в его превращениях и преображениях, в духовных перипетиях и кризисах.

И догматический эмпиризм, и догматический рационализм терпят крах именно потому, что они не учитывают этой актуальности, не воздают должного чистой процессуальности познания. Они упускают ее, поскольку отрицают полярность — подлинную движущую силу познания, самый принцип его движения. Эта полярность уничтожается, когда противоположные моменты не соотносятся друг с другом и мысленно друг друга не опосредуют, но когда один из них пытаются свести к другому. Эмпиризм совершает это, растворяя конструктивные понятия в «данном»; напротив, рационализм делает это, поднимая любую данность до формы понятийной ее определенности. Но в обоих случаях имеет место нивелировка противоположности, служащей фундаментом для построения оппозиций в предметной области физического познания. Простое совпадение приходит на место поистине плодотворной корреляции. Созидаящая, поистине творческая сила понятия упускается здесь вместе с такой же силой опыта, ибо две эти силы разворачиваются только при взаимном соизмерении. Следование друг за другом «восприятий», эмпирическая форма ряда сосуществования и последовательности, ставит вопрос, ответ на который можно дать только посредством понятийной, конструктивной формы ряда. Опыт выдвигает сосуществование и последовательность, постепенно превращающиеся в единое целое. Члены совокупности *a, b, c, d...* поначалу

данные в своей «чтойности», в фактичности своего пространственно-временного совместного бытия, должны быть признаны «со-принадлежащими», соединенными неким правилом, на основании которого становится доступным определению и предвидению переход от одного члена к другому. Этот «закон перехода» никогда не дан непосредственно, вместе с самими восприятиями; он привносится в них мышлением поначалу чисто гипотетически. Мы пытаемся так упорядочить элементы *a, b, c, d...* что они могут

327

мыслиться как члены последовательности  $x_1, x_2, x_3, x_4...$ , характеризуемые определенным «общим членом». Когда этому «общему члену» придаются конкретные значения, то мы получаем в результате отдельные случаи в подлинном смысле этого слова.

Однако этот результат никогда не существует сам по себе, но он всякий раз должен заново достигаться и подтверждаться все более тонкими методами рядоположения. Процесс соотнесения эмпирической формы ряда с идеально-математической никогда не прерывается; в то же самое время, один из них никогда прямо не переходит в другой, но оба они остаются четко различимыми по своей структуре. Здесь мы также видим, как физико-математическая понятийная форма «начинается» с опыта, никогда из него не «проистекая». Опыт предшествует, так как он формулирует задачу, но решения этой задачи от него нельзя ждать, поскольку оно принадлежит математически-конструктивному мышлению. Восприятие было и остается, говоря платоновским языком, «Параклетом» этого мышления; однако восприятие не создает тех сил, что пробуждаются с его помощью. В таком взаимодействии этих двух сил возникает и укрепляется мир физических объектов. Всякий раз соприкосновение с эмпирическим созерцанием в его непосредственной «действительности» ведет к развитию физико-математического понятия, выявляя его скрытые «возможности». В этом процессе саморазвертывания понятия оно скоро выходит за пределы первоначального вопроса. Оно создает не только оснастку для наличных эмпирических проблем, но выходит в будущее, подготавливая интеллектуальные средства для «возможного» опыта и указывая путь, на котором эти чисто теоретически уловленные возможности переходят в действительность.

Это двойное движение очевидно уже при построении сферы чисел, служившей нам примером чисто конструктивно обоснованного порядка. Царство «реальных чисел» не конституируется в той форме, какую оно обрело в современном анализе, пока целое число (в том смысле, в котором оно было установлено пифагорейцами в качестве изначального принципа мышления и бытия) не выходит за собственные границы и прогрессивно не «расширяется». Необходимость подобного расширения первоначального понятия числа возникает потому, что с помощью этого понятия пытались отвечать на вопросы, появившиеся не в его собственной сфере, но поставленные перед ним миром созерцания, миром *величин*. Сначала проблема измерения длины принуждала число прорывать эти исходные границы, что привело к открытию иррационального числа. Само иррациональное (о чем говорит уже название) считалось поначалу чем-то чуждым числу и присущему ему Логосу — как *ἀλοῦον* и *ἀρρητόν*. Но именно это противопоставление раскрыло собственную силу и внутреннее богатство числа. Дальнейшее развитие заключалось не в простом противопоставлении мира величин и мира чисел, но в превращении этой внешней оппозиции во внутренне необходимое понятийное развитие.

Новейший анализ находится в конце этого логического процесса. Обосновывая свою теорию иррациональных чисел, Дедекинд констатирует возможность того, что без всякого представления об измеряемых величинах, путем конечной системы простых шагов, можно прийти к

328

созданию чистого и непрерывного царства чисел, причем именно этот интеллектуальный инструментарий делает возможным представление о непрерывном пространстве<sup>147</sup>. У Кантора то же самое воззрение становится принципом и движущим мотивом построения его теории континуума<sup>148</sup>. Поэтому для сформированного современным анализом понятия числа характерно то, что оно сохраняет безусловную «автономию» по отношению к областям конкретно созерцаемого бытия, с которыми оно, казалось бы, теснейшим образом переплетается и внутренне связано на протяжении всей интеллектуальной истории. Пока речь идет об *обосновании*, оно должно оставаться совершенно самостоятельным. Мы привели классический пример, но то же самое отношение определяет связи между конструктивным и эмпирическим образованием понятий, опыта и физико-математической теории. Эмпирическое созерцание всякий раз выступает как оплодотворяющий теорию элемент, но процесс оплодотворения предполагает наличие наделенного порождающей силой семени в самой теории. Соприкосновение с миром созерцания не выводит мышление за собственные пределы, но способствует его погружению в его же сокровенные глубины, ведет его к собственному «фундаменту». На нем развиваются новые формы, способные должным образом отвечать сложным структурам созерцаемого бытия. История точных естественных наук на все новых примерах учит нас тому, что только возросшее на таком фундаменте мышление оказывается в конечном счете дорастающим до опыта. Используя образ из химии, мы можем сказать, что чувственное созерцание «каталитически» воздействует на образование естественнонаучной теории. Созерцание необходимо для *процесса* образования точных понятий, но *продукт* этого процесса, логическая субстанция точного понятия, уже не содержит в себе созерцания в качестве самостоятельной составной части. Чем далее развивается это понятие, тем более исходные чувственно-созерцаемые определения (хотя и не забытые, и не уничтоженные) входят в совершенно новую «формацию», и эта смена формы является не только внешним отношением,

связующим в остальном неизменные элементы чувственного созерцания, но оно пронизывает эти элементы до самых их корней, придавая им новое значение и в этом смысле — новое «бытие».

Чтобы зримо представить эту стезю интеллектуально-символического формирования, мы приведем пример, чуть ли не прямо указывающий общее направление этого пути. Физика не может построить свой предметный мир, не обращаясь, помимо основополагающего понятия числа, к еще одному базисному конститутивному понятию — понятию *пространства*. Два этих элемента становятся действенными только при взаимопроникновении; они настолько тесно сплетаются друг с другом, что первоначальное *открытие* научного понятия числа целиком стоит под знаком этой взаимосвязи. Для пифагорейцев число еще неотделимо от пространства: отношения самих чисел развиваются и представляются не иначе как пространственные отношения между точками. Но сколь бы важным и плодотворным ни был этот синтез пространства и числа для математического и естественнонаучного мышления, с чисто логической точки зрения в нем уже содержалось семя той проблематики и той диалектики, которые вышли на поверхность в греческой философии уже в

329

апориях Зенона<sup>149</sup>. Даже если принять, что пространство, форма «внешнего» созерцания, подчиняется власти Логоса, то этот Логос пространства неизбежно другой, чем Логос числа. Они четко и ясно друг от друга отличаются по своей логической структуре. Многообразие пространственных точек и позиций противостоит сознанию не как свободно произведенное, синтетически построенное многообразие. В отличие от числа, здесь мы не можем начинать с определения общей упорядочивающей формы — формы «последовательности», — чтобы из нее посредством строгой и непрерывной серии шагов мышления развить всю полноту частных отношений. В сравнении с подобным выведением пространство всегда сохраняет «алогический» характер, не исчерпывающийся чистой деятельностью упорядочения, различения и отнесения. Здесь имеется неразстворимый остаток: специфическая «форма» пространства не производится конструктивно, но постигается как модальность данного.

Здесь мы сталкиваемся с барьером, который не преодолевается сколь угодно далеко зашедшей «рационализацией», и ей приходится считаться с этим препятствием в любой точке своего развития. Расселу, не допускающему каких-либо разграничительных линий между царством числа и царством чисто логической формы, направляющему все свои усилия на доказательство того, что понятие числа можно построить из чисто логических констант, приходится совершать своего рода логический скачок, когда он сталкивается с проблемой пространства. Конечно, «абстрактная» геометрия для него также представляет собой чисто математическое, а тем самым строго логическое образование: ее предмет отличается от чистой теории чисел только тем, что, в сравнении с последней, геометрия изучает более сложные формы рядов — с двумя или тремя измерениями. Но эта чисто понятийная, гипотетико-дедуктивная система геометрии не содержит в себе никаких определений по поводу действительного, «актуального» пространства (*actual space*). Подобную определенность можно получить только из опыта, а потому понятая в этом смысле наука о пространстве становится ответвлением физики, т. е. эмпирической науки<sup>150</sup>. Но именно там, где эти две области расходятся, где «чистое мышление», кажется, исчерпало свои силы, обнаруживается новое его направление с собственными смыслом и целью. Фундаментальное отношение, которое мы повсюду обнаруживаем между «конструктивными» и «эмпирическими» многообразиями, подтверждается теперь относительно проблемы пространства. Закон эмпирического многообразия не установить и не «найти» в опыте, пока его не начали отыскивать и в каком-то смысле теоретически его предполагать. Без такой идеальной антиципации многообразие эмпирического восприятия никогда не сконцентрируется в пространственной «форме». Сам опыт пространственного возможен лишь вместе с встраиванием его, как частного опыта, в некую общую систему порядка и меры. В разного рода «проективных», «дескриптивных», «метрических» геометриях мы обнаруживаем такого рода системы порядка и меры. Все они поначалу не содержат в себе высказываний о «реальных» вещах, о фактическом положении дел: они представляют собой лишь чистые «возможности», идеальную «готовность» для упорядочения фактического материала. Опыт как таковой не содержит в себе принципа *производства* подобных возможностей, но его роль ограничи-

330

вается *выбором* между этими системами применительно к предлагаемому им конкретному случаю. Роль опыта заключается не в конституировании, но в детерминации. Чем шире самостоятельно и самодостаточно воздвигаемое мышлением царство возможностей, тем менее мысль запирается в собственных стенах и тем более она открыта опыту с его функцией детерминации. Гипотетико-дедуктивные системы геометрии *как таковые* размещаются тем самым в той же логической сфере, что и чистые понятия чисел. Опыт столь же мало входит в качестве конститутивного фактора в их основоположения и «аксиомы», как в создание царства комплексных чисел<sup>151</sup>.

Чтобы эти независимые от опыта системы стали для него плодотворными, чтобы между понятийными элементами геометрии и данными наблюдения могла быть проведена связь, необходим прежде всего логический посредник. Ведь одни ряды прямо не сопоставимы с другими, и невозможно отыскивать их «сходства». Между эмпирическими и идеальными элементами, как это установил уже подлинный первооткрыватель идеального, Платон, не существует возможного отношения «сходства», их полного или частичного совпадения. Любая их общность, будь то κοινονία или παρομοσία, не отменяет фундаментальной «разности», ἕτερότης, между ними. На место сходства или конгруэнтности здесь становится специфическое

и новое отношение «сопричастности». Это соучастие физического в арифметическом и геометрическом достигается не иначе (и не иначе обосновывается) как путем *корреляции* определенных физических «вещей» или процессов с определенными математическими понятиями, причем их корреляция никоим образом не означает *тождества* между ними. Установив фундаментальные понятия и аксиомы каких-либо геометрий, мы можем задаться вопросом о наличии элементов физического опыта, которые соразмерны этим понятиям и аксиомам. Скажем, некий процесс, вроде распространения света, используется как физический «аналог» того, что определяется как «прямая линия» в некоей гипотетико-дедуктивной системе «чистой» геометрии. Только с установлением подобных отношений аналогии четкий смысл получает понятие «измеримости»; с их помощью определенный порядок измерения проистекает из идеального арифметического порядка чисел и универсального геометрического порядка пространства. Этот порядок измерения возникает именно там, где посредством соединения геометрических понятий с физическим опытом эти понятия переходят от стадии абстрактной обособленности к стадии «привязанности» к «действительному», к наличному бытию физических феноменов. Но эта их привязка никак не затрагивает значимости понятий и аксиом самих по себе; она касается лишь их применения при определении элементов опыта. Принципы и предпосылки Евклидовой геометрии не подкрепляются нашим опытом неподвижных тел, но этот опыт используется нами, чтобы достичь «соответствия» идеальным высказываниям этой геометрии. В зависимости от таких соответствий, согласно тому, какие тела мы решили считать неподвижными, а какие движения — прямолинейными, меняются наши основополагающие измерения, а вместе с тем и форма «геометрии». В этом смысле (но только в нем) всякая «конкретная» геометрия, характеризующаяся четким определением измерения, уже содержит в себе некие физические пред-

331

посылки и требования. Но то обстоятельство, что эти требования исполняются только вместе с эмпирическим содержанием, еще не означает, что они логически *обоснованы* именно этим содержанием. Универсальный порядок чисел и универсальная геометрия, как наука о «возможных» пространственных формах вообще, должны предшествовать конституированию определенного физического порядка измерения. Уже Лейбниц в этом смысле четко и ясно устанавливал методологическое отношение между «абстрактным» и «конкретным». Возражая Локку, он писал: «Quoiqu'il soit vrai qu'en concevant le corps, on conçoit quelque chose de plus que l'espace, il n'en suit point qu'il y a deux étendues, celles de l'espace et celle du corps; car c'est comme lorsqu'en concevant plusieurs choses à la fois, on conçoit quelque chose de plus que le nombre, savoir *res numerotas*, et cependant il n'y a point deux multitudes, l'une abstraite, savoir celle du nombre, l'autre concrète, savoir celle des choses nombrées. On peut dire de même qu'il ne faut point s'imaginer deux étendues, l'une abstraite de l'espace, l'autre concrète du corps; le concret n'étant tel que par l'abstrait»<sup>132</sup>. Как видно, им делается строго идеалистический вывод: царство «идей» признается в своей независимости и в своем изначальном значении, но признание этого значения не предполагает обособленного *существования* «чистого» пространства наряду с эмпирическим и телесным миром.

Здесь мы вновь находим подтверждение того, что отношение между миром «чистых форм» и миром «вещей» никогда не сводится к отношению соответствия одной формы и одной вещи, но обе структуры всегда соотносятся и соизмеряются как тотальности. Может показаться, что в таком случае свобода в определении единичного становится чуть ли не произволом. Вопросом нашего выбора или даже конвенции тогда оказывается то, что для придания определенного физического содержания понятию «прямолинейного» мы соединяем его с распространением света или подбираем другую аналогию. Но даже такого рода конвенция должна быть как-то «обоснована»; говоря в духе схоластики, она должна иметь *fundamentum in re*. Однако такой фундамент не обнаруживается ни в одной единичной вещи, в индивидуальном «это» или «то», но всегда проистекает из целого и из синтетической связи опыта. Мы избираем те предпосылки, на основании которых мы можем получить «простое» и систематически совершенное объяснение природных явлений. Поскольку и «простота», и систематическая полнота всегда относительны, то неизбежно остается возможность того, что мы придем к другому, более удовлетворительному результату путем варьирования исходных предпосылок. Но такой отказ от «абсолютной» значимости совсем не лишает интеллектуальные символы математики и точного естествознания их объективного значения. Они получают его не от трансцендентных объектов, располагающихся где-то за ними и ими отображаемыми, но от того, чего можно достичь с их помощью посредством функции объективации.

Хотя эта функция никогда не достигает конечного пункта, некоего *non plus ultra*, но ее направление все же четко установимо. Бесконечность пути не лишает вектор его определенности: направление вообще определяется отношением к «бесконечно удаленным» точкам. Здесь мы вновь убеждаемся в том, что все наше познание природы (пока речь идет именно о *познании*, т.е. идеальной цели и идеальной задаче) покоится в конечном

332

счете на акте свободы, на той «точке зрения», которую придал себе сам разум. Однако, как и повсюду, истинная свобода не противопоставляется обязанности, но является началом и источником последней. В первом акте, в выборе определенных эмпирических элементов, принятых как соответствующие определенным конструктивным формам, мы свободны; но во втором и во всех последующих актах мы уже рабы — до тех пор, пока новым актом мысли мы не избавляемся от всей цепи следствий и не начинаем

заново с новых предпосылок. Конечно, сама природа эмпирического многообразия такова, что оно, строго говоря, никогда не растворяется в чисто конструктивном многообразии. Оно никогда не является до конца «сконструированным», но всегда должно мыслиться как беспредельно «конструируемое». Проходя сквозь эмпирические «данности», нить мышления нигде не рвется, но она и не протягивается до самого конца; завершив такое ее плетение, мы не получили бы искомой цели, но разом бы ее уничтожили, поскольку это противоречило бы самому смыслу опыта как прогрессирующего процесса определения<sup>153</sup>.

Измерение мышления, в котором мы теперь движемся, отчетливо отличается от других подходов к проблеме естественного пространства — пространства объективно-физического измерения. Пространство как таковое, мыслимое как «возможность сосуществования», не обладает однозначно определенной формой, но оно открыто самым различным способам формирования. В своей натурфилософии Платон назвал пространство *πρότον δεικτόν*; пространство для него целиком восприимчиво и пластично, оно является материалом, получающим определенность и форму лишь посредством законодательства «идеи». Философия символических форм в еще большей мере показала нам внутренне присущую пространству пластичность. Согласно своему основному принципу, философия символических форм не ограничивает сферу идеального областью теоретического познания. Она раскрывает силу и действенность идеального в других, более глубоких слоях языкового и мифологического мышления. Из этого следует, что каждой из областей соответствует своя собственная «пространственность». Форма «сосуществования» всегда подчиняется образующему закону, без которого она не может конституироваться, но процесс формирования всякий раз идет особым путем.

Теперь нашей задачей является постижение перехода от эмпирического «пространства созерцания» к «пространству понятия» теоретической физики. При этом мы помним о том, насколько это эмпирическое «пространство созерцания» заполнено и пронизано определенными символическими элементами; особую роль в его образовании играет форма языкового мышления, насквозь пронизывающая всю его структуру. Тем самым мы оставили далеко позади сферу простой «данности»; процесс построения начался уже там, где языком были отчеканены первые слова для пространства — указатели вроде «здесь» и «там» для близкого и далекого. Но при продвижении к абстрактной геометрии и к пространству объективного познания природы эта чеканка приобретает совсем иной характер. Здесь мы также начинаем с каких-то элементарных дистрикций, характеризующих пространство как систему чисто «топологических» определений. Мы улавливаем отношения «соседства» и «удаленности» точек, скрещивания линий, «пересечения» поверхностей

333

или сегментов пространства. Однако из всей этой многообразной и сложной ткани мысль постепенно выделяет определенные нити. Она подходит к созерцанию с собственными предпосылками и требованиями, создавая для себя тем самым новую систему «ориентации». В соответствии с теми или иными установками, из первоначального, чисто топологического пространства развивается «проективное» или «метрическое» пространство. Их форма зависит от способа *измерения*, который кажется свободно избранным в указанном выше смысле. Мы определяем тело как «неподвижное», т.е. как неизменное при его измерении; мы приписываем характер «прямоты» эмпирически преднайденной линии. Подобными актами измерения и полагания создаются различные «пространства», причем каждое из них располагает собственной структурой. Даже чисто топологический подход включает в себя теорию *соединения* пространственных фигур; например, здесь мы также отличаем простые сочетания поверхностей от сложных и располагаем для этого совершенно определенными математическими критериями. Но в данном случае все наше внимание сконцентрировано на отношениях соседства или непрерывности пространственных фигур, и мы не принимаем в расчет их величину или форму. Последние определимы лишь благодаря новым актам полагания, привнесению новых «гипотез» — любая форма «геометрии» конституируется их своеобразием<sup>154</sup>.

Если мы вновь бросим взгляд на весь процесс развития мотива пространства, то мы увидим всю ту совокупность пар противоположностей, через которые мы должны были проходить. Нет ни одной отдельной способности разума, так или иначе не участвовавшей в этом процессе и не господствовавшей бы в нем на той или иной фазе. Ощущение и созерцание, чувство и фантазия, продуктивная способность воображения и конструктивное понятийное мышление в равной степени принимали в нем участие; в зависимости от их взаимодействия всякий раз возникала новая форма пространства. В то же самое время мы замечаем, что при всем своем внутреннем многообразии этот процесс шел в одном и том же направлении, равно как и то, что «различение» между «Я» и «миром» постепенно обретает все более отчетливый и осознанный вид. Мифологическое сознание пространства еще целиком заключено в сферу субъективного чувства. Но уже в нем из элементарных оппозиций первичного чувства жизни разворачиваются некие бытийные противоположности *космических* сил. Язык подхватывает и углубляет эти различия; мифологическое «пространство экспрессии» посредством языка становится «пространством представления».

Но решающий шаг совершает понятийное — геометрическое и физическое — мышление. В нем все решительнее отесняются все «антропоморфные» компоненты, замещаемые строго «объективными» определениями, проистекающими из общезначимых методов счета и измерения. Такое вытеснение затрагивает не только элементы, происходящие из сфер чувства и воли, но также и образные элементы, являющиеся чистыми схемами созерцания. От «пространства экспрессии» и «пространства репрезентации»

мы переходим к чистому «пространству значения»<sup>155</sup>. Для реализации данного перехода нам требуется еще целый ряд других важных посредников. История математики и математического естествозна-

334  
ния учит нас тому, как последовательно и постоянно, но в то же самое время, как постепенно и медленно совершался этот процесс преобразования. Мы не прослеживаем здесь этого исторического пути, но мы попытаемся по системе познания природы (как она представлена современной физикой) выделить и показать отдельные его моменты, в которых со всей ясностью проступают и конечная цель этого процесса, и используемые для ее достижения средства.

## 2. Принцип и метод физического рядообразования

Физическое образование понятий начинается не с совершенно аморфного материала — не с «многообразия» вообще, данного как таковое без всякого порядка. Пока мы находимся в кругу *феноменов*, мы нигде не сталкиваемся с подобным совершенно бесструктурным многообразием. Даже самый элементарный слой чувственного, до которого мы в состоянии дойти, предлагает нам определяемое каким-то *принципом ряда* многообразное. Физическое понятие не могло бы приняться за работу, не имея начального пункта и опоры в этом ряду чувственных феноменов. Конечно, оно не останавливается на предложенной ими форме ряда, но преобразует ее и в нее впечатывается. Но это не было бы возможно, если бы само восприятие уже не заключало в себе некие структурные элементы. Восприятие подразделяется на определенные сферы, причем в этих сферах имеется не только простое «сосуществование», но изначальная «соотнесенность» отдельных определений. Из нее проистекают отношения сходства и несходства, близости и контраста, градации и артикуляции. Любое чувственное многообразие само по себе дано не только как агрегат различных единичных элементов, но в самом его наличии уже выражается определенный *тип* многообразия. Скажем, мир цвета артикулируется в трех отношениях, поскольку в каждом цвете различаются его тональность, яркость и насыщенность. Совокупность отношений, возникающих на основе этих изначальных моментов соотнесенности цветов, как известно, репрезентируется определенной геометрической схемой, например цветовым октаэдром. Смысл такой схемы состоит не в том, что с ее помощью феномен цветового многообразия сводится к чему-то другому, лежащему за его пределами, — к системе геометрических форм; скорее, речь идет о чисто символическом представлении отношений, свойственных цвету как таковому, имплицитно входящих в его чувственно созерцаемое так-бытие. Для нас не существует таких «единичных» чувственных данных, какие не находились бы (пусть с разными степенями отчетливости) в сочетаниях с другими, а тем самым не входили бы и в общий порядок — пусть поначалу лишь чувственно созерцаемый. В этом смысле предрассудком — свойственным традиционным теориям как рационализма, так и эмпиризма — является то, что сфера «всеобщего» начинается только с понятия, под которым обычно подразумевается логическое видовое понятие. Уже в конкретное различие самих чувственных феноменов тут и там входят некие нити их соединения, через чье посредство единичное «вплетается» в целое. Даже строгий сенсуализм, стремящийся разложить миры восприятия и созерцания на отдельные

335

элементы, на атомы «ощущений», не мог не обращать внимания на факт этой изначальной целостности.

Уже первые попытки Юма выразить и обосновать то, что станет лейтмотивом его теории, — что нет «идеи», не опирающейся на предшествующее ей «впечатление», — ведет его к признанию обстоятельства, включающего в себя неустранимую противоположность основному принципу всей сенсуалистической психологии. Если б этот принцип действовал во всем своем объеме, то сознание ограничивалось бы одними лишь копиями, а в любой конструктивной способности ему было бы отказано. Однако подобный радикальный вывод не подтверждается опытом даже в области одного лишь *чувственного* познания. Ведь можно указать на чувственные «представления», являющиеся не простыми копиями или отпечатками предшествующих ощущений, но включающими в себя — пусть самое незначительное — «производство» новых впечатлений. Если нам предлагаются два оттенка цвета и от нас требуется представить себе третий, «лежащий» между ними, то мы в состоянии получить это опосредующее качество, даже если оно никогда не переживалось нами в непосредственном чувственном впечатлении. Тем самым мы видим, что многообразие самих впечатлений уже включает в себя своего рода «внутреннюю форму» — правило соединения, позволяющее нам в рамках этого многообразия связывать не только «действительное» с «действительным», но также «действительное» с «возможным». С помощью чистой «способности воображения» мы можем заполнять неким содержанием и те позиции чувственной совокупности, что непосредственным опытом были даны нам пустыми.

Юм поставил эту проблему, чтобы тут же ее отбросить: единственное признаваемое и принимаемое им во внимание исключение не может опровергнуть общего принципа, согласно которому представления суть копии впечатлений<sup>156</sup>. Тем не менее дальнейшее развитие психологии элементов, приведшее к ее систематическому преодолению, началось именно с этого пункта. Здесь к ней примыкает теория «непрямого представления», разрабатывавшаяся в школе Brentano; здесь содержится и зародыш новой и более глубокой «психологии отношений», уловившей самостоятельное значение основных форм отношений, получивших позднее признание как «предметы высшего порядка»<sup>157</sup>. Действительное прояснение смысла отношений

было в известной мере достигнуто психологией лишь вместе с тем воззрением, согласно которому чистые отношения представляют собой проблему *sui generis*. Входящие в эти отношения формальные моменты никогда не сводятся к моментам содержательным, но первые образуют конститутивные предпосылки вторых — содержание как таковое может быть «дано» лишь с их помощью<sup>158</sup>.

К простым базисным отношениям «сходства» или «несходства», «близкого» или «далекого», обнаруживаемым уже в самих чувственных феноменах, примыкает образование *языковых понятий*. По ходу нашего исследования мы показывали, что уже вместе с этими понятиями происходит общее изменение всего подхода в целом. Акт наименования означает в то же самое время новую *артикуляцию* феноменов: языковое обозначение идет рука об руку с внутренним преобразованием мира восприятия. Одно конкретное «впечатление» теперь не просто стоит рядом с

336

другим, но происходит характерная дифференциация тождественного себе ряда. В нем образуются некие центры, с которыми соотносится многообразие и вокруг которых оно группируется. Имена «красное» или «синее» функционируют как имена лишь в том случае, если они указывают на некие центры, — имя означает не тот или иной оттенок красного или синего, но специфическим образом выражает взаимное единение и полагание неопределенного множества таких оттенков. «Красное» и «синее» уже не являются именами индивидуальных цветовых переживаний, но представляют собой обозначения *категорий* цвета.

Как мы уже видели, дистанция между таким «категориальным» схватыванием и непосредственным чувственным «переживанием согласованности» видна особенно отчетливо там, где предметом нашего рассмотрения становятся изменения, вызываемые в мире восприятия и в его структуре под воздействием патологических нарушений языковой функции<sup>159</sup>. Тем не менее сам по себе язык еще не покидает круга представляемого в созерцании. Он извлекает присущие самому созерцанию моменты и их *фиксирует*, но он их не *трансцендирует*. «Красное» или «синее», вероятно, уже не обладают прямо им соответствующим коррелятом в мире чувственных впечатлений, но тем не менее имеется неопределенно большое число цветовых впечатлений, конкретно реализующих значение «красного» или «синего», — на них можно указать как на особые «случаи» того, что обозначается общим именем. Но стоит нам войти в область физико-математических понятий, как исчезает и эта связь между «общим» и «особенным». Уже *применение* этих понятий перемещает нас в иную сферу. Данное здесь не только определенным образом подразделяется и собирается вокруг фиксированных центров, но оно вливается в форму, прямо противоположную первоначальному способу данности. С чувственными феноменами как таковыми мы не приходим к действительно «точным» определениям; скорее, к сущности этих феноменов относится некая расплывчатость. Когда мы отличаем и обособляем их друг от друга, каждое такое различие обладает «порогом» — границей, за которую его нельзя провести, не лишая его самой узнаваемости и смысла. Физико-математическое понятие начинается с того, что оно устраняет этот порог. Оно требует четких границ и полагает их там, где восприятие обнаруживает только текучие переходы. Возникающая тем самым новая порядковая форма никоим образом не является «отражением» предшествующей формы, но принадлежит совершенно иному общему типу. Это расхождение проявляется в своеобразных парадоксах, заявляющих о себе всякий раз, как мы пытаемся *непосредственно* перевести на язык физико-математических понятий отношения, доминирующие в чувственном многообразии.

Например, если мы обозначим как «тождественные» элементы многообразия, неотличимые друг от друга, когда мы берем их как чувственные, то такое определение «тождества» от идеального смысла этого понятия в математике отделяет настоящая пропасть. «Тождество», которое можно установить относительно чувственных содержаний, не выполняет именно того решающего условия, которое является необходимым для математического тождества и которым оно действительно конституируется. Воспринятое содержание *a* может не отличаться от *b*, а *b* от *c*, так

337

что *a*, *b* и *c* могут быть обозначены как «тождественные», хотя мы и не можем сделать вывод о неотличимости *a* от *c*. Уравнения  $a=b$  и  $b=c$  не имеют здесь своим следствием  $a=c$ ; в отличие от числового ряда и области «точного» мышления вообще, тождество здесь не является транзитивным отношением. Уже на этом примере мы видим, что переход от восприятия к физико-математической определенности происходит не за счет замены различий «данного» различиями «мыслимого», но за счет трансформации общего подхода, масштаба рассмотрения. Какова эта трансформация и каковы отдельные ее фазы?

Первый шаг был уже обозначен, когда речь шла о цели и тенденции чисто математического образования понятий. Мы видели, что для него характерно то, что, даже соотносясь с созерцанием, оно на нем не останавливается. В этом заключается сущность «аксиоматического» метода, чье специфическое значение и центральное положение все более признается вместе с развитием современной математики. Аксиомы получают значимость не от данных элементов созерцания; скорее, согласно ранее упоминавшейся формулировке Феликса Клейна, они суть требования, постулаты, «благодаря которым мы поднимаемся над неточностью или ограниченной точностью созерцания к безграничной точности». Характер этого требования заимствуется не у созерцания, но он образует, скорее, первоначальную определенность мышления, предпосылаемую созерцанию в качестве нормы. Значимость аксиомы не опирается на предзаданное свойство элементов, но элементы полагаются самими аксиомами, определяющими природу и сущность элементов. Так, в аксиоматике Гильберта уже нет никаких самостоятельных содержаний, которые

мы могли бы обозначить как точки или прямые линии и задним числом показать, что для них значимы определенные базисные геометрические отношения; что такое точка и что такое прямая линия, мы устанавливаем именно благодаря этим отношениям. Смысл элементов не входит в готовом виде в аксиому, но ею конституируется. Поэтому при установлении аксиомы или системы аксиом речь идет не об обозначении того, «как» происходит соединение ранее уже известных и как-то «данных» созерцанию элементов, но о том, что посредством аксиом достигается и логически удостоверяется само «что» соединяемого. Присущий аксиомам характер логического требования не исполняется непосредственно на любом наличном созерцаемом содержании; этот дефицит восполняется тем, что сам постулат определяет соответствующее ему содержание.

Однако если такого рода имплицитная дефиниция достаточна для математики, то еще ничуть не проясненным остается вопрос о ее плодотворности для физики. Математика может удовлетворяться отделением, *χωρισμός*, чистой мысли от созерцания; физике требуется установить между ними отношение «участия», *μέθεξις*. Такое соучастие возможно лишь в том случае, если нам удастся увидеть само «данное» *sub specie* постулируемого. Конечно, между ними никогда не обнаруживается простое отношение конгруэнтности, однако можно проследить некие ряды «данного», чье продление ведет именно к тем моментам, которые были установлены чисто конструктивной работой мысли как основоположения определенности вообще. Такое отношение становится возможным благодаря тому, что на место единичных «значений ряда», устанавливаемых с по-

338

мощью наблюдения или эмпирического измерения, мы ставим *предельные значения*, к которым движутся ряды в целом. Ни один физический «закон» строго не выразить и не обосновать без процесса такого замещения. «Классические» естественнонаучные теории повсеместно дают нам примеры такого метода «перехода к пределу». Достаточно упомянуть понятия «неподвижного тела», «идеального газа», «несжимаемой жидкости», «совершенного кругового процесса» и им подобные в качестве примеров господствующего в них метода<sup>160</sup>. Только в силу предполагаемой этим методом духовной метаморфозы содержания непосредственного *наблюдения* становятся возможными субъектами физических *суждений*. Что касается *пространства*, то пространство восприятия и представления, где еще нет четко разграниченных «элементов» («точек», «линий» или «поверхностей»), заменяется свободно производимой схемой и получает в ней свой фундамент. Геометрический Логос проходит сквозь данное и выходит за его пределы<sup>161</sup>.

Именно этот логический акт обуславливает и делает возможными понятия «физического» тела и «физического» события — если брать эти понятия не столько в субстанциальном, сколько в функциональном смысле, т.е. прежде всего не как выражение простого существования или процесса, но как выражение определенного *порядка*, специфического способа рассмотрения. Например, классическая механика приходит к строгим законам движения не иначе как за счет создания предельной идеи «материальной точки». Утверждаемые ею правила касаются уже не реальных движений непосредственно данных «тел», но относятся к этой идее-пределу и только через нее распространяются на конкретное эмпирическое содержание. То, что верно для механики, столь же верно и для всех остальных важнейших разделов теоретической физики. Ньютоновскому закону притяжения масс соответствует, например, закон Кулона в теории электричества, гласящий, что мыслимые как *точки* электрические или магнетические массы находятся в прямо пропорциональном отношении к массе и в обратно пропорциональном отношении к квадрату расстояния между ними. Очевидно, что высказывание такого рода нельзя «испытать» в строгом смысле слова, т.е. оно не верифицируется посредством какого бы то ни было непосредственного наблюдения<sup>162</sup>. Такого рода трансформации позволяют нам поставить на место псевдоконтинуума, данного самими чувственными восприятиями, настоящий континуум. При этом только через отнесение к такому действительному континууму — в конечном счете к тому основополагающему ряду, который определяется в анализе как «континуум всех реальных чисел» — восприятие созревает до физико-математического рассмотрения и определения. Сколь бы богатой и многосторонней, сложной и утонченной ни была методология физики, она все же всякий раз определяется этой сущностной ее целью. С данной точки зрения исчезает резкая антитеза «индукции» и «дедукции», часто выходявшая на первый план в борьбе теоретико-познавательных школ. Индукция и дедукция, опыт и мышление, эксперимент и исчисление оказываются теперь различными, но равно неизбежными моментами физического образования понятий — моментами решения одной-единственной задачи: перемещения данного в форму чисто нумерического многообразия.

339

Необходимая подготовка этого общего мыслительного процесса заключается в том, что сначала проводится дифференциация отдельных сфер восприятия, предлагаемых нам эмпирическим созерцанием, но при этом в каждой из них мы замещаем текучие переходы точными, четко зафиксированными численными определениями. Мир физика поначалу также подразделяется и артикулируется согласно различиям, непосредственно данным в ощущении. Поначалу этот мир сохраняет предназначенные дифференциации и строит на их основе архитектурную схему научного познания. Световым и цветовым ощущениям соответствует оптика, ощущениям тепла — термодинамика, звуковым ощущениям в качестве теоретической инстанции соответствует акустика. Но уже здесь для вхождения в создаваемую схему чувственное содержание должно пройти через всеобъемлющую трансформацию. Неопределенные «больше» или «меньше», «ближе» или «дальше», «сильнее» или «слабее», непосредственно данные нам в самих

ощущениях, должны замещаться строгой градацией, шкалой нумерических значений. Чувственное ощущение как таковое не способно дать такую строгую градацию, каковая достигается лишь за счет мысленного переноса. Благодаря последнему, например, из простого ощущения теплоты возникает понятие *температуры*, а из простых мускульных и осязательных ощущений образуется понятие *давления*. Содержащаяся в такой трансформации огромная интеллектуальная работа не отвергается даже строго «эмпиристской» теорией познания. В качестве примера можно привести работу Эрнста Маха «Принципы термодинамики», по которой можно хорошо разглядеть ту дистанцию, что отделяет простое «ощущение» теплоты от строгого понятия температуры, все точнее и точнее разрабатываемого современной термодинамикой.

Хотя такое преобразование сложно и проходит трудный путь интеллектуальных опосредований, теоретическая физика на нем не останавливается. Подлинная и куда более сложная задача физики не сводится к переходу от чувственных «качеств» к точно определяемым математическим величинам. Скорее, после осуществления этой подготовительной работы она ставит действительно фундаментальный для нее вопрос о функциональной связи и соединении отдельных качественных областей. Они должны улавливаться не в простых сосуществовании и последовательности, но их следует мыслить как законосообразное и управляемое законом единство. В своем докладе «Единство физической картины мира» Планк прослеживает тот исторический путь, по которому физика приближалась к этой цели, а затем показывает, что решающий методологический прогресс был достигнут за счет того, что теоретическая мысль все больше освобождалась от ограничений, налагаемых на нее первоначальной привязанностью к непосредственному содержанию чувственных ощущений и к способу их артикуляции. Только по мере отбрасывания этих случайных привязок теория смогла достичь своей собственной формы. «Характерным признаком всего предшествующего развития физики, — подводит итоги Планк, — является унификация ее системы, достигаемая за счет своего рода эмансипации от антропоморфных элементов. Если вспомнить о том, что ощущения признавались исходным пунктом физического исследования, то этот сознательный отход от собственных базисных предпосылок может показаться удивительным, если не

340

парадоксальным. И все же ни один факт в истории физики не кажется сегодня столь же очевидным, как этот. Без сомнения, такое принципиальное самоотчуждение должно было вознаграждаться чем-то весьма ценным»<sup>163</sup>. Указанная здесь парадоксальность окажется менее острой, если учесть, что она затрагивает не только физическое образование понятий, но является сущностной чертой «Логоса» вообще. Чтобы прийти к себе самому, Логос всегда проходит через подобное видимое самоотчуждение. Уже развитие языка показало нам, что он может подойти к собственной форме — форме *символического* представления — только отходя от чувственной образности<sup>164</sup>. С теоретико-познавательной точки зрения для физики эта трансформация важна тем, что она приходит к специфическим для физической теории *проблеме предмета* и *понятию предмета*. Здесь проходит разграничительная линия между «объектом» в смысле физики и простой «вещью» чувственного восприятия. Конечно, предмет восприятия также четко отличается от *содержания* восприятия: сам предмет не ощущается и не воспринимается, но уже включает в себя акт чисто интеллектуального синтеза. Тем не менее такого рода синтез, соединяющий множество различных определений, отличается от иного и более требовательного синтеза в форме полагания единства, который совершается в физическом понятии объекта. В «вещи» наивного созерцания соотносятся друг с другом элементы или «свойства», но это их отношение образует еще сравнительно свободную связь. Одно свойство стоит рядом с другим, и между ними нет иной связи, чем связь случайного эмпирического сосуществования, прежде всего пространственного. В «Феноменологии духа» Гегель видит в этой внешней и слабой увязке свойств даже существенную характеристику эмпирически-феноменальной вещи. «Эта соль есть однократно-простое "здесь" и в то же самое время она многократна: она — белая, а *также* острого вкуса, а *также* кубической формы, а *также* определенного веса и т.д. Все эти многочисленные свойства суть в некотором простом "*здесь*", где они, следовательно, проникают друг друга; ни у одного из них нет иного "здесь", нежели у других, но каждое из них — везде, в том же "здесь", где и другие; и в то же время, хотя они и не разьединены различными "здесь", они не воздействуют друг на друга в этом взаимном проникновении: белое не воздействует на кубическое и не изменяет его, то и другое не воздействует на остроту вкуса и т.д.; так каждое свойство само есть простое *соотнесение себя с собою*, оно оставляет другие свойства в покое и соотносится с ними только посредством безразличного "*также*". Это "также", следовательно, есть само чистое всеобщее или среда, *вещность*, которая таким образом совокупляет эти свойства»<sup>165</sup>.

Строго проводимый эмпиризм всегда желал остановиться на первой ступени понятия вещи. Подобно тому как «Я» оказывается для него «пучком перцепций», так и вещь выступает как простой пучок раздельных и разнородных свойств. Эмпиризм подчеркивает, что понятия объектов строгих наук не отменяют этого факта и не в силах перейти через положенные этим фактом границы. Локк видит в этом даже принципиальное и неотъемлемое различие между чисто математическим предметным миром и миром физических предметов. В математике, по его мнению, господствует принцип необходимой связи: простые идеи, из которых стро-

341

ится сложное образование, не только находятся здесь рядом друг с другом, но мы со всей строгостью и интуитивной достоверностью улавливаем, как из одного проистекает другое, как одно другим

обосновывается. Однако такого рода обоснование и интуитивная связь отсутствуют там, где речь идет об определении эмпирического предмета. При всем увеличении и уточнении интеллектуального инструментария и продвижении от непосредственного чувственного восприятия к общим понятиям и всеобщим теориям, мы всякий раз останавливаемся на констатации простого сосуществования, нами просто и непосредственно принимаемого. Субстанция, обычно называемая нами «золотом», обладает, наряду со своим желтым цветом, определенной степенью твердости, специфическим весом и т.д.; она конкретным образом реагирует на другие субстанции — скажем, она растворяется в «царской водке»; но все это берется нами из опыта, без какого-либо обоснования таких связей. «Я не отрицаю, что человек, привыкший к разумным и систематическим опытам, способен глубже проникнуть в природу тел и вернее угадать их неизвестные еще свойства, нежели человек, чуждающийся таких опытов. Тем не менее, как я сказал, это лишь суждение и мнение, но не познание и достоверность. Приобретение и усовершенствование нашего знания субстанций таким путем, исключительно через опыт и описание (т.е. единственно возможным для нас путем вследствие слабости и посредственности наших способностей в здешнем мире), и заставляет меня подозревать, что философию природы нельзя сделать наукой. Мне думается, мы способны лишь достигнуть очень небольшого общего знания о видах тел и их различных свойствах. Для нас возможны опыты и исторические наблюдения, из которых мы можем извлекать пользу для нашего довольства и здоровья и тем самым увеличивать число удобств в этой жизни; но я боюсь, что наши дарования не идут дальше этого и что наши способности, как я предполагаю, не продвинут нас вперед»<sup>166</sup>.

Если мы спросим, насколько было реализовано и подтверждено это предсказание Локка современной теоретической физикой, то мы вновь увидим, какова дистанция между утверждениями эмпиристов и фактами конкретной эмпирической науки. Они согласны друг с другом в чисто негативном моменте — в отрицании определенного метафизического идеала познания. Современная физика отвергает притязания на проникновение «внутри» природы, если под этим подразумевается последнее субстанциальное ее основание, из которого выводятся эмпирические феномены. Она не ставит себе иной и более высокой задачи, чем «произнесение явлений по буквам, чтобы прочесть их как опыт». Но она проводит куда более четкую границу между чувственным «явлением» и научным «опытом», чем это делалось в системах догматического эмпиризма, идет ли речь о Локке и Юме или Милле и Махе. В том, что описывалось этими системами как действительное, как *matter of fact*, не проводилось отчетливого методологического различия между «фактическим» теоретического естествознания и «фактическим» истории. Мы видели, как они смешиваются и перетекают друг в друга в приведенных выше суждениях Локка. Но такого рода нивелировка подрывает под корень саму проблему физической «фактичности». Факты физики не тождественны фактам истории — они опираются на совершенно иные предпосылки и

342

мысленные опосредования. Если мы уберем всю совокупность этих опосредований, то мы не выявим в чистом виде ядро физической фактичности, но, скорее, его уничтожим, лишив специфического значения.

Здесь мы обнаруживаем своеобразную диалектику в развитии самого эмпиризма. Удар, наносившийся им по «рациональному», обращается теперь против самого эмпиризма. Эмпиристы полагали, что нет иного и лучшего способа обосновать права опыта, как подлинного фундамента познания, чем выявление опыта в его самостоятельности и чистоте. Как однажды заявил Локк, опыт более не должен покоиться на заимствованных или полученных как милостыня основаниях, но он должен признаваться как совершенно независимый, автономный источник познания. Но проводимая тем самым разграничительная линия, чьей целью было ясное и четкое отделение сферы «апостериорного» от сферы «априорного», отсекает не только априорные моменты, но саму форму *эмпирического образования понятий*. С учетом непрерывной корреляции «особенного» и «общего», «фактического» и «рационального» любая попытка обособить один из этих факторов от целостности мышления, в которой он находится, сразу ведет к уничтожению его собственного позитивного значения. Ведь фактическое никогда не существует «в себе» как нечто предданное, как совершенно индифферентный *материал* познания, но всегда входит в процесс познания как его *категориальный* момент. Причем этот момент получает свой смысл только от другого полюса, с которым он соотносится, — от структурной формы, к которой он стремится и построению которой он отчасти способствует. Только с этой точки зрения выявляются все богатство определений, входящих в понятие «фактического», вся полнота и тонкость его дифференциаций. В соответствии с артикулирующей формой изменяется фундаментальное значение самой чистой «фактичности». Рациональное не является логической противоположностью фактического, но есть одно из существенных средств его определения, а вместе с изменением этих средств само фактическое наполняется иным духовным содержанием. Оно становится фактом физики, фактом описательного естествознания, фактом истории в зависимости от того теоретического вопроса, что был направлен на фактическое, и в зависимости от специфических предпосылок, характерных для каждой из таких форм вопрошания.

Если мы ограничимся физической постановкой проблемы, то мы сразу замечаем по изначальной направленности вопроса, что «данное» чувственного восприятия претерпевает здесь всеобъемлющую трансформацию. «Данные» физики никоим образом не являются простыми ощущениями, равно как объекты, о которых говорит физика и «существование» которых она предполагает, никак не разлагаются на ассоциации чувственных качеств. Пока мы остаемся на почве перцептивного сознания, тезис «Esse = percipi» не сталкивается с серьезными затруднениями. Даже «предмет» в этой сфере кажется определенным

как агрегат «простых идей» (хотя он никогда не дан в форме *единичного* восприятия). Соответственно, единство предмета оказывается здесь в конечном счете лишь *номинальным* единством. Как пишет по этому поводу Беркли, «посредством зрения я составляю идеи о свете и цветах, об их различных степенях и видах. Посредством осязания я воспринимаю твердое и мягкое, теплое и

343

холодное, движение и сопротивление, и притом более или менее всего этого в отношении как количества, так и степени. Обоняние дает мне запахи; вкус — ощущение вкуса; слух — звуки во всем разнообразии по тону и составу. Так как различные идеи наблюдаются вместе одна с другою, то их обозначают одним именем и считают какой-либо вещью. Например, наблюдают соединенными вместе определенный цвет, вкус, запах, форму, консистенцию, — признают это за отдельную вещь и обозначают словом *яблоко*; другие собрания идей составляют камень, дерево, книгу и тому подобные чувственные вещи»<sup>167</sup>.

Однако как бы мы ни судили об этом номиналистическом растворении предмета восприятия, предмет физики им не затрагивается уже потому, что им подразумевается и им полагается нечто совершенно иное, чем простой комплекс чувственных идей. Он также образует сложное целое, но не целое впечатлений, а совокупность определений *числа и меры*. До того как любой компонент этого предмета сможет послужить для его построения, он должен пройти своего рода транссубстанциацию: из простого чувственного «впечатления» он должен превратиться в измеряемую величину. Не вкусы и запахи, не зрительные или слуховые ощущения образуют здесь строительные камни предмета, но их место занимают совсем другие элементы. Вещь — даже если речь идет об индивидуальной вещи — перестает быть конкретным соединением чувственных свойств; она становится целостностью «констант», каждая из которых характеризуется в рамках определенной системы величин. Она уже более не «заключается» в запах или вкус, цвете или звуке, но ее существование и ее индивидуальное отличие от других вещей имеет своим основанием подобные чистые значения величин. «Природа» какого-нибудь тела в физическом смысле слова определяется не его чувственным явлением, но атомным весом, специфической теплотой, экспонентой рефракции, индексом абсорбции, электрической проводимостью, магнитным моментом и т.д.

Конечно, такая трансформация *предикатов* вещи поначалу, кажется, не затрагивает самого *субъекта*, к которому как бы прикрепляются все эти детерминанты. Способ соединения отдельных физических и химических констант на первый взгляд ничуть не превосходит своей «обоснованностью» то соединение, что обнаруживается между чувственными свойствами. Здесь, похоже, нам вновь приходится довольствоваться простым принятием сосуществования и последовательности, не притязая на обладание более глубоким видением, «почему» они таковы. И все же все развитие физики и химии — особенно в последние десятилетия — показывает, что данные науки вовсе не отказались от этого «почему». Они не остановились на чисто эмпирическом установлении сосуществования констант, но перешли к выяснению общих *системных связей*, сделавших «понятным» появление определенных комплексов. Эта понятность, разумеется, не означала выведения «акциденций» и «модусов» из «сущности субстанции» в духе догматического субстанциализма, но означала поиск неких универсальных *законов*, определяющих связь разнородных констант. На основе таких законов области, ранее считавшиеся предельно далекими друг от друга, стали рассматриваться с одной точки зрения, а внешне самые гетерогенные проблемы стали трактов-

344

ваться не только как аналогичные, но чуть ли не как идентичные. Поначалу такой подход проводился неуверенно, ограничиваясь отдельными проблемами, но затем он стал основной тенденцией современной физики, все решительнее и решительнее захватывая проблемы все большей общности. Сначала приблизились друг к другу константы, ранее описывавшие физические и химические процессы так, будто они относятся к различным веществам, — между ними были установлены прочные связи. Например, еще в 1819 г. Дюлон и Пети открыли совершенно определенную связь — обратно пропорциональное отношение — между атомным весом твердого элемента и его специфической теплотой. Это отношение получило теоретическое подтверждение и объяснение, когда Рихардсу удалось вывести его из кинетической теории теплоты. Правда, между теорией и опытом сохранялось напряжение, поскольку было обнаружено, что часть элементов с низким атомным весом отклоняется от закона Пети и Дюлона, который должен был иметь равную значимость для всех элементов. Эти отклонения стали понятны только после того, как Эйнштейн включил наблюдения над ними в новый теоретический контекст, применив принципы квантовой теории к термодинамике твердых тел. На основе этого подхода было установлено новое отношение между специфической теплотой твердых тел и так называемой «абсолютной температурой», как она интерпретируется теоремой Дебье.

Аналогичное сближение констант произошло, когда Максвелл определил отношение между константами, детерминирующими оптические свойства определенных субстанций, и константами, характеризующими их электропроводимость. На основе электромагнитной теории света диэлектрическая константа среды оказалась равной квадрату экспонента ее рефракции. Правда, сначала это отношение также имело ограниченную эмпирическую значимость: точное эмпирическое подтверждение этой связи обнаруживалось лишь при рассмотрении газов, но не жидкостей, вроде воды или спирта. Однако и в данном случае полученные опытным путем «исключения» не подрывали правила, достигнутого с помощью общетеоретических рассуждений, — «исключения» способствовали, скорее, более точному определению

правила. Эти отклонения получили свое объяснение, когда понятие диэлектрической константы было уточнено с помощью электронной теории дисперсии<sup>168</sup>. Другим показательным и методологически содержательным примером принципиального прогресса, достигнутого в соединении ранее считавшихся различными констант, может служить та связь, что была установлена между понятиями массы тяжести и инерционной массы в теории гравитации Эйнштейна. Чисто эмпирическая связь между ними признавалась задолго до того и нашла подтверждение в наблюдениях Этвеша и Зеемана над торсионным равновесием. Решающей заслугой теории Эйнштейна было то, что эквивалентность массы тяжести и массы инерции, считавшаяся ранее необъяснимым фактом, своего рода «курьезом», получила совершенно новое значение. Их равенство, казавшееся ранее простой случайностью, было поднято Эйнштейном до уровня строгого принципа, посредством которого им был обнаружен фундаментальный закон, равным образом объясняющий явления инерции и гравитации<sup>169</sup>.

345

Решающую роль во всех этих связях и соединениях имеет общий схематизм *понятия числа*. Число функционирует как своего рода абстрактный посредник, в котором встречаются друг с другом различные сенсорные области, утрачивающие при этом свою специфическую разнородность. Например, в теории Максвелла феномен света отождествляется с феноменом электричества, поскольку они получают одинаковое численное обозначение и выражение. Внешнее различие между оптическими и электрическими явлениями исчезает, как только признается, что константа  $c$ , выступающая в уравнениях Максвелла, в точности равна скорости света в вакууме. Именно форма чисто нумерического отношения способствует преодолению гетерогенности чувственных свойств и достижению гомогенности физической «сущности».

«Конечно, — замечает по этому поводу Планк, — сущность электромагнитных процессов от этого не стала сколько-нибудь понятнее, равно как и сущность оптических процессов. Но тот, кто считает недостатком электромагнитной теории света то, что она заменяет одну загадку на другую, упускает смысл этой теории. Ее заслугой является именно то, что она объединила две области физики, ранее рассматривавшиеся по отдельности, а теперь все значимые в одной области суждения стали прямо применимыми в другой — этого не достигала и не могла достигнуть механическая теория света».

Тождество, к которому стремится теоретическая физика, не есть субстанциальная «первопричина» явлений, но математическое их представление как тождественных, т. е. символическая их репрезентация. Чем совершеннее становится система знаков, тем лучше ей удастся уловить целостность явлений и указать свое место в этой системе каждому единичному элементу, тем ближе она продвигается к характерному для физики способу «объяснения». Прогресс объяснения посредством соединения в ряд и соответствующего представления обнаруживается сегодня в том, что все многообразие физических процессов улавливается и включается в один фундаментальный ряд. Современная теория радиации позволяет свести воедино процессы, раньше считавшиеся несовместимыми. Прежде всего было признано, что все законы, действительные для световых лучей (законы отражения и рефракции, интерференции и поляризации, эмиссии и абсорбции), в равной степени применимы к тепловым излучениям. Тем самым, в духе выше упомянутой общей предпосылки, между этими двумя областями был основан «союз», через чье посредство было преодолено качественное различие ощущений, в которых нам даны теплота и свет. Отныне они различаются — в «объективном» смысле физического суждения — только числовым значением и позицией, неким индексом, обозначающим «длину волны» у двух типов лучей. К этому «союзу» световых и тепловых лучей на другом полюсе спектра добавились химически активные ультрафиолетовые лучи; наконец, вместе с открытием волн Герца по одну сторону, и рентгеновских лучей по другую сторону поле излучения вновь расширилось, а это привело к более глубокой и осмысленной его унификации<sup>170</sup>. Теперь оказывается, что совокупность всех процессов излучения может быть представлена в строго унифицированной форме: во всех случаях речь идет об электромагнитных волнах, отличающихся друг от друга по величине и периоду.

Непос-

346

редственно доступные чувственному восприятию процессы выступают лишь как один из сегментов этой целостной системы, причем они занимают в ней сравнительно незначительное место. Видимый нами спектр цветов радуги — от красного до фиолетового — занимает в целостности спектра пространство одной октавы, тогда как область рентгеновских лучей начинается лишь через 8—16 октав после фиолетового, а область волн беспроволочного телеграфа начинается лишь через 30 октав после красного<sup>171</sup>. Последовательная разработка специфически физической формы мышления и ее символики породила язык, создавший возможность такого неслыханного расширения, показавшего, что границы ощущения являются лишь случайными «антропоморфными» границами и по этой причине могут не приниматься во внимание.

Самостоятельная роль, сыгранная символизмом во всем этом развитии, значимость языка научных формул для установления универсальной систематики природных объектов и процессов могут быть показаны и с другой стороны. Химия стала «точной» наукой не только за счет постоянной разработки все более тонких методов измерения, но прежде всего благодаря заострению инструментов химического мышления, благодаря движению от простых химических формул к структурным формулам. Научная ценность какой-либо формулы вообще заключается не только в том, что она суммирует эмпирически данные факты, но и в том, что она обнаруживает новые факты. Она устанавливает отношения, связи, ряды, выходящие за пределы непосредственно наблюдаемого. Тем самым они становятся превосходным

средством того, что Лейбниц называл «логикой открытия», *logica inventionis*. Уже простая химическая формула, указывающая тип и число атомов, входящих в какую-нибудь молекулу, содержит в себе плодотворные систематические указания. Скажем, на языке этой формулы некие неизвестные нам комбинации хлора, водорода и кислорода обозначаются как  $\text{ClOH}$ ,  $\text{ClO}_3\text{H}$ ,  $\text{ClO}_4\text{H}$ . Уже простое перечисление этих формул ставит вопрос об отсутствующем звене в этой цепи — комбинации  $\text{ClO}_2\text{H}$ , и эмпирическое открытие этой комбинации стало возможным после предшествующего учета ее позиции. Здесь мы видим познавательную ценность, присущую любому методично разработанному научному языку. Этот язык никогда не является простым обозначением данного и наличного, но он представляет собой указатель пути к новым, еще не исследованным областям: он направляет процесс «интерполяции» и «экстраполяции». Как пишет автор, у которого я взял приведенный выше химический пример, «отсюда мы видим, как на каждом шагу язык химических формул ведет ко все большему согласию символов и действительности. Этот язык, чьей первоначальной целью было одно лишь описание веществ в соответствии с их весом, теперь показывает, как мы эти вещества получаем. Перед нами уже не просто процесс обозначения, но руководство к открытию и метод синтеза... Наша классификация обретает иной облик: она означает уже не тот порядок, что был предоставлен нами природой или случайностью наблюдений, но он становится порядком, созданным нами самими — дедуктивным порядком. Именно это придает химии свойственный ей характер»<sup>172</sup>. Этот характер становится еще понятнее, когда мы берем химические формулы на той стадии развития, где они становятся по-настоящему «конститутивными формула-

347

ми». Такая конститутивная формула — например, формула, данная Брайером для индиго, — замешает эмпирическое описание подлинно генетическим построением: она становится высказыванием не только о «что», но и о «как», поскольку она как бы выстраивает эту субстанцию перед нашим умственным взором.

Обращение к «генезису» было не изолированным мотивом, спорадически заявлявшим о себе в отдельных областях науки; скорее, тут мы видим фундаментальную черту физического и химического образования понятий. Это становится сразу понятно, как только мы обращаемся к значительнейшим достижениям систематизации этого образования понятий на протяжении последнего столетия. Важным поворотным пунктом с чисто методологической точки зрения можно считать выдвигание «естественной системы элементов» Лотаром Майером и Менделеевым в 1870 г. Четче и осознаннее чем когда-либо ранее здесь было выдвинуто требование: нужно не просто принять многообразие и разнородность элементов, находящее выражение в их физических и химических свойствах; нам следует найти ту точку зрения, с которой мы можем обозревать и артикулировать это многообразие, упорядочивать его согласно единому принципу.

В качестве такого упорядочивающего принципа был поначалу избран атомный вес. Если мы выстроим ряд всех известных нам элементов по возрастающему атомному весу, то каждому из них соответствует в этом ряду свое место, обозначаемое характерным для него «порядковым числом». При такой группировке элементов было обнаружено, что важнейшие свойства элементов повторяются с характерной периодичностью; они не разбросаны по всему полю, но возникают строго в соответствии с неким правилом. Известная кривая атомных объемов, установленная Лотаром Майером, наглядно продемонстрировала наличие такого правила. Элементы, занимающие аналогичные позиции на этой кривой — на восходящих или нисходящих ветвях, в точках максимума или минимума, — аналогичны по своим важнейшим химическим и физическим свойствам: по валентности, летучести, растяжимости, электрической и термической проводимости и т.д. Уже первооткрыватели периодической системы руководствовались тем, что эта зависимость свойств от «порядкового числа» свидетельствует о более глубоком систематическом «основании», корнящемся где-то в «природе» самих атомов, — это было подлинным стимулом и максимой их поисков. Но поначалу эта максима была еще далека от подлинно «конститутивного» значения, поскольку связь между атомным весом или атомным объемом и особым физико-химическим поведением элемента была выявлена как факт, но без какого-либо удовлетворительного теоретического обоснования этого факта. В таблице, представляющей природную систему, порядковые номера каждого элемента выступали как конвенциональные значки, в какой-то мере указывавшие на свойства элементов, но еще не заключавшие в себе никакого физического *смысла*. Дальнейшее развитие теории состояло теперь именно в том, что чем более распознавался и разрабатывался этот смысл, тем более конвенциональное упорядочение становилось систематическим. Первым шагом на этом пути было обретение нового, более точного принципа упорядочения, предлагаемого спектроскопией рентгеновско-

348

го излучения. Когда различные элементы упорядочивались согласно свойственным им рентгеновским спектрам, то в рамках этого ряда происходило смещение отдельных линий от одного элемента к другому в направлении растущего числа колебаний. Это происходило с закономерностью, которая существенно превосходила регулярность, проявлявшуюся при классификации по атомному весу. Согласно сформулированному Мосли в 1913 г. закону, квадрат числа колебаний рентгеновской линии почти совпадает с порядковым числом химических элементов. Этот факт сразу заставил предположить наличие глубокого физического смысла этого порядкового числа: согласно современной теории, рентгеновские спектры происходят из атомных ядер, тогда как оптические спектры и химические свойства пристокают из более «внешних», периферийных свойств атомов<sup>173</sup>.

Появление новых эмпирических фактов, прежде всего открытие так называемых изотопов и развитие теории изотопов, привело к тому, что понятие атомного веса, ранее служившее исходным пунктом систематизации, утратило свое господствующее положение в химии, перешедшее к другому понятию — «ядерному заряду». Уже Мосли сделал его центральным для систематики: он интерпретировал порядковое число просто как число-индекс, приданное заряду атомного ядра. Величина этого заряда казалась теперь подлинным и окончательным принципом ряда. «Номер» элемента периодической системы, его «порядковое число», было теперь заменено числом его ядерного заряда, которое, в свою очередь, передавало число окружающих ядро электронов (см. работу *ван дер Брока* 1913 г.). Искомое физическое значение «порядкового числа» тем самым обнаруживалось в основном тезисе теории атома Бора, гласящей, что позитивный электрический заряд атомного ядра растет единица за единицей от одного элемента к другому. «Атомная структура регулируется целиком электрически — от атомного ядра до его периферии, в зависимости от величины ядерного заряда»<sup>174</sup>. В своей работе «Строение атома и спектральные линии» Зоммерфельд так подводит итоги этого развития теоретической мысли: «Мы достигли цели, еще десять лет назад казавшейся туманной и далекой — теории периодической системы»<sup>175</sup>.

Если обратить внимание на чисто логический характер этой теории, то мы увидим, что достигнутое хоть и строго держится сферы наблюдаемого и эмпирически установленного, но тем не менее далеко выходит за пределы того бессильного «эмпиризма», который был представлен учением Локка о субстанциях<sup>176</sup>. В этом учении субстанция определяется не как простой агрегат свойств, не соединенных друг с другом никакой «внутренней связью»; однако эта внутренняя связь понимается и не как *vinculum substantiale* в традициях догматической метафизики; вопрос ставится только о «необходимости» соединения в смысле всепроникающей универсальности и закономерности. Эта закономерность никогда не достигается наблюдением изолированных «фактов», сколь бы далеко ни заходило такое наблюдение; для ее установления всякий раз нужны определенные конструктивные перспективы и принципы. Подобные точки зрения не навязываются эмпирическим материалом и не могут прямо из него заимствоваться. Поэтому образование понятий в физике и в

349

химии выступает как столь же «генетическое», как и в чистой математике. Но этот генезис имеет не столько категорический, сколько гипотетический характер. Мы начинаем здесь не с закона ряда, из которого выводится многообразие элементов, но удовлетворяемся тем, что «данное» многообразие гипотетически подчиняется упорядочивающему принципу в различных подходах мышления к нему, чтобы шаг за шагом превратить простое эмпирическое множество в «рациональное»<sup>177</sup>. Сам этот принцип никогда не был «дан», хотя он постоянно «задан» — именно во все более совершенном решении этой задачи заключается основное достижение естественнонаучной теории.

Своим историческим развитием современная форма этой теории с особой отчетливостью показывает, как совершался переход от «индивидуальных констант» к «универсальным константам». Этот переход представляет собой один из самых важных и наиболее плодотворных мотивов всего процесса естественнонаучного познания. Например, в начале современной спектроскопии мы обнаруживаем закон, открытый Бальмером в 1885 г., относительно спектра водорода. Этот закон гласит, что длина волн различных линий этого спектра выражается формулой:  $\frac{1}{\lambda n} = R \left( \frac{1}{4} - \frac{1}{n^2} \right)$ , где  $R$  является константой, а  $n$  означает целое

число. Величину  $R$ , представленную в этой формуле, сам Бальмер рассматривал еще как специфическое для водорода базовое число и выдвигал задачу дальнейшего поиска таких чисел для других элементов. Но последующие исследования показали, что открытое для водорода число оставалось тем же самым и в спектрах других элементов. Формула Бальмера оказалась частным случаем общего закона, который — в форме, данной ему Ридбергом и Ритцем. — стал основанием всей спектроскопии. В формуле Ридберга:  $\frac{1}{\lambda n} = R - \frac{R}{(n+a)^2}$  или в более общей формуле Ритца:  $\frac{1}{\lambda n} = R \left( \frac{1}{n^2} - \frac{1}{n'^2} \right)$  число  $R$  означает универсальную константу, значимую для спектров всех элементов. Это «число Ридберга — Ритца» означает уже не особое свойство водорода, но указывает на всеобщую связь.

Природа этой связи, однако, обнаруживается только при дальнейшем расширении всего теоретического контекста. Когда Нильс Бор в статье «О спектре водорода» (1913)<sup>178</sup> пришел к выводу, что спектральные законы нужно исследовать не только сами по себе, но прежде всего в их связи с другими свойствами элементов, то это привело его и к такой концепции строения атома, где наблюдения за тепловыми излучениями соединились с исследованиями радиоактивности и фактами спектроскопии, что позволило ему интерпретировать все эти наблюдения с принципиально единой точки зрения. Тем самым впервые была достигнута строгая теория рядов Бальмера, чьим величайшим достижением было не только выведение формулы Бальмера, но также и вычисление универсальной константы  $R$ <sup>179</sup>. Вместе с таким вычислением универсальная константа утратила свой по видимости «случайный» характер; она была признана «необходимой» в рамках тех гипотетических предпосылок, на которых базируется теория Бора. В свою очередь, эта «необходимость» означает не что иное, как то, что она берется теперь не сама по себе, но соотносится с другими числовыми величинами универсальной значимости. Число Бальмера, как и число Ридберга — Ритца, становится, строго говоря, «понятным» только в том случае, если мы рассматриваем их в об-

350

сих рамках квантовой теории, соотнося их с величиной  $h$  так называемого кванта энергии Планка.

Догматический эмпиризм может возразить, указывая, что все это развитие почти ничего нам не дало: ведь квант энергии Планка сам является лишь таким фактом, который мы можем только принять, но не можем его «понять» в более глубоком смысле. Даже независимо от того, что такое возражение налагает произвольные ограничения на дальнейшее развитие физической теории, оно характеризуется непониманием логической сущности физической теории. Хотя эта теория не способна преодолеть фактическое *вообще*, но смысл и ценность ее заключаются именно в том, что она проводит тонкие разграничения в этой области, выявляя градации и ступени фактичности. Если мы сотрем все эти границы, то нами будут утрачены и все достижения теории<sup>180</sup>. Теоретическое мышление устанавливает за отдельными явлениями различные «уровни», оно упорядочивает и артикулирует явления благодаря дифференциации этих уровней. То, что просто сосуществовало в синтезе, реализуем популярным понятием «вещи», получает ясную и четкую дифференциацию в объектных понятиях теоретической науки, опирающейся на точное понятие закона. Эта растущая дифференциация является повсеместным результатом внешне противоположного ей процесса прогрессирующего «обобщения». Если спросить современного физика о собственно «объективном» в природе, то он может указать лишь на «универсальные константы», с достижением которых его поиск завершается, а также на обратный этому путь, ведущий от них к «индивидуальным константам», к частным «вещественным константам». На вершине его системы находятся некие неизменные величины, вроде скорости света или вакуума, элементарного кванта энергии и т.п., свободные от всякой «субъективной» обусловленности, поскольку они независимы от точки зрения отдельного наблюдателя<sup>181</sup>. Путь физической объективации явлений представляет собой подъем от простых материальных констант, от частности вещественных единств к всеобщности всеобъемлющих единств закона.

В этом смысле особенно характерно развитие современной квантовой теории. Сам Планк в обзорной лекции «О возникновении и развитии квантовой теории»<sup>182</sup> указывает на то, что его собственные важнейшие идеи и эксперименты восходят к открытому Кирхгофом закону теплового излучения. Этим законом было установлено, что в вакууме, окруженном любыми эмитирующими и абсорбирующими, равномерно нагретыми телами, тепловое излучение совершенно независимо от особых свойств этих тел; тем самым была открыта общая функция, зависящая только от температуры и волновой длины, а не от специфических свойств какой-либо субстанции. Дальнейшие исследования поставленной здесь проблемы привели к открытию еще двух важных универсальных констант. Согласно закону Штефана и Больцмана, эмитирующая сила тела пропорциональна четвертой степени его абсолютной температуры, а отношение между этими двумя величинами тождественно для всех тел. Эта величина получила наименование константы Штефана, тогда как открытый затем Виеном в 1893 г. закон смещения дал новую константу, определяемую отношением длины волн и абсолютной температуры.

351

Все эти рассматривавшиеся по отдельности вопросы были объединены и получили неожиданное решение благодаря фундаментальной концепции квантовой теории, выдвинутой Планком в 1900 г. Общий закон радиации, развитый Планком на базе этой концепции, формулировал два уравнения, соединявших эмпирически найденные константы Штефана и Виена с двумя фундаментальными величинами — величиной элементарного кванта энергии с величиной массы атома водорода<sup>183</sup>. Целый ряд частных областей и частных проблем были интерпретированы и постигнуты посредством одной теоретической идеи. Только там, где мы видим в основополагающих физических понятиях не столько выражения простых «фактов», сколько выражения подобных идей, мы способны дать их верную теоретико-познавательную оценку; в частности, только тогда мы видим преимущество таких понятий над понятиями «наивного» мирозерцания. Вещные понятия в лучшем случае «скрепляют», тогда как научные понятия «соединяют» — первые дают сосуществование свойств как неких особенностей, тогда как вторые движутся к подлинно универсальным единствам. Именно такой синтез, такая новая форма порядка открывает для нас тот мир, который мы называем миром физических тел и физических событий; они показывают нам тот пункт, с которого мы способны обозреть и исследовать этот мир как целое, как замкнутую на себя структуру.

### 3. «Символ» и «схема» в современной физике

Мы прервем на время наш анализ естественнонаучного образования понятий, чтобы оглянуться назад и соединить результаты этого анализа с рассмотрением нашей главной проблемы. Мы видели, как форма физического образования рядов и созданный ею новый порядок одновременно устанавливают и обосновывают новое «отношение к предмету». Основные физические понятия суть подлинно синтетические понятия в том смысле, как их определял Кант: «понятия соединения, а тем самым самого объекта»<sup>184</sup>. Но если теория познания удовлетворяется такой взаимосвязью формы понятия и формы предмета, такой связью между формальным и материальным значениями «природы», то философия символических форм должна с самого начала видеть эту проблему в значительно более широком контексте. Когда она спрашивает о возможности математического естествознания, то она видит в нем лишь особый случай объективации вообще. Мир точной науки предстает для нас не как начало, но как конец процесса объективации, корни которого уходят в другие, более ранние слои. Тем самым перед нами возникает задача сопоставления

идеального «содержимого» физического мира с «содержимым» этих более ранних слоев; мы должны поставить вопрос об их соединениях и дифференциации, об их общности и специфических различиях. Имеется ли в строении трех ранее рассматривавшихся формальных миров некий общий изначальный мотив? Каковы духовные трансформации и преобразования, характерные для этого мотива *метаморфозы*, испытываемые им при переходе от понятий мифа к понятиям языка, а от них — к физическим понятиям закона?

352

В любом духовном становлении мы различаем двоякую направленность. Оно родственно естественному, чисто «органическому» становлению, поскольку также послушно закону постепенности. Следующая фаза не является чем-то совершенно чуждым предыдущей, но есть исполнение того, что уже в той намечалось и было в ней заложено. В то же самое время это перетекание одной фазы в другую не исключает их четкого противопоставления. Ведь каждая новая фаза выдвигает собственные жесткие требования, выдвигает новую норму и новую «идею» самого духа. При всей видимой непрерывности развития происходит постоянное смещение духовных акцентов значения, причем каждое такое смещение ведет к новому «общему смыслу» действительности. Мы можем кратко сформулировать направление этого смещения акцентов в процессе символического образования, различив в нем три стадии и три измерения<sup>185</sup>. Ранее мы отличали сферу *выразительности* от сферы *репрезентации*. Но обе они отделяются от третьей: подобно тому как мир репрезентации отделялся от мира экспрессивности и выдвигал противостоящий ему новый принцип, так, в конце концов, он перерастает сам себя и переходит в мир чистого *значения*. Теперь нам следует показать, что этот переход ведет к конституированию формы научного познания, что вместе с ним происходит окончательное отделение понятий истины и действительности от «наивного мирозерцания». Но такое отделение не происходит одним махом, подобно тому как оно не происходило разом при движении от «экспрессии» к «репрезентации». Скорее, мышление отчаянно держится сферы репрезентации даже там, где внутренний закон и общая тенденция его развития толкают к выходу за ее пределы. Мир естественнонаучного понятия создается в этой борьбе двух тенденций, в этой диалектике. Научное понятие прямо не порывает со сферой «созерцания» и языковой репрезентации, но по мере приобретения своей собственной формы оно запечатлевает эту форму в мире репрезентации. Способ такого оформления выявляется в том случае, если мы смотрим не только на *результат*. Мы должны увидеть не только *продукт*, но и его *производство*; нам нужно проследить способ и направленность такого продуцирования. Различия становятся заметными и понятными, когда за смешанными переходными формами, представляющими завершённый труд, мы видим сами действующие силы в их *работе*, т. е. направляем наш вопрос не на Ergon, а на «энергии», служащие основанием новой формы образования.

Первая форма, в которой ощущающий и чувствующий субъект «имеет» окружающий мир, заключается в том, что он обладает этим миром как многообразием «экспрессивных переживаний». Окружающий мир был таким образом артикулирован задолго до того, как он был дан субъекту как комплекс «вещей» с объективными характеристиками, фиксированными качествами и свойствами<sup>186</sup>. То, что мы называем «существованием» или «действительностью», дано нам поначалу не иначе как в определениях чистой экспрессивности. Уже здесь мы поднимаемся над абстракцией «простого» ощущения, являющегося исходным пунктом догматического сенсуализма. Содержание ощущения, переживаемое субъектом как ему «противостоящее», не является только внешним, наподобие «немой картины на доске», как говорил Спиноза. Содержание ощущения в то же самое время прозрачно; своим наличным бытием и своим так-бы-

353

тием оно непосредственно свидетельствует о просвечивающей сквозь него внутренней жизни. К этому прафеномену выразительности примыкает формирование, осуществляющееся в языке, в искусстве, в мифе, причем искусство и миф остаются столь ему близкими, что их вообще пытаются целиком заключить в эту сферу. Сколь бы высоко ни поднимались миф и искусство в своих формах, они всегда укоренены в почве первичного и «примитивного» переживания экспрессивности. Четче, чем они, поворот к новому, переход в иное «измерение» демонстрирует язык. Но и его связь с миром выразительности не вызывает ни малейших сомнений. Даже в словах высоко развитых языков сохраняются некие экспрессивные значения, какой-то «физиогномический» характер<sup>187</sup>. Но теперь они выступают лишь как отдельный мотив, над которым должен подняться язык, чтобы конституировать свое подлинное духовное содержание. Не слово, но предложение является истинным фундаментальным образованием языка, реализующим форму языкового «высказывания». Каждое такое предложение-высказывание включает в себя определенное *полагание*: оно направлено на «объективное» положение вещей, которое оно стремится описать и удержать. Связка «есть» представляет собой самое чистое и отчетливое выражение этого нового измерения языка с его чистой «функцией репрезентации». Конечно, при всей ее интеллектуальной ценности, поначалу она прочно прикрепляется к телам. Любое языковое представление привязано к миру созерцания и постоянно к нему возвращается. Процесс языкового наименования избирает и удерживает созерцаемые «признаки». Даже там, где язык приходит к высшим своим достижениям специфически интеллектуального рода — там, где он именует не вещи и свойства, не процессы или действия, а чистые связи и отношения, — этот сигнификативный акт сначала не покидает границ конкретно созерцаемого представления. За логическим определением всякий раз проступает схема созерцания. Даже связка «есть» предикативного высказывания характеризуется в языке тем, что она сохраняет дополнительный созерцательный смысл — мысленное

отношение замещается пространственным «здесь-бытием» или «там-бытием», а значимость отношения замещается экзистенциальным высказыванием<sup>188</sup>.

Таким образом, вся свойственная языку логическая *детерминация* поначалу заключается в его способности «демонстрации». Процесс объективации начинается в языке с указательных местоимений, с обозначения определенных *мест*, неких «здесь» и «там». Предмет, на который направлен этот процесс, есть для него τὸδε τι в аристотелевском смысле: какое-то нечто, стоящее перед субъектом таким образом, что на него можно указать пальцем. Даже субстантивация, полагание вещей, пользуется языковыми образованиями, вроде определенных артиклей, представляющих собой лишь дальнейшее развитие указательных местоимений<sup>189</sup>. Язык становится на собственную почву сначала в области пространства, чтобы затем из нее распространить свое господство на всю созерцаемую действительность.

В этом развитии мы можем различить три ступени. На первой из них язык просто держится мира созерцания, получает от него свое содержание, которое как бы непосредственно в него перетекает. Он то пытается передать ономактопоэтическими образованиями какой-то

354

объективный смысл, то хватается за встретившиеся ему физиогномические характеристики, опознавая их с помощью элементарных фонетических различий — глухих или звонких согласных, высоких или низких гласных. Даже там, где язык отказывается от подобной прямой близости чувственным значениям впечатлений и чувств, где он рассматривает мир звуков как самостоятельный мир, ему присуще стремление выражать отношения между внешними предметами посредством отношений между звуками. «Мимическая» экспрессия переходит в «аналогическую». Однако интеллектуальным итогом процесса образования языка оказывается преодоление этой фазы. Язык становится чисто символической экспрессией, в которой исчезает даже видимость прямого или косвенного «сходства» между нею и миром непосредственного восприятия. Только с достижением ясного и четкого обособления, с установлением дистанции язык целиком приходит к самому себе; только теперь он выступает как автономное духовное образование и постигается как таковое<sup>190</sup>.

Если мы теперь сопоставим развитие *формы языка* с развитием *формы понятия* в естественнонаучном мышлении, то мы с самого начала оказываемся на ином уровне. Различие дает о себе знать уже тем, что естественнонаучное образование понятий — на какой бы ступени развития мы его ни рассматривали — принципиально выходит за пределы мира простой экспрессии. Сама задача *познания* природы включает в себя сознательное удаление от этого мира, какими бы несовершенными ни были средства решения этой задачи. Как предмет знания, мысленного рассмотрения и исследования, «природа» дана человеку лишь там, где он научился проводить разграничительную линию между нею и собственным миром «субъективного» чувства. «Природа» является постоянной и неизменной, опыт ее доступен повторению; она выделяется из потока переживаний и противопоставляется им как самостоятельное сущее. Но такое отделение от сферы субъективных аффектов поначалу не затрагивает сферы непосредственного *ощущения*. Субъект не может от нее освободиться, не утрачивая тем самым всякого соприкосновения с действительностью. После того как между «Я» и «миром» была установлена дистанция и признана как таковая, нам не остается иного пути к ее преодолению, кроме пути чувственного восприятия. Природа есть «восприятие», пока мы ищем в ней не наше собственное, но объективную форму, бытие предмета. Поэтому вначале теоретическое понятие примыкает к восприятию, чтобы в то же самое время исчерпать его, овладеть всем заложенным в нем содержанием действительности.

Но движение к этой цели уже здесь начинает испытывать «перипетию». Описание их дал Платон, видевший в них неизбежную судьбу всякого теоретического познания. На место движения к вещам, к πράγματα, становится обратное движение к идеям, к λόγος.<sup>191</sup> Вновь разверзается пропасть, поскольку происходит сознательный разрыв связи между «понятием» и «действительностью». Над действительностью, как действительностью «явлений», поднимается новое царство — царство чистого «значения»; отныне в нем коренятся надежность, достоверность и истинность познания. В то же самое время мир «идей» или «значений», отказываясь от всякого «сходства» с эмпирически-чувственным миром, не

355

может обойтись без всякого с ним *отношения*. Основоположники точной науки Нового времени — такие платоники, как Галилей и Кеплер, — не только настаивают на подобном отношении, но и прокладывают новый путь его проведения. Они исходят из фундаментальных понятий, предпосылок и «гипотез», которые сами по себе ничему прямо не «соответствуют» в чувственно действительном, но тем не менее притязают на то, что открывают «структуру» этой действительности, ее всеобщий порядок. Это достигается не единичным понятием или отдельной предпосылкой, но системой таких предпосылок. Здесь мы также видим, что наука Нового времени становится поистине *систематичной* только за счет решимости стать *символичной* в строгом смысле слова. Чем более утрачивается «сходство» с вещами, тем определеннее и отчетливее делается закономерность бытия и событий.

Но даже основатели «классической» механики — Галилей и Кеплер, Гюйгенс и Ньютон — находятся в начале, а не в конце этого пути. Их достижением было прежде всего то, что они совершили шаг от эмпирического созерцания к «чистому созерцанию» — они стали улавливать мир не как многообразие восприятий, но как многообразие форм, фигур и величин. Но такой «фигурный синтез» еще ограничен: он ограничивается «данностью *чистого пространства*». Оно служит образцом и схемой построения всех

отдельных геометрических и механических моделей, к которым классическая физика сводит множественность эмпирических явлений и в которых она находит подлинный прототип любого научного объяснения природы. Прогрессивный переход от механического созерцания природы к современной «электродинамической» картине мира позволяет сделать следующий шаг. Создается тип постижения природы, исключаяющий не только особенные данные чувств, но отрицающий мир «созерцания» в его предшествующей форме. Высшие универсальные понятия относительно природы теперь таковы, что они вообще недоступны для какого бы то ни было прямого созерцания. Их функция и специфический смысл заключаются в том, что они содержат всеобщие *принципы* корреляции, чье содержание нельзя непосредственно представить в созерцании. Если примерить (с известными методологическими оговорками) к развитию естественнонаучной формы понятия категории, полученные нами при рассмотрении формы языка, то можно сказать, что и в этом случае «мимическая» фаза располагается вначале, затем следует переход к «аналогической», чтобы, наконец, была достигнута подлинно символическая форма образования понятий.

Правда, тем самым мы получили лишь абстрактную схему, нуждающуюся в подтверждении и конкретном наполнении. Сейчас мы не станем искать последнюю, прослеживая исторический ход познания природы<sup>192</sup>, но можем уловить его по отражению в философских системах. Три великих имени — Аристотель, Декарт, Лейбниц — дают нам возможность в общем виде передать прогресс всеобщей теории природы и ее логическую форму. Физика Аристотеля представляет собой первый пример настоящей *науки* о природе. Это почетное звание, конечно, могут с не меньшим правом распространять на учения атомистов. Но даже если атомизм со своими понятиями атома и «пустого пространства» заложил основания всего последующего объяснения природы и дал ему

356

методологические рамки, он не сумел наполнить эти рамки содержанием. В своем античном виде атомизм не совладал с фундаментальной проблемой становления. Атомизм решает проблему *тела*, сводя все чувственные «свойства» к чисто геометрическим определениям — к форме, положению и порядку атомов. Но у него нет средств общего представления *изменения* — нет принципа, проявляющегося и закономерно определяющего *взаимодействие* атомов<sup>193</sup>.

Только Аристотель, для которого природа, φύσις, характеризуется именно тем, что она в самой себе содержит принцип движения (этим она отличается от произведения искусства), подводит к действительному анализу феномена движения. Но с чисто методологической точки зрения этот анализ обладает двойственным и даже внутренне противоречивым характером. Он предельно *логичен* по ориентации: становление им объясняется путем сведения к последним и наиболее общим понятийным определениям аристотелевской метафизики — к «материи» и «форме». Но чтобы плодотворно применяться к конкретным явлениям природы и их объяснять, эти высшие категории должны постоянно сочетаться с наблюдениями опыта, просто берущимися из чувственной сферы. Аристотелевское учение об *элементах* в принципе не покидает этой сферы. Им упорядочиваются и классифицируются чувственные данные, оно объединяет их в группы, но этим учением не осуществляется никакая их трансформация. В этом смысле фундаментальные понятия аристотелевской физики по своей функции не идут дальше языковых понятий-признаков. Уже язык подразделяет многообразие чувственных феноменов по определенным признакам: он создает пары противоположностей, вроде «тяжелого» и «легкого», «холодного» и «теплого», «влажного» и «сухого» и т.п. Аристотелевская физика повсюду примыкает к таким оппозициям. Они считаются последними, далее аналитически не разлагаемыми и не нуждающимися в анализе определениями; на них строится учение об элементах, στοιχεῖα. Из соединения качеств теплого и сухого возникает огонь, из соединения теплого и влажного — воздух, тогда как из сочетания холодного и влажного происходит вода, а из холодного и сухого — земля. Каждому из этих элементов соответствует определенный способ движения, для него не случайный, но проистекающий из его сущности, из его субстанциальной формы. Огонь, как абсолютно легкий элемент, по самой своей природе устремляется вверх, а земля, как абсолютно тяжелый элемент, стремится вниз; эфирной субстанции, из которой состоят неизменные и нетленные тела, присуще бесконечное круговое движение. В этой физике, как мы видим, взятые из непосредственного наблюдения чувственные явления входят в еще относительно недифференцированное единство с логическими определениями и телеологическими принципами и нормами. Вероятно, именно эта неразличимость, эта непосредственная «смесь» эмпирического и чисто логического, давала аристотелевской системе природы преимущества, позволившие ей господствовать на протяжении столетий. Она была чем-то большим и более значимым, чем просто система — в ней мы находим определенную форму мышления, через которую с необходимостью должно пройти естественнонаучное образование понятий — форму типическую и в полном смысле слова «классическую».

357

Философия Нового времени начинается с разложения этой формы мышления: оспариваются не ее результаты, но ее предпосылки. Новый *критерий истинности*, положенный в основание философии Декарта, разрушает господство картины мира «субстанциальных форм». Притязать на истинность, на подлинную познавательную ценность может только то, что видится «ясно и отчетливо»; но такое видение никогда не достигается при рассмотрении чувственного. Поэтому чувственное содержание как таковое более не входит в образование настоящих понятий о природе. Чувственное должно быть без остатка

переплавлено и заменено чисто математическими определениями числа и величины. Предложенный Декартом путь хорошо известен. Все качества ощущений изгоняются из объективной картины природы: они выражают только особенности воспринимающего субъекта, а не свойства предмета. Не только запах и вкус, цвет и звук изгоняются и не признаются в качестве объективных характеристик, но и такие характеристики, как твердость или тяжесть, перестают быть необходимыми и конститутивными свойствами естественных тел. То, что мы обозначаем с помощью такого рода имен, ничем не отличается от других чувственных качеств, приписываемых нами природным телам на основании непосредственных свидетельств восприятия. Тяжелое и твердое отпадут вместе с исключением субъективных тактильных и мускульных ощущений. В мире, где все тела, к которым мы хотим прикоснуться, отступали бы с той же скоростью, с какой приближаются наши руки, мы уже не имели бы представления о твердости или сопротивлении. Тем не менее «объективное» определение тела в таком мире было бы тем же, как и в нашем, поскольку в него входят только чисто геометрические определения длины, ширины и глубины<sup>194</sup>. То, что мы обычно называем материей, по своему онтологическому характеру редуцируется к *пространству*, к *протяженности*. Тем самым для любого точного познания природы выдвигается новая норма. Мы можем только там говорить о постижении природы, о действительном узрении ее бытия и ее закономерности, где нам удастся привести полноту ее содержания и его многообразие к формальному многообразию посредством *геометрического схематизма*. Все элементы ощущения замещаются в таком схематизме элементами чистого созерцания. Уже в первом своем методологически важном труде «Regulae ad directionem ingenii» Декарт требует замены «ощущений» схемами чистого созерцания<sup>195</sup>. Можно сказать, что вся его физика в целом — от трактата «Le monde» до «Principia philosophiae» — является не чем иным, как продолжением и последовательным развитием этой ведущей его идеи. Путь к «рациональному» анализу природных явлений шел через созерцание пространства, и там, где феномены переставали конструироваться геометрически, там приходило к концу и наше их рассмотрение.

Именно по данному пункту начинает критиковать картезианскую физику Лейбниц. Первоначально он исходил не из геометрии, а из арифметики, да и последняя была для него частным случаем комбинаторики. Уже поэтому понятие формы заполняется у него новым универсальным содержанием. Для «формы» не так уж существенно, что она проявляется как *пространственная форма*; принципиально, скорее, то, что она представляет собой *логическую* форму. Строгая закономерность

358

формы, делающая возможными точные понятия, возникает повсюду там, где многообразие направляется и детерминруется упорядочивающим отношением, какими бы ни были его частные особенности. Задачей наукоучения Лейбница становится систематическое рассмотрение совокупности этих отношений и определение структуры и общего логического «типа» каждого из них. Тем самым проблема природного объекта и познания природы с самого начала помещается в более широкие пределы. «Реальность» феномена, его «объективная» природа зависят уже не от геометрических определений, но достигают значительно более широкого модуса определенности. «У нас нет иного критерия реальности феноменов и нам не нужно желать другого, кроме их соответствия друг другу и вечным истинам... Напрасны поиски другой истины или действительности: скептики не могут требовать большего, а догматики большего обещать»<sup>196</sup>.

Среди этих «вечных истин» аксиомы геометрии составляют лишь частный случай, который мы не должны делать краеугольным камнем и нормой познания природы *вообще*. С этой достигнутой Лейбницем новой позиции он подвергает не менее острой критике основания картезианской системы природы, чем была критика Декарта по адресу физики Аристотеля. Декарт критиковал аристотелевское объяснение природы за то, что оно не признает границ чувственных отношений и их не преодолевает; Лейбниц выступает против картезианской дефиниции субстанции, поскольку она остается в границах созерцательно представленного, а тем самым делает способность воображения судьей над рассудком. Истинная теория природы может быть достигнута лишь в том случае, если мы научились преодолевать границы и чувства, и созерцания. От механики мы должны идти к *динамике*, от простого «созерцания» — к понятию *силы*, недоступному не только для чувства, но и для созерцания. «Никто не должен думать, что достаточно проник в природу тела, если не обратит внимания в эту сторону и не поймет, что несовершенно (чтобы не сказать ложно) грубое понятие телесной субстанции, зависящее только от воображения... В теле помимо протяженности и непроницаемости необходимо предположить и нечто такое, откуда бы возникало и рассмотрение сил... Отсюда я заключил, что помимо чисто математического и подверженного представлению необходимо допустить нечто метафизическое и постигаемое только умом, придать материальной массе некоторое высшее, так сказать, формальное начало, ибо не все истины телесных вещей могут быть выведены из одних только мыслительных и геометрических аксиом, как то: о большем и меньшем, целом и части, фигуре и положении, и необходимо добавить другие — о причине и следствии, действии и претерпевании, чтобы сохранить основания порядка вещей»<sup>197</sup>.

Недостаток картезианства Лейбниц видит в том, что оно по-прежнему цепляется за тела, за *образы* протяженной массы. Его физика должна совершить последний и решающий шаг: она должна освободить мышление как от принудительности чувственного восприятия, так и от закрепощенности образами. Тем самым открывается истинный путь универсального познания природы. Получает подтверждение и основной

принцип теории познания Лейбница: Nihil est in intellectu, quod non

359

antea fuerit in sensu, nisi intellectus ipse — предельные высказывания о сущности действительности должны иметь своим основанием «интеллигибельные» истины.

Однако выдвинутое здесь философское требование поначалу не оказало значительного воздействия на физику. Вклад Лейбница в эмпирическую физику ограничивался формулировкой закона «сохранения живой силы», проложившей путь к открытию принципа сохранения энергии<sup>198</sup>. Но сам Лейбниц со своим понятием силы избрал другой путь, приведший его не к проблеме «материи» и физических тел, а к проблеме «монады». Этот метафизический поворот не мог внести непосредственного вклада в прогресс естественнонаучной мысли. В своем историческом развитии эта мысль двигалась, скорее, путем «индуктивной» методологии, примером которой могут служить «Математические начала натуральной философии» Ньютона. Последующие великие философы-систематики познания природы отталкивались от Ньютона, а не от Лейбница. Развитие философского учения о принципах даже продемонстрировало отход на прежние позиции: лейбницевской «интеллектуализации» противостоит кантовское понятие «чистого созерцания». Кантом вновь почитается оспаривавшееся Лейбницем безусловное господство геометрической конструкции. Ни одно понятие рассудка не может притязать на эмпирическую истинность и объективную общезначимость, пока оно не было «схематизировано» созерцанием. Но «сообщая реальность», такая схема одновременно «ограничивает»: она удерживает понятие в границах пространственной *представимости*. Из этого проистекает взаимосвязь трансцендентальной эстетики и трансцендентальной логики, определяющая строение всей «Критики чистого разума».

Правда, как логик, как аналитик чистого разума, Кант определял *функцию* чистых понятий рассудка таким образом, что они получали более широкий и более общий смысл: они ограничивались созерцанием в своем применении, но не в своем *значении*. Так, понятие *субстанции* включает в себя интеллектуальный синтез, по своей природе чуждый созерцанию. Это понятие является высшим среди чистых понятий отношений, конституирующих предмет опыта; оно принадлежит к «аналогиям опыта», через чье посредство целостность чувственных явлений может соединиться в единую структуру, в один «контекст». Но для осуществления этого ему требуется подключение неких пространственно-временных схем. Поэтому *постоянность* — в форме констант пространства и времени — относится к необходимым условиям определмости явлений как предметов возможного опыта. «Одного философа спросили: сколько весит дым? Он ответил: вычти из веса сожженных дров вес оставшегося пепла, и ты получишь вес дыма. Следовательно, он считал неоспоримым, что даже в огне материя (субстанция) не уничтожается, а только форма ее претерпевает изменение»<sup>199</sup>.

Но такое уравнивание систематического принципа субстанциальности с предпосылкой «материи» как чего-то постоянного, остающегося «тем же самым» во всех временных изменениях и опознаваемого как тождественное самому себе, представляет собой одно из внутренних затруднений критической системы. Ведь принцип, с помощью которого Кант обосновывает «трансцендентальную дедуцию категорий», сам по

360

себе недостаточен для обоснования этого уравнения. Согласно этому принципу, природа — как явленная природа — целиком состоит из отношений, но «среди них есть постоянные и длящиеся, через которые нам дан предмет». Такого рода постоянство требует возможности выделения в потоке становления неких неизменных *отношений*, каких-то универсальных «инвариантов». Но это требование совсем не равнозначно полаганию материального субстрата, лежащего за всеми изменениями: представление о чем-то постоянном в существовании, как однажды выразился сам Кант, еще не является постоянным представлением<sup>200</sup>. То, что сам Кант без труда поместил *формальный* принцип субстанции в понятие «материи», сделав его предпосылкой пространственно неизменного, обусловлено в основном его исторической привязанностью к ньютоновскому учению. Вполне в его духе Кант объявляет материальную субстанцию расположенной в пространстве, саму по себе способной к движению, независимо от всего остального, существующего в пространстве<sup>201</sup>. Аксиома, утверждающая, что пространство и то, что его заполняет, то, что в нем вещественно, могут различаться подобно тому, как различаются два отдельных модуса бытия, заимствуется из системы «классической механики». Но тогда возникают трудности у кантовской теории «чистого созерцания», равно как становятся проблематичными и все отношения между «трансцендентальной эстетикой» и «трансцендентальной аналитикой»; это стало очевидно, как только при переходе от классической механики к общей теории относительности возникли сомнения по поводу самой этой аксиомы.

До сих пор мы довольствовались косвенным рассмотрением методологической проблемы, чье историческое развитие нами здесь прослеживалось: мы пытались уловить ее по отображению в философских системах. Но вместе с вступлением в XIX в. эта путеводная нить теряется. В этом столетии мы уже не находим великой представительной философской системы, по которой мы могли бы прямо установить статус естественнонаучной теории и методологии. На место единого философского синтеза теперь становится множество отдельных подходов, не обладающих, на первый взгляд, ни единой направленностью, ни общей целью. Тем не менее сама теоретическая физика в своем имманентном развитии обрела новую линию видения, проходящую сквозь всю фрагментарность единичных учений и все отчетливее демонстрирующую выработку общей нормы. Последняя характеризуется прежде всего тем, что

возникает новое отношение между «понятием» и «созерцанием», все более отличающееся от идеала естественнонаучного познания классической механики. Правда, поначалу требование созерцаемости еще сохраняло свою силу. Постигание природного явления было равнозначно его представлению посредством созерцаемой модели. К тому же физики значительно больше заботились о разработке отдельных моделей, чем об их соединении и систематической совместимости. Часто один и тот же ученый при объяснении того же самого феномена или родственного ему круга феноменов просто возводил рядом друг с другом совершенно различные образные представления. Даже столь фундаментальная работа, как «Электричество и магнетизм» Максвелла, дает пример пестрой последовательности разнородных картин, меняющихся с калейдоскопической быстротой<sup>202</sup>. Мак-

361

свелл следует здесь традиции, принципиальному преодолению которой способствовала как раз эта его работа. Присущий этой традиции взгляд был хорошо сформулирован Уильямом Томсоном: «Вопрос, понимаем мы природный процесс или же нет, равнозначен для меня другому вопросу: можем ли мы построить механическую модель, передающую этот процесс во всех его частях?»<sup>203</sup>. Но все же в физике XIX в. всегда имелись противостоящие такому воззрению силы. Если посмотреть на целостную логическую структуру этой физики, то она была не столько физикой образов и моделей, сколько физикой *принципов*. При сведении различных форм природных закономерностей к одному всеобъемлющему правилу настоящая методологическая борьба шла не по поводу образов, а из-за принципов. Мы можем однозначно проследить определенную линию развития от принципа сохранения энергии до общего принципа относительности.

Пока речь идет о возможности чисто созерцательных обоснования и интерпретации, принцип изначально отличается от простого понятия о природе. Последнее всегда можно попытаться истолковать как «абстракцию» от непосредственных данных чувственного созерцания, а затем, следуя господствовавшему тогда воззрению на подобное абстрагирование, растворить его в простой *сумме* подобных данных. Однако принцип объяснения природных явлений — каким бы он ни был — уже по своему всеобщему логическому измерению имеет другую сферу значимости. Он высказывается не понятием, но *суждением*, находя свое выражение во всеобщем утверждении. Любое такое утверждение включает в себя специфический модус полагания. Его отношение к миру созерцаемых феноменов всегда является опосредованным: оно должно пройти через «значение». Смысл принципа в конечном счете наполняется эмпирическим, а тем самым и созерцаемым, содержанием; но такое наполнение никогда не происходит прямо, но лишь таким образом, что на основе предпосылки о его значимости с помощью гипотетической дедукции выводятся другие утверждения. Ни одно из них, ни одна из отдельных стадий этого логического процесса, не нуждается в прямой интерпретации посредством созерцания. Только в качестве логической целостности ряд выводов соотносится с созерцанием и получает от него подтверждение.

Если вновь вернуться к сравнению физического мышления с *языковым*, то можно сказать, что движение от «модели» к «принципу» включает в себя достижение мысли, аналогичное переходу от слова к предложению в языке: вместе с признанием первенства принципа над моделью физика начинает мыслить как бы не словами, а предложениями. В физике XIX в. борьба между двумя этими мотивами со всей отчетливостью видна по отдельным ее примерам. Особенно хорошо это заметно по различным направлениям в понимании и обосновании принципа энергии. У Гельмгольца принцип «сохранения силы» есть простое следствие фундаментальных предпосылок механистического видения мира, априорно принимаемого как «условие постижимости природы». Задача физической науки тогда состоит в редукции природных явлений к неизменным силам притяжения и отталкивания, чья интенсивность зависит от разделяющего тела расстояния. Если мы исходим из этого постулата, равно как

362

из общих законов движения Ньютона, то принцип сохранения энергии по существу сводится к механическому закону сохранения активной силы<sup>204</sup>. Но эта редукция не была целью, поставленной перед собой Робертом Майером при изложении и доказательстве принципа энергии. Для него этот закон означает не что иное, как универсальное отношение, связывающее разнообразные области физических явлений и делающее их качественно сопоставимыми и соизмеримыми. Значимость и истинность этого отношения зависят не от успешности сведения всех частных феноменов к механическим процессам. Принцип устанавливает фиксированные числовые отношения при превращениях теплоты в движение и движения в теплоту, но он никоим образом не предполагает того, что теплота по своей физической сущности *есть* не что иное, как движение. Ценность этого принципа, по мнению Р. Майера, заключается, скорее, в том, что он дает нам возможность точного *сравнения* разнородного, при котором не утрачиваются различия. Движение переходит в силу гравитации, а сила гравитации — в движение, но при этом не делается вывода об их тождестве; то же самое можно сказать обо всех областях феноменов, чье соединение друг с другом описывается с помощью точных измерений и уравнений закона сохранения энергии<sup>205</sup>.

Как известно, энергетика XIX в. отталкивалась от этих замечаний своих первопроходцев, чтобы с их помощью развернуть настоящее иконоборчество в физике. Но критика, обрушенная В. Оствальдом на кинетическую теорию теплоты, игнорировала не только физическое значение этой теории, но и теоретико-познавательную сущность данного вопроса, касавшегося не столько содержания естественнонаучной теории, сколько ее формы — ее строения и ее логической структуры. Речь шла не об исключении механических гипотез или об отрицании их плодотворности в отдельных случаях, но о месте этих гипотез в

целостной системе физики, об их логическом ранге. Являются ли такие гипотезы необходимыми условиями физического образования понятий и необходимыми принципами в образовании физической теории *вообще*, либо над ними надстраиваются более высокие принципы, с которыми они должны соизмеряться? Долгое время длившийся по этому поводу спор на сегодняшний день можно считать законченным. Постепенная смена основных воззрений лучше всего видна на примере Планка. В своей первой работе относительно принципа сохранения энергии (1887) Планк еще целиком стоит на почве «механистической картины мира». Она выступает для него даже как регулятивный принцип любого физического исследования. Тем не менее Планк уже здесь отказывается от механистического *выведения* этого принципа. Когда речь идет об иерархии принципов и их месте в процессе дедукции, то он отдает первенство принципу сохранения в его самой общей форме, не ограничиваемой какими бы то ни было частными интерпретациями.

«Если мы вспомним о том, — пишет Планк, — что механистическое видение природы издавна, еще до открытия принципа энергии, играло значительную роль в натурфилософии,.. если мы затем обратим внимание на то, насколько близко к созерцанию с механистической точки зрения стоят дефиниция понятия энергии, формулировка и, наконец, доказательство этого принципа, то вполне понятно то, что именно это дока-

363

зательство предпочтительнее всех прочих дедуктивных методов... И все же мне кажется, что у нас больше оснований сделать принцип сохранения энергии базисом механистического взгляда на природу, чем, наоборот, дедуцировать из последнего принцип энергии; в конце концов, этот принцип более надежно обоснован, чем предпосылка — пусть и весьма вероятная, — согласно которой любое изменение в природе сводится к движению»<sup>206</sup>.

Еще четче Планк определял это отношение через четверть века. В своем докладе 1901 г. «О месте новейшей физики в механическом воззрении на природу» он делает решительный методологический вывод, признавая примат «принципов» над «моделями», и всесторонне развивает это положение. Он выразительно подчеркивает, что истинный масштаб для оценки физической гипотезы никогда не следует искать в ее созерцаемости, но исключительно в ее эффективности. Решающее значение имеет не простота картины, но единство объяснения, подведения целостности природных явлений под всеобъемлющее высшее правило. Из этих размышлений следует построение естественнонаучной теории, далеко превосходящей своей всеобщностью не только постулаты механистического воззрения, но и принцип сохранения энергии. Первый шаг к такой теории осуществлялся за счет принципа *относительности*, утверждающего, что четыре «измерения» физического мира эквивалентны и взаимозаменяемы. Как высший физический закон, как вершина всей системы природы, в таком случае выступает *принцип наименьшего действия*, симметрично располагающий четыре мировые координаты. «Из этого центрального принципа по четырем направлениям симметрично расходятся четыре равнозначных принципа, соответствующие четырем измерениям мира: измерением пространства соответствует (тройственный) принцип величины движения, временному измерению отвечает принцип энергии. Никогда ранее мы не могли столь глубоко проследивать значение и общий источник этих принципов». Действительно, «принцип наименьшего действия» показывает новый универсальный аспект тотальности природы, причем из него следует принцип сохранения энергии, а не наоборот. Что же касается отношения этого принципа к механистическому взгляду на мир, то обнаруживается полная независимость от последнего и по значению, и по сфере применения. Как раз применение принципа сохранения энергии во «внемеханических» областях физики доказало его плодотворность: например, основные уравнения электродинамики и теории электронов выводились Лармором и Шварцшильдом из принципа наименьшего действия<sup>207</sup>. Физика XIX — начала XX в. не смогла бы поднять свои принципы на уровень такой широты и всеобщности, если бы она все больше не освобождалась бы от ограничений чувственного ощущения, равно как от созерцания геометрически-механического «представления». Само собой разумеется, такое освобождение не было отказом от мира созерцания — всякая физическая теория стремится к нему, чтобы получить от него подтверждение. Но именно такое подтверждение, такое обогащение и оплодотворение за счет созерцания удается физическому мышлению лишь в том случае, если оно изначально к нему не привязано, но все глубже постигает свои собственные законы и во всей чистоте утверждает свою «автаркию».

364

В истории новейшей физики трудно найти более яркую иллюстрацию этого, чем развитие теории *эфира*. Здесь чуть ли не каждая фаза развития физической мысли оказывается одновременно характерной стадией этого методологического процесса. В теории эмиссии Ньютона процесс распространения света объясняется тем, что он непосредственно прикрепляется к материальному движению и к нему сводится. Свет «состоит» из мельчайших материальных частиц, которые из источника света распространяются во все стороны с различной для каждого цвета скоростью. В дальнейшем эта форма объяснения оказалась несостоятельной: феномены интерференции вели от теории эмиссии обратно к «волновой теории», как это показал уже Христиан Гюйгенс. Но и после этого сохранилась общая тенденция: искать объяснения неизвестного в световых явлениях, обращаясь к эмпирически известным, созерцаемым процессам. Для этого в ход шли все новые *анalogии*. Казалось, что движение света можно «понять» лишь путем сравнения его с волной на поверхности воды или с вибрацией эластичной струны. Но чем дальше заходили такие аналогии, тем с большими трудностями они сталкивались. Чем тоньше становились описания конституции созерцаемого

светового эфира, тем парадоксальнее они выглядели. Со временем эфир сделался настоящим «деревянным железом» — образованием, которое должно было объединять несовместимые друг с другом свойства. Всякая попытка устранить эти противоречия введением новых *ad hoc* гипотез заводила еще дальше в лабиринт: эфир сделался для механической физики «ребенком», вызывающим непрерывные хлопоты.

Наконец, была найдена та «нить Ариадны», что должна была вывести из этого лабиринта — вместе с появлением теории Максвелла, определявшей свет как электродинамический процесс. Тем самым был сделан принципиально важный шаг: произошел переход от физики материи к чистой «физике поля». Реальность, именуемая нами «полем», уже не мыслима как комплекс физических *вещей*, но она выразима как совокупность физических отношений. Когда мы выделяем отдельные элементы этих отношений и рассматриваем некоторые позиции в поле «сами по себе», то это не означает действительного их обособления в созерцании и возможности изобразить их как изолированные образования. Каждый элемент обусловлен тем целым, к которому он принадлежит и которым он «определяется». Мы уже не можем изолировать отдельные «части», обособлять от поля субстанциальные частицы и какое-то время проследить их движение.

Поэтому нам с самого начала приходится отказываться от метода определения физического «предмета» сколь угодно изобретательным «указанием», *τόδε τι*. Эта форма демонстрации отказывает, и ее должна заменить значительно более сложная форма физической «дедукции». Как однажды заметил по этому поводу Эддингтон, мы уже не можем сунуть палец в эфир современной физики и утверждать, что та или иная его часть несколько секунд назад находилась в таком-то месте эфира<sup>208</sup>. Исчезает числовое тождество, считавшееся одним из самых существенных определений «вещи», включая и «непосредственный» опыт механической массы как субстанциального «носителя» движения. Однако отказ от *вещественной* формы ничуть не угрожает объективной значимости физичес-

365

ких понятий; скорее, это ведет к более глубокому и универсальному их обоснованию. Отдельные места в эфире уже не могут обозначаться конкретными «признаками» и тем самым отличаться от других. Каждое из них определяется совершенно абстрактно двумя «координатами» — величиной и направлением электрического и магнитного вектора. «Сущность» света уже более не заключается в каком-либо «движении волны» или «колебании» в созерцательном смысле слова, но заключается в периодических изменениях вектора, чья направленность всегда считается перпендикулярной направлению распространения света. Только такой «формалистской теории света» удалось устранить противоречия, с неизбежностью проникавшие в любую картину эфира<sup>209</sup>. Только после того, как физика принципиально отказалась от созерцания эфира в качестве некоего «эластичного твердого тела»<sup>210</sup>, освободился путь для нового подхода, который вскоре принес за собой фундаментальные изменения понятия *материи*. Это изменение также обладает внутренней последовательностью и строгой методологической непрерывностью. Поначалу казалось, что физика может удовлетвориться расположением новообретенного понятия эфира *рядом* с понятием материи. Так возник дуализм «материи» и «поля», образующих две различные и изолированные друг от друга сущности, соединяемые за счет постоянного взаимодействия. Теория относительности преодолевает этот дуализм: материя оказывается не физическим бытием наряду с полем, но сама она сводится к полю и является его «порождением»<sup>211</sup>. Этот поворот подготавливался уже Фарадеем, считавшим «реальность» материи разложимой на силовые линии. В теории материи Мие вообще отбрасывается оппозиция «тела» и «поля» — сами тела строятся из одного электричества<sup>212</sup>. Но если материя предстает как продукт эфира, то было бы *ύστερον πρότερον* приписывать самому эфиру какие-либо аналогичные материи свойства. Если сравнивать с материей, то мы должны мыслить эфир «лишенным свойств», чтобы прийти к подлинному выведению материальных свойств<sup>213</sup>. Если мы продолжаем говорить об эфире как некоем особом «предмете», то последний должен мыслиться не как субстанциальное «основание» отношений, но как их выражение и как их совокупность. В Лейденском докладе «Эфир и теория относительности» Эйнштейн отмечает, что теория относительности не обязательно отрицает эфир: она отвергает только приписывание эфиру какого-либо состояния движения, поскольку о любой системе движения можно сказать, что эфир в ней покоится. Но такой эфир, одновременно и не находящийся в покое, и не находящийся в движении с определенной скоростью, очевидным образом не является какой-то отдельной «вещью», которую можно представить в воображении или наделить некими созерцаемыми признаками и свойствами. В этом смысле у эфира нет других определений, кроме принадлежащих самому полю, а потому он отличается от последнего только наименованием. Таким образом, диалектический процесс нашел в физике свое разрешение: последовательная разработка идеи эфира привела к отрицанию самой этой идеи. Физика окончательно покинула область «представления», представимого вообще, чтобы войти в более абстрактное царство. Схематизм образов уступил свое место символизму принципов. Естественно, это никоим образом не коснулось эмпирического *источника* современной физической теории. Но

366

физика теперь имеет дело не с существующим как материально действительным, но со «структурой», с формальной конституцией. Тенденция к унификации побеждает тенденцию к образному представлению: синтез посредством чистых понятий оставляет позади суммирование в вещных понятиях. Понятие *порядка* стало собственным и «абсолютным» основанием физики: сам мир предстает теперь не как сосуществование

вещных единств, но как порядок «событий»<sup>214</sup>. Так по этому поводу высказался Вейль: «Созерцаемые пространство и время уже не должны... служить посредником, с чьей помощью физика конструирует внешний мир; таковым становится четырехмерный континуум в абстрактно-арифметическом смысле. Если для Гюйгенса цвета были «действительными» колебаниями эфира, то теперь они оказываются лишь функциональными математическими процессами с периодическим характером, причем в этих функциях четыре независимые переменные выступают как репрезентации соотношенного с координатами посредника. Все остальное есть лишь *символическая конструкция* в том точном смысле, что был введен в математику Гильбертом»<sup>213</sup>.

Имя Гюйгенса может послужить нам в еще одном отношении, а именно при попытке более глубоко понять направление развития от классической механики к картине мира современной релятивистской физики. Гюйгенс представляет собой своего рода методологическую вершину классической теории: он был именно тем физиком, который первым довел чисто кинетический взгляд на мир до истинной всеобщности и научной строгости. Все природные явления были подчинены этому взгляду. Для Гюйгенса не было противоречий между царством «живых сил» и «сил напряжения», между «кинетической» и «потенциальной» энергиями. Все природные процессы распались для него на актуальные движения мельчайших материальных частиц, рассматриваемых как неизменные субстанциальные единичные сущности. Набросанные им физика эфира и физика «весомых» масс с этой точки зрения равнозначны. И свет, и тяжесть объясняются Гюйгенсом путем сведения к движениям, к пространственным перемещениям мельчайших, но самостоятельно существующих частиц эфира. Закон сохранения «активной силы» служит фундаментальным принципом, определяющим и регулирующим взаимодействие между отдельными движущимися корпускулами. Все действие в природе заключается в том, что кинетическая энергия (ее сумма остается неизменной) неравномерно распределена в пространстве и переходит от одного участка пространства к другому. Чтобы получить совершенную картину мирового процесса во всех его деталях, нам нужно только проследить переходы энергии с места на место. Там, где прямое наблюдение — как в случае неэластичного столкновения — говорит нам о потере кинетической энергии, нам следует считать его иллюзорным в целях удовлетворительного *систематического* объяснения. Энергия, теряемая чувственно воспринимаемыми телами, переходит в другую ее форму — в движение атомов эфира, откуда она при определенных условиях может вернуться в массы тел. Запас энергии движения, собранный в эфире как в некоем огромном резервуаре, вновь перетекает из него к атомам тел. Поэтому в *законах столкновения* Гюйгенс видит образец и прототип всех законов природы вообще. Столкновение рассматривается и описывает -

367

ся поэтому не просто как чувственный феномен, но оно сводится к чисто «рациональным», математически формулируемым общим принципам. Такие принципы (наряду с предпосылкой, согласно которой атомы, как последние частицы материи, должны быть неизменными и обладать абсолютной непроницаемостью) образуют необходимое условие для обоснования науки о природе.

В «Истории атомизма» Лассвиц превосходно излагает это учение Гюйгенса, сопровождая изложение общими рассуждениями, содержащими в себе теоретико-познавательную легитимацию, попытку «трансцендентальной дедукции» этого учения. Кинетический атомизм, по его мнению, представляет собой не особое физическое воззрение, допускающее наряду с собой другие объяснения, но есть форма и образец точного естествознания вообще. В нем впервые приходят в идеальное равновесие различные интеллектуальные средства, необходимые для выделения неизменного бытия, «объективной» природы из потока переживаний нашего сознания. Первым из таких средств является категория *субстанциальности*. Она выражает первое основополагающее отношение единства, заключающееся в том, что субъекту в качестве определений придаются предикаты, превращающие его в воспринимаемую и наделенную свойствами отдельную вещь. Научным выражением последней является понятие атома, как прочного и неразрушимого носителя всех изменений. Но этим еще не полагаются и не определяются сами изменения. Перемены не столько обосновываются субстанцией, сколько ею отрицаются. Поэтому для объективации изменений и смены определений необходим другой принцип. Принцип субстанции соотносится с пространством, тогда как новый принцип соотносится с временем. Он устанавливает закономерность, соединяющую различные следующие друг за другом состояния одной и той же субстанции. Нам нужны средства для мышления данного как становящегося. Наука нашла это новое средство «изменчивости», когда она научилась строго определять и математически выражать понятие переменной величины и устанавливать отношение между различными переменными с помощью понятий анализа бесконечно малых.

«Речь здесь идет о том отношении единства сознания, которое таким образом соединяет чувственно данное, что оно обретает тождество с самим собой не так, как в субстанции — через предикат, однако при этом не входя в отношения с другими данными, — но будучи понятым как исполнение во времени. Хотя оно полагается как один элемент континуума, но не отделяется от него, а является позицией, самостоятельно содержащей в себе закон становления, продолжения, гарантирующий дальнейшее закономерное исполнение во времени». С помощью этого нового средства было установлено отношение между субстанциями и стало возможным определение каузальных отношений между ними. Для Лассвица теоретическая разработка Гюйгенсом кинетического атомизма выступает как настоящая вершина естественнонаучного мышления Нового времени, поскольку здесь образцовым образом взаимодействуют оба постулата этого мышления,

выделяемые при теоретико-познавательном анализе. Гюйгенс объективирует чувственно данный факт изменения тел с помощью принципов механики как непрерывное каузальное взаимоотношение. Благодаря понятию неделимого атома устанавливается неиз-

368

менный носитель движения; с помощью закона сохранения — алгебраическая сумма величин движения; посредством закона сохранения энергии — взаимодействие между отдельными элементами мира тел. Теперь уже нет речи о чувственном представлении, сопровождавшем атомизм на протяжении всей его истории, — о представлении атома как наименьшего и наиболее твердого тела. «Гюйгенс сумел сделать корпускулярную теорию научной именно тем, что преодолел это чувственное представление и заменил его рациональными, а именно, математически сформулированными понятиями. Абсолютный атом и совокупность движущихся атомов суть понятийные образования; их встреча в пространстве уже не вызывает антропоморфный образ столкновения, но означает *геометрическую определенность места в данное время*; поведение атомов после так называемого столкновения выводится не по аналогии с отталкиванием чувственных тел, но определяется математической формулой, регулирующей распределение скоростей»<sup>216</sup>.

Заданная этой системой физики теоретико-познавательная дедукция является *гипотетической*: она принимает определенное исторически данное состояние исследований и обосновывает его как «факт науки». Будучи строго критическим мыслителем, Лассвиц вовсе не считает этот факт неизменным и окончательным. «Критическая философия, — замечает Лассвиц, — никогда не берется определять априори условия опыта и принципы физики, но всегда берет их в историческом процессе. Вместе с изменением физического познания исторически меняется и учение о *содержании* трансцендентальных условий опыта. Существенной особенностью трансцендентальных принципов (в сравнении с изменчивыми теориями) является не то, что принципы научного познания формулируются в сознании человечества в каждую данную эпоху, но то, что их необходимо формулировать, то, что существует вечная направленность сознания, высший закон объективации... Нам не дано ответа на вопрос: какие новые орудия мышления будут открыты, а какие исчезнут из сознания человечества? Достаточно того, что каждая культурная эпоха осознает свои собственные орудия как синтетические единства, обеспечивающие возможность научного опыта в колебаниях и блужданиях частных исследований и гипотез, что эпоха находит в изменчивости теоретического содержания не простую эмпирическую случайность, но видит в ней постоянное направление работы сознания»<sup>217</sup>.

Если подойти к современной релятивистской физике с позиций того философского воззрения, которое получило выражение в этих словах, и сопоставить эту физику с образом кинетического атомизма в историческом его изображении и теоретико-познавательном обосновании Лассвица, то мы получим поучительную картину основных движущих сил теоретических перемен, происходивших в физике в последние десятилетия. Современная физика также не обходится без обоих основополагающих «интеллектуальных орудий» Лассвица — «субстанциальности» и «изменчивости». Однако, пользуясь ими, она вводит их в новое системное *отношение*. Она более не обособляет их таким образом, что субстанция относится преимущественно к пространству, а изменчивость ко *времени*. Такое разделение предполагало бы, что сами пространство и время четко различаются при описании физического мира, что они могут проти-

369

вопоставляться друг другу в структуре физики как две самостоятельные базисные формы. Как раз с оспаривания этой предпосылки начинается релятивистская физика. В ней, согласно известной формулировке Минковского, пространство «в себе» и время «в себе» целиком уходят в тень, и лишь союз между ними сохраняет свою самостоятельность. Через явления нам дан только четырехмерный пространственно-временной мир, в котором у нас сохраняется известная свобода осуществлять проекции в пространстве и во времени<sup>218</sup>.

Из этого следует, что мы не можем просто противопоставлять постоянство и изменчивость, как это происходило в кинетическом атомизме Гюйгенса, где они могли дополнять друг друга, но по своему фундаментальному значению оставались строго обособленными. Здесь *один* принцип определяет и постоянство, и изменчивость, соединяя их в совершенной корреляции. Мир уже не является миром постоянных «вещей», чьи «свойства» меняются во времени, но он представляет собой одну закрытую систему «событий», где каждое из них определяется четырьмя эквивалентными координатами<sup>219</sup>. Не существует более и самостоятельного *содержания мира*, просто заключенного в готовые «формы» пространства и времени, но пространство, время и материя здесь неразрывно связываются друг с другом и вообще определимы лишь в этой связи. Реальным в физическом смысле считается только синтез, взаимоотношение и взаимоопределение пространства, времени и материи, тогда как по отдельности они представляют собой только абстракции. Пространственность, временность и материальность остаются *моментами* физической действительности; но эти моменты, в отличие от прежнего воззрения, уже не считаются частями, в своей совокупности составляющими действительность. В отличие от ньютоновской теории здесь нет «пустого» пространства, в котором вещественно-реальное как бы распределено по «апартаментам». «Метрическое поле» представляет собой унитарное и высшее понятие — в нем совершенно по-новому соотносятся и соединяются частные воззрения на пространство, время и материю. В своем систематическом единстве мир определяется как целое (3 + 1)-мерное метрическое многообразие; все

физические феномены поля суть проявления мировой метрики<sup>220</sup>.

Энергия также не является теперь «неразрушимым объектом», неким соответствием столь же неразрушимой массы, каковым ее считал, например, Роберт Майер. Дуализм массы и энергии был снят эйнштейновским принципом «инерции энергии». Принципы сохранения массы и сохранения энергии были объединены в теории относительности в один принцип<sup>221</sup>. Принцип сохранения энергии стал неразрывно связанным с принципом сохранения импульса: он представляет собой лишь одну (временную) компоненту инвариантного относительно преобразований Лоренца закона, тогда как пространственные компоненты выражаются сохранением импульса. Такая формулировка принципа сохранения обнаруживает «субстанциальность» совсем иного порядка. Вероятно, мы имеем здесь дело с величайшей победой чистого мышления субстанции над простым ее представлением. То, что определяется нами как последняя физическая реальность, утрачивает всякую видимость вещного — уже нет никакого смысла говорить об одной и той же материи в различные време-

370

на<sup>222</sup>. Однако и здесь отказ от вещественности ничуть не уменьшает «объективности» физики, но дает ей новое и более глубокое основание. Объективность уже не является проблемой представления, но она есть чистая проблема значения. То, что мы называем предметом, более не является схематизируемым и реализуемым в созерцании «нечто» с определенными пространственными и временными предикатами, но есть постигаемая чистой мыслью точка соединения. Предмет как таковой никогда не может быть «представлен»; согласно выдвинутой еще Кантом дефиниции, он является простым *X*, «по отношению к которому представления получают синтетическое единство».

В одной из ранних моих работ я пытался показать, что это движение от понятий вещей к понятиям отношений, от полагания постоянных единств вещи к чистым константам закона характерно для всей естественнонаучной картины мира Нового времени, начиная с Галилея и Кеплера; эта общая логическая тенденция заявила о себе уже в системе «классической механики». Последняя фаза развития физики, возникшая вместе с появлением специальной теории относительности Эйнштейна, мною еще не анализировалась и не рассматривалась. Сегодня мы можем сказать, что именно эта фаза демонстрирует все выводы из предшествующего развития, а с чисто методологической точки зрения мы можем считать эту фазу завершением развития. Все «субстанциальное» здесь целиком переводится в функциональное; то, что считалось совершенно «постоянным», утратило характер наличного бытия в пространстве и времени, став теми величинами и отношениями величин, образующими универсальные константы в любом описании физических процессов. Не существование каких-то отдельных сущностей, но инвариантность подобных отношений образует последний слой объективности<sup>223</sup>.

Остается лишь одна область современной физики, на первый взгляд, по своему внутреннему закону сопротивляющаяся такого рода развитию. Хотя атомизм оставил в прошлом ту форму, что была ему придана в классической системе, хотя чисто кинетическая картина мира, как ее изображал Гюйгенс, была отброшена, понятие атома как таковое блестящим образом возродилось. Учение об атомарной структуре материи относится к наиболее достоверным, всесторонне обоснованным достижениям современной физики. С тех пор как спектроскопия дала возможность заглянуть «внутрь» атома, после того как Лауэ, используя кристаллы как «точечные решетки» получил свои «образцы дифракции»<sup>224</sup>, постепенно укрепилось впечатление, что мир атомов стал открытым и сделался доступным для прямого созерцания. Даже чрезвычайная плодотворность теории атома Бора казалась связанной с богатством единичных эмпирических фактов, объединенных одним воззрением и представленных в модели, дающей необычайно ясный их образ. Тем не менее изменение общего методологического подхода лучше всего видно как раз по отличию модели атома Бора от господствовавшего в «классической» форме атомизма способа представления. Как было правомерно сказано Бавинком, атом стал теперь «совершенно растяжимым релятивным понятием». «Старое понятие маленького неизменного шарика с определенной массой и раз и навсегда данными свойствами исчезло. Вместо него мы имеем сложнейшую систему электрических зарядов и полей, находящуюся в

371

непрестанном движении и изменении». Картина мира стала целиком динамической, а материя сделалась «процессом»; то, что мы считали неизменными «свойствами», превратилось в функцию процессов. Даже такие изначальные свойства всякой материи, как инерция и тяжесть, рассматриваются и описываются теперь как феномены поля<sup>225</sup>. Если для прежней теории атом был абсолютно неделимым, был для анализа *non plus ultra*, то теперь мы получили систему, которая по внутреннему многообразию и сложности сравнима с большими космическими системами. Атом представляет собой планетарную систему, где планетами служат электроны, вращающиеся вокруг атомного ядра. Электрон сделался элементом физической действительности, но, в отличие от «абсолютно твердого» атома старой теории, он не может одеться в сходную «броню». Даже когда он мыслится как некая единичная сущность, электрон привязан к полю и не может быть от него оторван как нечто субстанциально самостоятельное. По сути дела, он является лишь точкой в поле, позицией, со всех сторон пронизанной электрическими силовыми линиями<sup>6</sup>.

Для атомизма в его прежнем виде дуализм материи и пространства (в котором находится и движется материя) был и необходимым, и неизбежным. Еще Демокрит отличал атома от «пустого» пространства и противопоставлял их как два несводимых далее модуса бытия. Даже «простой» атом Босковича оставался в

своей простоте чем-то в себе сущим и закрытым. Он сначала существует как таковой, а потом вступает в отношения с другими столь же самостоятельными физическими индивидами, с другими простыми точками сил. Эта концепция не применима к электрону современной физической теории, поскольку здесь электрон не предшествует полю, но конституируется своим к нему отношением. Соответственно, даже механика должна была принять форму, отличную от строго кинематической концепции. Развитие квантовой механики ясно показывает тенденцию ко все большей «абстрактности»; в своих новейших формах она, кажется, вообще отказывается от всякого «представления», от пространственного образа атомарных процессов. Но такой отказ не следует считать чем-то исключительно отрицательным; речь должна идти, скорее, о начале, о первом и необходимом шаге к новой форме концептуального единства<sup>227</sup>.

Конечно, характер этого единства таков, что являющаяся его целью предметность никогда не может получить окончательного определения. Если «вещь» наивного созерцания может выступать как фиксированная сумма определенных «свойств», то физический объект по своей сущности уловим только в форме «пограничной идеи»<sup>228</sup>. Ведь мы не можем указать на последние «абсолютные» элементы действительности, созерцание коих давало бы фундамент мышлению, но речь идет о прогрессирующем и никогда не прерывающемся процессе, благодаря которому относительно «необходимое» становится на место относительно случайного, а относительно неизменное занимает место относительно изменчивого. Мы никогда не можем считать этот процесс завершенным и полагать, что мы окончательно заменили последними «инвариантами опыта» неизменные состояния «вещей»; эти «инварианты», так сказать, руками не схватишь. Скорее, перед нами всегда остается открытой возможность нового синтеза, с чьей помощью мы сможем все теснее соеди-

372

нять универсальные константы, обозначающие «природу» больших областей физических предметов; они оказываются частными случаями всеобъемлющей закономерности. Последняя составляет истинную сущность объективности, но и эта закономерность всякий раз признается лишь в своей ограниченной всеобщности, как заменимая на еще более универсальное отношение. В другой связи я следующим образом попытался выразить это фундаментальное отношение: «Единая действительность может указываться и определяться только как идеальная граница множества изменчивых теорий; но само полагание этой границы осуществляется не произвольно — оно является неизбежным, поскольку без него нет *непрерывности опыта*. Ни одна астрономическая система, будь то коперниковская или птолемеяевская, не может служить выражением «истинного» космического порядка... но лишь целое этих систем в их связи и постоянном развитии... Физические понятия имеют значение не потому, что они отображают данное и неизменное бытие, но потому, что они включают в себя проект возможного полагания единства, который должен прогрессивно подтверждаться эмпирическим материалом в своем употреблении и применении. Надежным и прочным должен быть сам инструмент, ведущий к единству, а тем самым и к истинности мышления. Если б он сам не обладал определенной стабильностью, то отсутствовала бы и возможность надежного и длительного его употребления — при первой же попытке он тут же сломался бы и рассыпался в ничто. Нам нужна не объективность абсолютных вещей, но объективная определяемость самого *пути опыта*»<sup>TM</sup>.

Именно эта фундаментальная характеристика теоретического физического мышления демонстрирует нам его внутреннюю необходимость в привязанности к определенным *символам*, равно как и то, что в своем взаимном проникновении и надстраивании эти символы раскрывают объективную структуру физического мира, его порядок. Наилучшим свидетельством этой связи является сегодня общая теория относительности<sup>230</sup>. Физическое мышление в ней шаг за шагом поднимается ко все более высоким областям, но оно не утрачивает тем самым связи с физической «действительностью», становящейся все более прочной. Каждое новое воззрение, достигаемое мышлением, зависит здесь от специфической «точки зрения», от мысленного горизонта. Но различные способы видения здесь следуют друг за другом не случайно, но они подчинены имманентной закономерности: они обусловлены и определены в своем следовании не только притекающим «извне» эмпирическим материалом, но также развитием самой *формы* физического мышления<sup>231</sup>. Каждая более высокая ступень объективации ограничивает предшествующую, но не уничтожает ее, а охватывает и включает в свою перспективу. Целью здесь является как раз постепенное снятие специфичности этих перспектив: прогрессивно исключается все то, что принадлежит не столько самому объекту, сколько случайности точек зрения, с которых он рассматривается. Картина мира старой физики оказывается тогда не абсолютно значимой, но набросанной с определенной точки зрения — с точки зрения относительно покоящихся наблюдателей. Если вместо такой системы мы вводим подвижные системы отношений, то все устойчивые «понятия свойств» этой картины мира испытывают смещение, варьируют. Как го-

373

ворит нам специальная теория относительности, не только так называемые чувственные качества демонстрируют такого рода зависимость от состояния воспринимающего субъекта, но также величина, форма, масса и заряд энергии предмета меняются вместе с изменением положения наблюдателя.

Этот процесс релятивизации распространяется на все более широкие круги явлений, а тем самым происходит дальнейшее смещение центра физического понятия действительности. Античная физика еще считала «место» вещи физическим «свойством»: определенные места вызывают определенные действия, не присущие всем прочим местам. Так, из середины мира, в которой покоится Земля, исходят силы,

притягивающие к этой точке тяжелые тела как к их «естественному месту». Это воззрение было преодолено Коперником, утвердившим «принцип относительности места». Принцип относительности «классической механики» вывел то же самое для скоростей, и, наконец, общая теория относительности зашла еще дальше, релятивизируя движение вообще, показав, что любая точка массы может быть преобразована в состояние покоя<sup>232</sup>. Мы вновь и вновь убеждаемся в том, что определения объекта как такового, считавшиеся его «собственными», вообще поддаются дефиниции только вместе с приданием им некоего индекса, когда мы указываем, в какой системе отношений они значимы. «Движение» и «сила», «масса» и «энергия», «длина» и «длительность» уже не существуют «в себе», но они только *означают* нечто, причем означают разное для различных наблюдателей, двигающихся относительно друг друга. Тем самым неизбежно встает вопрос: а нельзя ли вообще изгнать из описания природных явлений остатки «случайности» и «субъективности»? Нет ли такого понятия мира, которое свободно от всех частных, которое описывает мир не с той или иной, но как бы с «ничьей» точки зрения?<sup>233</sup> Но если этот вопрос вообще можно поставить, ответ на него в любом случае лежит в «бесконечно удаленной» точке, недостижимой ни на какой данной ступени развития науки. Здесь мы имеем дело с «трансцендентальной идеей» в кантовском смысле, а ей не соответствует никакой единичный опыт. Но такие идеи «имеют превосходное и неизбежно необходимое регулятивное применение, а именно, они направляют рассудок к определенной цели, ввиду которой линии направления всех его правил сходятся в одной точке, и, хотя эта точка есть только идея (*focus imaginarius*), т.е. точка, из которой рассудочные понятия в действительности не исходят, так как она находится целиком за пределами возможного опыта, тем не менее она служит для того, чтобы сообщить им наибольшее единство наряду с наибольшим расширением»<sup>234</sup>.

Физика достигает такого единства и такого расширения, продвигаясь ко все более общим символам. Но она все же не в состоянии перепрыгнуть через свою собственную тень. Она может и должна требовать только замены частных понятий и знаков более универсальными. Однако она никогда не может избавиться от понятийной и знаковой *функции* как таковой — это означало бы стремление получить мысленное представление о мире, отказываясь от орудия репрезентации. Физическое понятие реальности в конечном счете должно соединять в себе *тотальность* аспектов, данных различным наблюдателям; эта тотальность

374

должна ею постигаться и объясняться, но сама она такова, что в ней не угасают, но сохраняются и «снимаются» эти частные точки зрения. В своем целостном движении естественнонаучное познание подтверждает и исполняет в присущей ему области всеобщий закон строения человеческого духа. Чем больше он концентрируется на самом себе и постигает себя в своем бытии и стремлении, тем яснее становится его отличие от других форм постижения мира, равно как и та связь, которая соединяет его с ними.

375

## Примечания

<sup>1</sup> См.: Т. 2. С. 146 и далее.

<sup>2</sup> Подробнее об этой двойственности пифагорейского числа см. мою статью: Die Geschichte der antiken Philosophie // *Dessoir M.* Lehrbuch der Philosophie. Bd. 1. S. 29 ff.

<sup>3</sup> *Helmholtz H. L. F. von.* Handbuch der physiologischen Optik. S. 599 ff, S. 948.

<sup>4</sup> См., например: *Wundt W. M.* Logik. 2 Aufl. Stuttgart, 1893. S. 49 ff.

<sup>5</sup> *Locke J.* Essay concerning human understanding. Bk. 2. Chap. 22. Sect. 1-4. (*Локк Дж.* Сочинения в трех томах. М., Мысль, 1985. Т. 1. С. 338-340).

<sup>6</sup> Об этой позитивной стороне теории понятия Беркли см. разбор этой теории в моей работе: Erkenntnisproblem. Bd. 2. S. 297 ff.

<sup>7</sup> См.: *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 40.

<sup>8</sup> *Russell B.* Principles of Mathematics, I. Cambridge, 1903. P. 71.

<sup>9</sup> Сам Фреге не проводил этого взгляда последовательно, вернувшись к чисто количественному подходу к понятию, что недавно было содержательно показано В. Буркампом в его работе (*Burkamp W.* Begriff und Beziehung. Studien zur Grundlegung der Logik. Lpz., 1927; см. в особенности 4-ю часть «Класс и число в логике понятия»). Приведенные выше слова Фреге содержатся в его статье: Kritischen Beleuchtung einiger Punkte in E. Schröders Vorlesungen über die Algebra der Logik // Archiv für systematische Philosophie. Bd. 1 (1895). См.: *Burkamp W.* Op. cit. S. 198.

<sup>10</sup> *Russell B.* Op. cit. Ch. 2. Sec. 27 (P. 23 f.).

<sup>11</sup> *Russell B.* Op. cit. Ch. 6. Sec. 71.

<sup>12</sup> *Whitehead A. N., Russell B.* Principia Mathematica. Cambridge, 1910. Vol. 2. P. 75; подробнее см. в: *Burkamp W.* Op. cit. S. 186 ff.

<sup>13</sup> См.: *Russell B.* Introduction to mathematical philosophy. 1919; 2 Aufl., 1920. P. 155 f.

<sup>14</sup> См. *Russell B.* Principles of Mathematics. Ch. 2. Sect. 80, 84; Introduction to mathematical philosophy. Ch. 17. P. 181 ff.

<sup>15</sup> *Wundt W. M.* Logik. Bd. 1. S. 95 ff. Сходный с учением Вундта взгляд был недавно представлен Хеймансом — см.: *Heymans G.* Zur Cassirerschen Reform der Begriffslehre и мой ответ в: Kantstudien. Bd. 33. 1928. S. 109 ff, 129 ff.

<sup>16</sup> См.: в этой связи прежде всего мою работу: Die Begriffsform in mythischen Denken // Studien der Bibl.

Warburg. Bd. 1 // Hg. von Fritz Saxl. Lpz., 1922.

<sup>17</sup> См.: *Dedekind J. V. R.* Was sind und was sollen die Zahlen? 2 Aufl. Braunschweig, 1893. См. выше: С. 197.

<sup>18</sup> Этот тезис был выдвинут и обоснован в моей работе «Понятие субстанции и понятие функции» (1910). Он был в основных своих положениях подтвержден дальнейшими исследованиями, в первую очередь работой В. Буркампа «Понятие и отношение». Подвергнув детальной критике концепции Шрёдера, Фреге и Рассела, он решительно переходит от простой логики классов к чистой логике отношений. Функции полагания, тождества, различия и отношения образуют для него как основную предпосылку формы числа, так и предпосылку любой чистой формы вообще: «Они представляют собой глубинный фундамент, на котором может быть построена любая форма» (*Burkamp W.* Op. cit. 4 Studie. S. 95 ff.).

<sup>19</sup> См.: Софист. 245 E ff.

<sup>20</sup> См. выше: С. 126-128.

<sup>21</sup> *Russell B.* Principles of mathematics. Chap. 7. Sec. 85.

<sup>22</sup> *Thomas v. Aquino.* Contra gentiles. I. 65.

<sup>23</sup> Подробнее об этом см. в моей работе: Понятие субстанции и понятие функции (Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kap. 1. S. 18 ff.).

<sup>24</sup> См.: *Russell B.* Introduction to mathematical philosophy. P. 156.

376

<sup>25</sup> В логике Рассела нулевой класс определяется как класс всех  $x$ , удовлетворяющих любой пропозициональной функции  $F(x)$ , ложной при любых значениях  $x$ . См.: *Russell B.* Principles of mathematics. Chap. 2. Sec. 85.

<sup>26</sup> Софист, 248 E ff.

<sup>27</sup> *Brod M., Weltsch F.* Anschauung und Begriff. Grundzüge eines Systems der Begriffsbildung. Lpz., 1913. S. 72 ff., 144.

<sup>28</sup> Подробнее об этом говорится в моей работе «Понятие субстанции и понятие функции». Как пишет в согласии с нашедшим в ней выражение взглядом Буркамп: «От индивидуальных вещей мы поднимаемся к "понятиям", вроде "стула" и "собаки", а затем к более высоким понятиям, вроде "живого существа", "тела", "массы". От индивидуальных состояний мы восходим к понятиям "электричества", "силы тока", "энергии". От индивидуального числа поднимаемся к понятию "простого числа" и "числа" вообще. Между понятиями мы полагаем закон их соединения... Но такое полагание становится осмысленным лишь там, где мы способны вернуться к нижним ступеням. То, что служит законом для тела и массы, должно быть значимо на основе понятийной закономерности также для "стула" и "ковра", а затем и для индивидуального стула, попавшегося мне на глаза. Этот индивидуальный стул теперь обогащается в своем бытии за счет переплетенности всех понятий, под которые он подпадает... Основанием для такого обогащения индивидуального оказывается знание общего, закона, которому подчиняются общие понятия. Подобное обогащение знания об особенном и индивидуальном есть цель всей иерархии понятий... На более высоких ступенях мы работаем ради более низких» (*Burkamp W.* Begriff und Beziehung. 1 Studie. S. 2 f.).

<sup>29</sup> *Brod M., Weltsch F.* Op. cit. S. 77 f.

<sup>30</sup> Их полемику с моей работой «Понятие субстанции и понятие функции» см.:

*Brod M., Weltsch F.* Op. cit. S. 234.

<sup>31</sup> См.: *Brod M., Weltsch F.* Op. cit. S. 74 f.

<sup>32</sup> В дополнение к сказанному я мог бы сослаться на изложенное в моей работе Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie // Jahrbücher für Philosophie / Hg. von W. Moog. Bd. 3. Berlin, 1927. S. 55 ff.

<sup>33</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 1 Aufl. S. 106 (*Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 3. С. 705).

<sup>34</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 133, Anm. (*Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 3. С. 192-193).

<sup>35</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 242 f. (*Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 3. С. 265).

<sup>36</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft., 1 Aufl. S. 104 (*Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 3. С. 704).

<sup>37</sup> *Lipps T.* Inhalt und Gegenstand; Psychologie und Logik // Sitzungsberichte der Münchner Akademie, Philosophisch-philologische Klasse. 1903. S. 594. См. также: *Lipps T.* Das Denken und die Gegenstände // Leitfaden der Psychologie. 3 Aufl. Lpz., 1909. S. 12.

<sup>38</sup> См. выше: С. 235-236.

<sup>39</sup> См.: *Hume D.* Treatise on human nature. Part 4. Sect. 2.

<sup>40</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Bd. 2. S. 23 ff.

<sup>41</sup> *Helmholtz.* Handbuch der Physiologischen Optik. S. 586.

<sup>42</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 274 (*Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 3. С. 285-286).

<sup>43</sup> См. выше: С. 85-87, 253-254.

<sup>44</sup> *Burkamp W.* Op. cit. Studie 1. S. 7.

<sup>45</sup> См. заключительный раздел второго тома «Диалектика мифологического сознания».

<sup>46</sup> Строго говоря, это относится только к той ступени, на которой слово четко и

377

ясно улавливается как чисто репрезентативное и символическое по своему характеру — когда имя уже не считается реальной *частью* обозначаемой им вещи, как то было в мифологическом мышлении. Пока последнее сохраняется, имя остается субстанциально фиксированным и привязанным: мифологическое «гипостазирование» даже делает его демоническим существом (см.: Т. 2. С. 52 и далее.).

<sup>47</sup> *Платон.* Федон. 99D ff.

- <sup>48</sup> Stern W. Psychologie der frühen Kindheit. 3 Aufl. Lpz., 1923. S. 301 ff.
- <sup>49</sup> Bühler K. Die Krise der Psychologie. Jena, 1927. S. 51 ff.
- <sup>50</sup> См. выше: Т. 1. Гл. 4 и 5, в особенности см.: С. 242 и далее.
- <sup>51</sup> См.: Т. 1. С. 236 и далее.
- <sup>52</sup> См. выше: Т. 1. С. 20 и далее.
- <sup>53</sup> Vossler K. Sprache und Wissenschaft // Geist und Kultur in der Sprache. Heidelberg, 1925. Bd. 8. S. 220 ff.
- <sup>54</sup> Vossler K. Op. cit. S. 227 ff.
- <sup>55</sup> Herder J.G. von. Über den Ursprung der Sprache. См.: Т. 1. С. 76 и далее.
- <sup>56</sup> Подробнее см. в: Т. 1. С. 112 и далее, 115 и далее, 127 и далее, 135 и далее.
- <sup>57</sup> См.: Т. 1. С. 60 и далее.
- <sup>58</sup> Vossler K. Op. cit. S. 225.
- <sup>59</sup> См. замечания Бюлера по этому поводу (Bühler. Op. cit. S. 40 ff.).
- <sup>60</sup> См.: Т. 1. С. 106 и далее.
- <sup>61</sup> См. подробнее в: Т. 1. С. 152 и далее; см. также: Lévy-Bruhl L. Das Denken der Natur-Völker. S. 155 ff.
- <sup>62</sup> См.: Т. 1. С. 155 и далее.
- <sup>63</sup> Leibniz G. W. Philos. Schriften / Hg. von Gerhardt. Bd. 7. S. 184 (Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. М., Мысль, 1984. Т. 3. С. 412).
- <sup>64</sup> Frege G. Op. cit. Breslau, 1884. S. 59.
- <sup>65</sup> Ср.: Т. 1. С. 150 и далее.
- <sup>66</sup> Brower L. E. J. Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik, II // Mathematische Annalen. Bd. 95, 1926. S. 453.
- <sup>67</sup> Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 182 (Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. С. 224).
- <sup>68</sup> Natorp P. Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaft. Lpz., 1910. S. 99.
- <sup>69</sup> Rickert H. Das Eine, die Einheit und das Eins // Heidelberger Abhandlungen Zur Philosophie / Hg. von E. Hoffmann, H. Rickert. № 1, 1924. S. 87.
- <sup>70</sup> Ibid. S. 4.
- <sup>71</sup> Правда, следует признать, что и у Наторпа (против которого в основном и направлены аргументы Риккерта в переработанном варианте этой статьи о Логосе) нет четкого различия этих двух точек зрения. Когда Наторп пытается вывести понятие числа уже из «синтеза многообразного», т. е. показать, что простое наличие различных «видов» в рамках «рода» уже есть нумерическое различие, то выдвинутые против *этой* попытки возражения Риккерта кажутся мне вполне оправданными (см. в особенности: Das Eine, die Einheit und die Eins. S. 27 ff.). Безусловно, «нумерическое» различие говорит о чем-то большем и о чем-то ином, чем «видовое» различие. Однако из несовпадения «количества» и «понятия» не выводится то, что в понятие количества проникает некий чуждый ему «алогический» элемент. Скорее, тот же самый основополагающий акт «полагания отношения» — полагания, выступающего одновременно как различие, — служит основанием как для понятийного синтеза, так и для числа. С тем отличием, что тот же логический акт в случае числа иначе «специфицирован», чем в случае понятия, поскольку он проистекает из иной детерминирующей «точки зрения» — точки зрения ряда и упорядочения ряда. (Обоснование этого дано ниже в тексте.)
- <sup>72</sup> То, что понятие «порядка между элементами» аналитически сводится к наличию асимметричного транзитивного отношения между ними и с необходимостью

378

предполагает отношение такой формы, было показано прежде всего Расселом (см.: Гл. 24 и 25 «Principles of Mathematics» и Гл. 4 «Introduction to Mathematical Philosophy»). Алоиз Мюллер в своей работе (Muller A. Der Gegenstand der Mathematik mit besonderer Beziehung auf die Relativitätstheorie. Braunschweig, 1922) следует терминологии Риккерта и основным его установкам: а именно, что «вместе с тождеством и различием *завершается* характеристика специфически-логического, логического прафеномена» (S. 31). Исходя из такой предпосылки, он вполне последовательно приходит к выводу, что в логической сфере нет и не может быть никаких «рядов» и что в ней отсутствует важнейший и совершенно необходимый момент для построения числа (S. 34). Теория познания «логического идеализма» оспаривает не сам этот вывод, но его предпосылки: понятие «логики» в нем иное и значительно более богатое, чем у Риккерта и Мюллера. Может показаться, что весь спор тут сводится к терминологическим различиям, а тем самым становится неплодотворным — разве каждый мыслитель не свободен использовать *термин* «логический» в том смысле, какой ему угоден? Действительно, это право остается неприкосновенным; однако следует иметь в виду, что вместе с принятием терминологии Риккерта мы должны будем отказать *логике* как таковой — как в ее «классической» форме, так и в современном ее виде, приданном ей Пирсом и Булем, Фреге и Пеано, Шрёдером и Расселом, — в том, что она есть учение о «логическом предмете». Ведь с исторической точки зрения никогда не существовало *науки* логики, ограничивавшейся тем, что Риккерт называет «чисто логическим предметом». Такое ограничение можно обнаружить разве что в самом начале логики, у Парменида, для которого вся проблематика логики сводилась к тождеству и различию, исчерпывалась «бытием» и «небытием». Но уже платоновский «Софист» далеко выходит за пределы этого «прафеномена» единого и иного. Центральная в нем становится мысль о «сообществе» идей, о κοινωνία των ὑψών, которое и делает возможной *науку* логики. Это сообщество опирается на отношение систематической *зависимости* понятий и суждений друг от друга, на отношение «причины» и «следствия» между ними. Однако подобное логическое «следование» столь же мало выводится из простых тождества и различия, сколь из него выводимо «следование» в числовом ряду. Как отношение чисел, так и фундаментальное отношение «импликации» есть нечто особенное и новое в сравнении с простым «единым» и «иным». Это различие становится еще более отчетливым, если мы исходим из новой

формы «логики», исторически восходящей к Лейбницу. Эта логика стремится уловить *целостность* «чистых форм», априорно-значимых соединений вообще, устанавливая для каждой из них специфические законы, которым эти формы подчиняются, и фиксируя их посредством символического исчисления. Для этого совершенно недостаточно того логического *минимума*, что определяется Риккертом как «чисто логический предмет». Насколько далеко мы должны выйти за пределы такого минимума, можно убедиться, познакомившись с такой конкретной современной формой логики, как та, к примеру, что была систематически представлена Расселом и Уайтхедом.

<sup>73</sup> См. мою работу: Erkenntnisproblem. Bd. 1. S. 445 ff.

<sup>74</sup> Oeuvres inédites de Descartes // Publ. par Foucher de Careil. Paris, 1859. P. 4.

<sup>75</sup> *Bocher M.* The fundamental concepts and methods of Mathematics // *Bullet. Americ. Math. Society.* Vol. 11. 1905. P. 115; см. в связи с этим также определение математики, данное Грегором Ительсоном, как «наука об упорядоченных предметах» (*Revue de Métaphysique et de Morale.* Vol. 12. P. 1037). Подробнее см. в: *Voss A.* Über das Wesen der Mathematik. 3 Aufl. Lpz., 1922. S. 26 f.

<sup>76</sup> См. данное О. Штольцем и А. Капелли представление арифметики; подробнее об этом см. в: *Holder O.* Die mathematische Methode. Berlin, 1924. S. 173 ff.

<sup>77</sup> См.: *Weyl H.* Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft // *Handbuch der Philosophie / Hg. von A. Baeumler, M. Schröter.* Abteil II A. S. 23.

379

<sup>78</sup> См.: *Klein F.* Vergleichende Betrachtungen über neuere geometrische Forschungen (см. выше: С. 000).

<sup>79</sup> *Weyl H.* Philos. der Mathematik. S. 23.

<sup>80</sup> Подробнее об этом в: *Weyl H.* Raum, Zeit, Materie. S. 124 ff.

<sup>81</sup>  $\alpha\varsigma\rho\iota\theta\mu\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\xi\omicron\nu\tau\iota\ \sigma\upsilon\varsigma\ \gamma\alpha\ ;\rho\ \omicron\iota\theta\rho\eta\ \tau\epsilon\ \sigma\upsilon\varsigma\delta\epsilon\ ;\nu\ \sigma\upsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ \nu\omicron\theta\eta\tau\omicron\ \mu\epsilon\nu\ \sigma\upsilon\acute{\iota}\tau\epsilon\ \gamma\iota\nu\omega\sigma\kappa\omicron\theta\eta\mu\epsilon\nu\ \alpha\acute{\iota}\nu\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\upsilon\theta\eta\tau\omicron\upsilon.$  См. Филолай, фрагмент 4 (Diels,

32 В):

<sup>82</sup> *Weyl H.* Das Kontinuum. Kritische Untersuchungen über die Grundlagen der Analysis. Leipzig, 1918. S. 17.

<sup>83</sup> *Sartorius H. W. K. von Waltershausen.* Gauss zum Gedächtnis. S. 79 (?ит. по: *Voss A.* Über das Wesen der Mathematik. S. 113).

<sup>84</sup> *Klein F.* Über die Arithmetisierung der Mathematik. // *Nachr. d. Goett. Ges d. Wissensch.* 1895.

<sup>85</sup> *Hilbert D.* Axiomatisches Denken // *Annalen.* Bd. 78, 1918. S. 415.

<sup>86</sup> См.: *Voss A.* Op. cit. S. 29 ff., 106 ff.

<sup>87</sup>

$\tau\iota\theta\eta\ \mu\epsilon\nu\ \gamma\alpha\ ;\rho\ \sigma\eta\mu\alpha\iota\eta\eta\eta\nu\epsilon\iota\ \tau\omicron\ ;\ \tau\rho\iota\gamma\omega\nu\ \epsilon\lambda\alpha\beta\epsilon\nu\ \omicron\theta\ \gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\rho\eta\ \text{,} \ \omicron\acute{\iota}\ \delta\iota\ \epsilon\acute{\iota}\sigma\tau\iota\ \delta\epsilon\iota\theta\eta\kappa\nu\sigma\iota\nu$  («В самом деле, что означает треугольник, — это геометр принимает, а что треугольник есть [такой-то], он доказывает». *Аристотель.* Сочинения в четырех томах. 1978. Т. 2. С. 324).

<sup>88</sup> Подробнее см. в: *Zeuthen H. G.* Die geometrische Konstruktion als «Existenzbeweis» in der antiken Geometrie // *Mathematische Annalen.* Vol. 47, 1896. S. 222 f.

<sup>89</sup> Различные свидетельства этого приводятся в моей работе: Erkenntnisproblem. 3 Aufl. Bd. 2. S. 49 ff., 86 ff., 127 ff., 191 f.

<sup>90</sup> См. в первую очередь: *Leibniz G. W.,* Meditationes de veritate cognitione et ideis (hauptschriften, Ausg. Cassirer-Buchenau, I, S.22 ff.).

<sup>91</sup> Die Leibnizhandschriften der Kgl. Bibl. zu Hannover // Hg. von E. Bodemann. Hannover, Leipzig, 1895. S. 80 f.

<sup>92</sup> См. мою работу: Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen. Marburg, 1902. Kap. 1. Относительно места и значения понятия символа у Лейбница см. в особенности статью Дитриха Манке (*Mahnke D.* Leibniz als Begründer der symbolischen Mathematik // *Isis.* Bd. 9, 1927. S. 279 ff.).

<sup>93</sup> См. прежде всего: *Nouveaux Essais.* Livre 2. Chap. 13 ff.

<sup>94</sup> Ср. одно место из рукописи Лейбница от 1675 г., приводимое Манке (*Mahnke D.* Op. cit. S. 286): «Habemus ideas simplicium, habemus tantum characteres compositorum... Non possumus facile judicare de rei possibilitate ex cogitabilitate ejusrequisitorum quando singula ejus requisita cogitavimus atque in unum conjunximus... etsi ope characterum unire possimus... quod non potest fieri nisi *sentiendo* sive imaginando simul characteres omnium».

<sup>95</sup> *Kant I.* Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral // S.W. /Ausg. Cassirer. Bd. 2. S. 176 (*Кант И.* Соч. М., Мысль, 1964. Т. 2. С. 246).

<sup>96</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 147 (*Кант И.* Соч. Т. 3. С. 201).

<sup>97</sup> Об этом историческом развитии см. приводимые Энрикесом доказательства и свидетельства (*Enriquez F.* Zur Geschichte der Logik. S. 159 ff., 165 ff.).

<sup>98</sup> В качестве примера можно привести характерное замечание Рассела (*Russell B.* Introduction to Mathematical Philosophy. P. 194): «Mathematics and logic, historically speaking, have been entirely distinct studies. Mathematics has been connected with science, logic with Greek. But both have developed in modern times: logic has become more mathematical and mathematics has become more logical. The consequence is that it has now become wholly impossible to draw a line between the two; in fact the two are one. They differ as boy and man: logic is the youth of mathematics and mathematics is manhood of logic. This view is resented by logicians, who having spent their time in the study of classical texts, are incapable of following a piece of symbolic reasoning, and by

380

mathematicians who have learnt a technique without troubling to inquire into its meaning or justification. Both types are now fortunately growing rarer». («Математика и логика, исторически говоря, были двумя совершенно различными областями исследования. Математика сочеталась с наукой, а логика — с изучением греческого.

Но обе они получили развитие в Новое время: логика стала более математической, а математика более логической. Следствием этого является то, что сегодня между ними уже невозможно провести разграничительную линию; фактически, они представляют собой одно и то же. Они отличаются так, как мальчик отличается от мужа: логика есть молодость математики, а математика — зрелость логики. Такой взгляд не нравится логикам, которые провели время за изучением классических текстов, но не способны проводить символическое рассуждение, и математикам, которые выучились технике, не задумываясь о ее значении и оправдании. Оба эти типа, к счастью, встречаются все реже и реже».)

<sup>99</sup> См.: *Brouwer L. E. J.* Intuitionism and Formalism // Bull. of the Americ. Math. Soc. Vol. 20, 1913; Über die Bedeutung des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten in der Mathematik // Crelles Journal für die reine und angewandte Mathematik. Bd. 154, 1925.

S. 1 ff.

<sup>100</sup> Мы не имеем возможности входить здесь в детали борьбы между «интуиционизмом» и «формализмом» в современной математике, не имеющие прямого отношения к нашей основной проблеме. См. подробнее, например: *Weyl H.* Die heutige Erkenntnislage in der Mathematik // Symposion. Bd. 1. S. 1 ff.

<sup>101</sup> См.: *Fraenkel A.* Zehn Vorlesungen über der Grundlegung der Mengenlehre. Lpz., B., 1927. Vorles. 1, 2.

<sup>102</sup> *Zermelo E. F. F.* Untersuchungen über die Grundlagen der Mengenlehre I // Mathematische Annalen. Bd. 65, 1908; *Hilbert D.* Axiomatisches Denken. // Mathematische Annalen. Bd. 78, 1918. S. 411 ff.

<sup>103</sup> *Russell B.* Axiomatic logic as based on the theory of types // American Journal of Mathematics. Vol. 30, 1908; *Russell B.* Introduction to Mathematical Philosophy. Chap. 13.

<sup>104</sup> *Fraenkel A.* Op. cit. S. 153.

<sup>105</sup> См. выше: С. 286-288.

<sup>106</sup> Принципиальное требование такой подстановки смысла, насколько я могу судить, с самого начала умеряет остроту некоторых парадоксов теории множеств. Возьмем известный парадокс Рихарда. Он начинается с рассмотрения натуральных чисел, удовлетворяющих тому условию, что они «определимы» посредством минимального количества слогов, скажем, 30 слогов немецкого языка. Затем мы видим, что понятие типа «понятие наименьшего числа, не определимого тридцатью или менее слогами» содержит в себе противоречие — сама эта комбинация слов определяется менее чем 30, слогами. (См. подробнее: *Fraenkel A.* Op. cit. S. 22 ff.). Сам Рихард выдвигал эту «антиномию» лишь как *reductio ad absurdum* ряда понятийных образований математики, не считая ее серьезным затруднением. Такого рода «антиномия» не заключает в себе никакого «абсурда» уже потому, что она вообще не входит в сферу «возможного» математического смысла. Ведь осмысленная дефиниция математического предмета посредством слов может быть дана лишь таким образом, когда на место обычных слов ставится определяющая объект *интенция значения*, а не путем подсчета слов или слогов, образующих дефиницию как чисто лингвистическую структуру.

<sup>107</sup> См.: *Weyl H.* Das Continuum. § 3, 5, 6; S. 8 ff., 17 ff.

<sup>108</sup> *Brouwer.* Zur Begründung der intuitionistischen Mathematik II // Mathematische Annalen. Bd. 95, 1926. S. 463; см. выше: С. 277-278.

<sup>109</sup> Leibniz' Briefwechsel mit Clarke, fünftes Schreiben. § 72, Gerhardt 7, 403 (см. подробнее в моей работе: Leibniz' System. S. 246 ff.).

<sup>110</sup> Об этой трехуровневой градации понятия множества см.: *Becker O.* Beiträge zur

381

phänomenologischen Begründung der Geometrie und ihrer physikalischen Anwendungen // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Bd. 6, 1923. S. 403 ff.; см. также: *Fraenkel A.* Op. cit. S. 38 ff.

<sup>111</sup> *Weyl H.* Über die neue Grundlagenkrise der Mathematik // Mathematische Zeitschrift. Bd. 10, 1921. S. 53.

<sup>112</sup> *Weyl H.* Op. cit. S. 54.

<sup>113</sup> По поводу этой чисто методологической аналогии между обоснованиями понятия числа у Милля и у Фреге см. содержательные замечания Буркампа (*Burkamp W.* Begriff und Beziehung. § 77. S. 208 f.).

<sup>114</sup> То, что «реализм» понятия класса является подлинным ядром и основной предпосылкой расселовской теории числа, правомерно указывалось Брюнскимом в его критике логики (*Brunschvicg L.* Les étapes de la Philosophie des Mathématiques. Paris, 1922. P. 394 ff., 413 ff.).

<sup>115</sup> *Poincare H.* La Science et l'hypothèse. Paris, 1902; *Poincare H.* Science et méthode. Paris, 1909 (deutsche Ausgabe F. von Lindemann // Wissenschaft und Hypothese. Bd. 1, Bd. 17.

<sup>116</sup> См.: *Weyl H.* Op. cit. S.58.

<sup>117</sup> Относительно методологического своеобразия «рекуррентных доказательств» см., например: *Holder O.* Die mathematische Methode. S. 298, 304.

<sup>118</sup> См., например: *Couturat L.* Die philosophische Prinzipien der Mathematik. (deutsche Ausgabe. Lpz., 1908. Kap. 2); *Russell B.* Principles of Mathematics. P. 132 ff.

<sup>119</sup> См. по этому поводу, например: *Burkamp W.* Klasse und Zahl in der Begriffslogik // Begriff und Beziehung. Studie 4. S. 182 ff.).

<sup>120</sup> *Hüben D.* Neubegründung der Mathematik // Abhandlungen aus dem mathematischen Seminar der Hamburgischen Universität 1. 1922. S. 157 ff., 162).

<sup>121</sup> *Hilbert D.* Op. cit. S. 162.

<sup>122</sup> *Hilbert D.* Über das Unendliche // Mathematische Annalen. Bd. 95, 1926. S. 170 f.

<sup>123</sup> См.: *Hilbert D.* Neubegründung der Mathematik. S. 162.

<sup>124</sup> См.: *Weyl H.* Philosophie der Mathematik. S. 53 ff. // Symposion. Bd. 1. S. 30ff.

<sup>125</sup> См.: *Weyl H.* Philosophie der Mathematik. S. 44 ff. и его очерк теоретико-познавательного положения

современной математики в: Symposion. Bd. 1. S. 24 ff.

<sup>126</sup> См., например: *Hilbert D.* Op. cit. S. 162: «Научная теория чисел возникает лишь на этом фундаменте чистого созерцания конкретных знаков. Эти нумерические знаки, каковыми являются числа и каковые целиком исчерпываются числами, представляют собой предметы нашего рассмотрения, но вне и помимо него они не имеют никакого значения».

<sup>127</sup> См.: *Hilbert D.* Über das Unendliche // *Mathematische Annalen*. Bd. 95, 1926.

<sup>128</sup> См.: *Hilbert D.* Neubegründung der Mathematik. S. 160.

<sup>129</sup> См.: *Платон*. Филеб. 15 В.

<sup>130</sup> Подробнее о теории Дюбуа-Реймона критически говорится в моей работе: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. S. 162 ff.

<sup>131</sup> См.: *Hilbert D.* Über das Unendliche // *Mathematische Annalen*. Bd. 95, 1926. S. 174 ff., 179.

<sup>132</sup> *Hilbert D.* Op. cit. S. 166.

<sup>133</sup> Относительно определения понятия «реального числа» как числового *сегмента* см.: *Russell B.* Principles of Mathematics. P. 270 ff.; *Russell B.* Introduction to Mathematical Philosophy. P. 72 ff.

<sup>134</sup> Подробнее об этом, например, в: *Holder O.* Die mathematische Methode. S. 209.

<sup>135</sup> *Tannery J.* Introduction à la théorie des fonctions d'une variable. Paris, 1886. P. VIII; см. также: *Voss A. E.* Über das Wesen der Mathematik. S. 36 Anm.

<sup>136</sup> *Staudt K. G. C, von.* Geometrie der Lage. Nuremberg, 1847.

<sup>137</sup> Более подробное обоснование этого дано в работе: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. Kap. 2.

382

<sup>138</sup> *Poncelet J. V.* Traité des propriétés projectives des figures. Paris, 1822. Подробнее см. в: *Gawronsky D.* Das Kontinuitätsprinzip bei Poncelet // *Festdchrift zu H. Cohens 70. Geburtstag*. Berlin, 1912. S. 65 ff.

<sup>139</sup> См.: *Brunschvicq L.* Les étapes de la philosophie des mathématiques. P. 199.

<sup>140</sup> *Klein F.* Vorlesungen über nicht-Euklidische Geometrie. Göttingen, 1892. S. 355.

<sup>141</sup> См.: *Weyl H.* Das Kontinuum. S. 37 ff., 65 ff.

<sup>142</sup> Данная глава о математическом образовании понятий была уже завершена, когда — осенью 1927 г. — вышла работа Оскара Беккера «Математическое существование» (*Becker O.* *Mathematische Existenz // Jahrbuch für philosophische und phänomenologische Forschung*. Bd. 8. S. 441-867). Значение работы Беккера таково, что я вынужден хотя бы коротко на ней остановиться. Полноценное ее обсуждение потребовало бы другой работы, далеко выходящей за пределы рассмотрения нашей основной проблемы. Поэтому я отмечу только, что *исходный пункт* Беккера (называемый им «принципом феноменологического подхода») не вызывает у меня возражений. «К каждой предметности, — согласно его взглядам, — имеется свой подход (в принципе, т. е. независимо от технических трудностей). Тем самым любая предметность характеризуется как феномен, что удовлетворяет универсальные притязания *трансцендентальной* феноменологии (для которой любое бытие равнозначно конституированному бытию)» (S. 502 Anm.). Я полностью согласен и со следствием, выводимым Беккером из этого принципа — с его утверждением примата понятия числа над понятием множества (см. в особенности: S. 559 ff.), как это видно по моим приведенным выше рассуждениям. Что меня, однако, не устраивает в аргументации Беккера и совсем не кажется доказанным на примере современной проблемной ситуации математики, так это необходимость и правомерность соединения общего «принципа ряда», организующего царство чисел, с феноменом *времени*, как это повсеместно осуществляется в работе Беккера. Даже если мы признаем «решающую роль временности для бытийного характера математических предметов», то указанная здесь временность означает не что иное, как общую схему «порядка следования» («order of progression», по выражению У. Гамильтона). Ни с «историческим» временем, ни с «временем переживаний» *математиков* это «объективное» время *математики* никоим образом не следует смешивать. (см.: *Becker O.* Op. cit. S. 657 ff.). Насколько я могу судить, современная математика не оправдывала и не оправдывает попыток превращения «трансцендентального» идеализма в *антропологический*. «Субъектом», с которым соотносятся чистые конструктивные принципы математики (а тем самым и царство математической предметности), остается «Я мыслю» кантовской «трансцендентальной апперцепции», т. е. «чистое Я» или «полюс Я», являющееся исходным пунктом и Гуссерля. Напротив, Беккер стремится свести содержание математики к роду и направленности «фактических жизненных феноменов»; он считает основанием «математического существования» некие «модусы фактической жизни» (S. 621 ff.). Против *такого* обоснования фактичностью существования математика всегда будет возражать уже в силу присущего ей фундаментального требования «объективности». В своей следующей статье — «О так называемом «антропологизме» в философии математики» (*Über den sogenannten «Anthropologismus» in der Philosophie der Mathematik // Philosophische Anzeiger*. Jahrgang 3, 1929. S. 369 ff.), — попавшей мне в руки во время работы с корректурой, — Беккер пишет, что уже неокантианцы-марбуржцы правомерно пытались провести философское обоснование математики с помощью «идеалистического» подхода, но они потерпели неудачу, поскольку «применяли идею субъективности слишком неопределенно; точнее, они не довели уже достигнутую определенность субъективности до конкретной постановки проблемы» (S. 381). Если этот упрек в «неопределенности», выдвинутый против «логического идеализма», сводится к тому, что последний отвергает смешение «чистой» субъективности с оп-

383

ределениями субъективности «человека», то этот упрек, как мне кажется, покоится на *petitio principii*. Логический идеализм исходит из анализа математических «предметов» и пытается постичь своеобразную определенность этих предметов, объясняя ее своеобразием математического «метода», математического образования понятий, математической постановки проблемы. Относительно того, что «есть» этот метод, логический идеализм судит только на основании того, что было с его помощью достигнуто. Но как раз в эти достижения не входит в качестве конститутивного момента субъективность, если под нею понимается конкретная субъективность *математиков*; скорее, такая субъективность сознательно элиминируется

логическим идеализмом. Когда Веккер пытается это опровергнуть — с помощью тезиса, согласно которому уже сама *дефиниция* математики (как науки, овладевающей бесконечным посредством конечного) предполагает обращение к *математике* (S. 379), — то такой вывод не кажется мне обоснованным «содержанием» самого математического познания и достигается он лишь благодаря искусственной интерпретации этого содержания. Даже в приведенной дефиниции математики ударение следовало бы делать не на том факте, что математика пользуется «конечными» средствами, но, скорее, на том, что с их помощью он *овладевает* бесконечным. Если мы обратимся к проблеме этой власти и к вопросу о ее «возможности», то мы придем к совсем иной «форме времени», чем та, что характерна для «человеческого существования», как по необходимости конечного существования. К «весьма определенным и конкретным структурам» (смерть, историчность, свобода, виновность), которые должен высветить анализ Веккера, я полагаю, не ведет ни *предмет* математики, ни ее *метод*. «Сущностное и очевидное отношение между *смысловой* структурой математического» как такового и «смыслом бытия конечного сущего, человека» (S. 383), как мне кажется, столь же мало вычитывается из современного проблемного состояния математики, как не обнаруживается оно и в ее истории.

<sup>143</sup> Poincaré H. La Science et l'Hypothèse. Ch. 9. P. 168.

<sup>144</sup> См.: Planck M., Dynamische und statistische Gesetzmässigkeit. Berlin, 1914; переиздано в: Physikalische Rundblicke, Ges.Reden u. Aufsätze. Lpz., 1923. S. 82 ff.

<sup>145</sup> Подробнее о теории физической предметности Дюгема см.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. S. 189 ff. См. также выше: С. 26-27.

<sup>146</sup> См.: Т. 1. С. 114 и далее.

<sup>147</sup> Dedekind R. Stetigkeit und irrationale Zahlen; см. также предисловие Дедекинда к его книге: Was sind und was sollen die Zahlen? S. XIII.

<sup>148</sup> См., например: Cantor G. Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre. Lpz., 1883. S. 89.

<sup>149</sup> О связи парадоксов Зенона и проблем пифагорейской математики см. мою главу о греческой философии в учебнике: Dessoir M. Lehrbuch der Philosophie. Bd. 1. Berlin, 1924.

<sup>150</sup> См.: Russell B. Principles of Mathematics. В особенности см.: Ch. 44. P. 372 f.

<sup>151</sup> Моя концепция взаимоотношений «геометрии» и «опыта», если брать взгляды современных физиков, ближе всего стоит к теории Макса фон Лауэ. См.: Laue M. von. Die Relativitätstheorie. Bd. 2. Braunschweig, 1921. S. 29: «В 1864 г. Риманом был сделан шаг, оказавшийся чрезвычайно важным для всей последующей общей теории относительности. На место простой Евклидовой формулы расстояния  $ds = \sqrt{dx_1^2 + dx_2^2 + dx_3^2}$  он поставил гомогенную квадратичную функцию  $ds^2 = \sum_{ik} \gamma_{ik} dx^i dx^k$  с любыми функциями  $\gamma_{ik}$  как коэффициентов, как

$$ds^2 = \sum_{ik} \gamma_{ik} dx^i dx^k$$

квадратов линейных элементов. Можно назвать это обобщенной теоремой Пифагора. Любой выбор функций  $\gamma_{ik}$  определяет особый род геометрии... Здесь мы хотели бы лишь указать на то, что все развитие геометрии от Евклида до Римана никогда не соотнобразовывалось с чем-либо физическим. Осуществлялась чистая дедук-

384

ция из аксиом. Сами эти аксиомы, конечно, не являются единственно возможными; человеческий ум вполне может создать другие. Но при их выдвигании он столь же мало будет заимствовать из опыта, как при создании понятия комплексного числа; поэтому все геометрии априорны».

<sup>152</sup> Leibniz G. W. Nouveaux Essais sur l'entendement humain. L. 2. Ch. 4; Philos. Schriften / Hg. von Gerhardt. («Однако, хотя при представлении тела мы представляем себе нечто большее, чем пространство, отсюда не следует, что существуют два протяжения — протяжение пространства и протяжение тела. Утверждать это — все равно что утверждать, будто при представлении нескольких вещей одновременно мы представляем себе нечто большее, чем число, а именно res numeratas, а между тем не существует двух множеств: одного — абстрактного, т.е. множества числа, другого — конкретного, т.е. множества перечисленных вещей. Таким же образом не следует воображать себе двух протяжений: одного — абстрактного, протяжения пространства, другого — конкретного, протяжения тела, так как конкретное протяжение является таковым лишь благодаря абстрактному». Лейбниц Г. В. Сочинения в четырех томах. М., Мысль, 1983. Т. 2. С. 126.)

<sup>153</sup> Более подробное обоснование этого дано в моей книге: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Kap. 7. S. 410 ff.

<sup>154</sup> Краткий, но в то же самое время самый тщательный теоретико-нормативный анализ этого, насколько мне известно, был дан Карнапом ( Carnap R. Der Raum. Ein Beitrag zur Wissenschaftslehre. Berlin, 1922. Ergänzungshefte der Kant-Studien. № 56). Карнап четко отличает «формальное» пространство как чистое пространство отношений и порядков от «пространства созерцания» и «физического пространства», чтобы далее показать, что в каждом из этих трех пространств следует проводить некое различие между «топологическим», «проективным» и «метрическим» пространствами. Я не вхожу здесь во все эти дистинкции (и отсылаю к работе Карнапа), поскольку нас в настоящий момент интересует только принцип различения как таковой, а не конкретные дифференциации.

<sup>155</sup> Подробнее об этом говорится в моей статье: Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie // Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1927. № 21. S. 295 ff.

<sup>156</sup> См.: Hume D. A Treatise of Human Nature. Pt. 1. Sec. 1.

<sup>157</sup> См.: Meinong A. Hume-Studien // Sitzungsbericht der Wiener Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse (1877), а также его статьи: Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen; Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung // Zeitschrift für Psychologie. 1891, № 2. 245-265; 1899, №21. 182-272.

<sup>158</sup> Более детальный разбор этого дан в последней главе моей книги: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. S. 433 ff.

- 159 См. выше: Часть 2. Гл. 6.
- 160 Об «идеализациях в физике» см., например, подробное изложение в: *Holder*. Die mathematische Methode. § 135. S. 398 ff.
- 161 См. приведенные выше слова Вейля в его работе о континууме (см.: С. 319-320.).
- 162 См. по этому поводу содержательные замечания в статье: *Bouasse H.* Physique générale // De la méthode dans les sciences. Paris, 1909. P. 73 ff.
- 163 *Planck M.* Die Einheit des physikalischen Weltbildes // Physikalische Rundblicke. Lpz., 1922. S. 6.
- 164 См.: Т. 1. С. 113-114.
- 165 *Hegel G. W. F.* Phänomenologie des Geistes // S.W. Bd. 2. S. 84 (*Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. Сочинения. Т. 4. М., 1959. С. 61–62).
- 166 *Locke J.* Essay on human understanding. Book 4. Chap. 12. Sect. 10 (*Локк Дж.* Сочинения в трех томах. М., Мысль, 1985. Т. 2. С. 124–125).
- 167 *Berkeley G.* Principles of human knowledge. Part 1. Sect. 1 (*Беркли Дж.* Сочинения. М., Мысль, 1978. С. 171).
- 385
- 168 Фактический материал по этому поводу представлен в: *Haas A. E.* Das Naturbild der neuen Physik. В., Lpz., 1924 (первая, третья и четвертая лекции).
- 169 См. хорошо известные изложения теории относительности: *Laue M. von.* Relativitätstheorie. Bd. 2. S. 2 ff., 18 ff.; *Freundlich E.* Die Grundlagen der Einsteinschen Gravitationstheorie. S. 35 ff.
- 170 Общий обзор этого развития был дан в докладе Планка (*Planck M.* Das Wesen des Lichts. 1910 (переиздан в: Physikalische Rundblicke. S. 129 ff.)).
- 171 Подробнее об этом см. в: *Haas A. E.* Op. cit. S. 15 ff.; *Bavink B.* Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. Lpz., 1921. S. 98 ff.
- 172 *Job A.* Chimie // De la méthode dans les sciences. Paris, 1909. P. 126 f.
- 173 Все детали этого развития, которые здесь нет нужды проследить, изложены в: *Sommerfeld A.* Atombau und Spektrallinien. Braunschweig, 1924. Kap. 3; *Paneth F.* Das natürliche System der chemischen Elemente // Handbuch der Physik / Hg. von Geiger, Scheel. Bd. 22. Berlin, 1926. S. 520 ff.).
- 174 См.: *Paneth F.* Op. cit. S. 551 ff., *Sommerfeld A.* Op. cit. Kap. 2. S. 73 ff., Kap. 3. S. 168 ff.
- 175 *Sommerfeld A.* Op. cit. Kap. 3. § 4. S. 179.
- 176 См. выше: С. 342-343.
- 177 Насколько осознается современными теоретиками этот характер физического образования понятий и физического метода, показывает, например, высказывание Зоммерфельда: «Даже нет нужды специально подчеркивать, что по ходу умозрения (речь идет о новых теоретических перспективах, открытых теорией радиоактивного смещения и теорией изотопов. — Э. К.) мы поначалу отрываемся от почвы фактов... Тем не менее, такой подход сегодня неизбежен. Наличие изотопов у нерадиоактивных веществ даже требует от нас вести поиск генетических связей в периодической системе и распространять на всю эту систему теорию смещения. Это делает в высшей степени вероятным то, что и сами ядра являются чем-то сложным по составу и конструируемым. Тем самым перед нами открывается новая область исследований — ядерная физика».
- 178 Перепечатана в: *Bohr N.* Drei Aufsätze über Spektrum und Atombau. Sammlung Vieweg. Heft 56; 2 Aufl. Braunschweig, 1924.
- 179 Подробнее об этой теории Бора относительно серий Бальмера см. в первую очередь: *Sommerfeld A.* Op. cit. Kap. 2. S. 4.
- 180 См. выше: С. 322-324.
- 181 Подробнее об этом см.: *Planck M.* Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung (1910); вновь издано в: Physikalische Rundblicke. S. 38 ff.
- 182 Nobel-Vortrag. 1920; вновь опубликовано в: Physikalische Rundblicke. S. 148 ff.
- 183 Подробнее см., например, в: *Reiche F.* Die Quantentheorie, ihr Ursprung und ihre Entwicklung. Berlin, 1921; *Haas A. E.* Op. cit. 4 Vortrag.
- 184 *Kant I.* Prolegomena. § 39.
- 185 В связи с этим см. более подробное изложение в моем докладе: Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie. Отдельные положения этого доклада, зачитанного на Третьем конгрессе по эстетике и общему искусствоведению в Галле (1927), вошли в следующие ниже рассуждения. Доклад был опубликован в: Zeitschrift für Aesthetik und allgem. Kunstwissenschaft. Dessoir. Bd. 21. S. 191 ff.
- 186 См. выше: С. 56-58.
- 187 См. в этой связи последние работы Хайнца Вернера: *Werner H.* Über allgemeine und vergleichende Sprachphysiognomik // Kongressbericht des 10 Kongresses der Gesellschaft für experimentelle Psychologie. Jena, 1928; Über die Sprachphysiognomik als eine Methode der vergleichenden Sprachbetrachtung // Zeitschrift für Psychologie. Bd. 109, 1929.
- 386
- 188 См.: Т. 1. С. 241 и далее; а также см. выше: С. 67-68.
- 189 См.: Т. 1. С. 127 и далее.
- 190 См.: Т. 1. С. 112 и далее.
- 191 *Платон.* Федон. 99 D; см. выше: С. 267.
- 192 Я не могу входить здесь в детали истории современного понятия природы и отсылаю к моей работе Erkenntnisproblem.

<sup>193</sup> Насколько этот недостаток мешал научному развитию атомизма и на столетия его задержал, показывает прекрасная работа Лассвица (*Lasswitz K. Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton. Bd. 1-2. Hamburg, Leipzig, 1890.*)

<sup>194</sup> См.: *Descartes R. Principia Philosophiae. Vol. 1. P. 53; Vol. 2. P.4.*

<sup>195</sup> См.: Regula XIV: «Ex quibus facile concluditur non parum profuturum, si transferamus illa, quae de magnitudinibus in genere dici intelligemus, ad illam magnitudinis speciem, quae omnium facillime et distinctissime in imaginatione nostra pingetur. Hanc vero esse extensionem realem corporis abstractam ab omni alio, quam quod sit figurata... per se... est evidens, cum in nullo alio subiecto distinctius omnes proportionum differentiae exhibeantur... Maneat ergo ratum et fixum quaestiones perfecte determinatas... facile posse et debere ab omni alio subiecto separari ac deinde transferri ad extensionem et figuras... (Nam) certum est omnes proportionum differentias quaecumque in aliis subiectis existunt, etiam inter duas vel plures extensiones inveniri». («Отсюда нетрудно сделать вывод, что для нас будет довольно полезно переводить все, о чем говорится, как о величине вообще, на изображения величин, которые и легче и яснее всего рисуются в нашем воображении. Такими величинами является реальное протяжение тел, отвлеченное от всего, кроме того, что относится к фигуре... Это очевидно... и само по себе, поскольку нигде не рисуются так отчетливо различия всевозможных соотношений... Итак, будем считать достоверным и прочным то положение, что совершенно определенные вопросы не содержат в себе почти никакой трудности, кроме того, что они требуют раскрытия соотношений в равенствах, и все те вещи, в которых встречается именно такая трудность, могут быть легко отделены от всего остального их содержания, а затем сведены к протяжению и фигурам». *Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Избранные произведения. М., 1950. С. 145-146.*) Подробнее о понятии геометрического «отображения» и его значении для построения картезианской системы физики см.: *Erkenntnisproblem. Bd. 2. S. 457 ff.*

<sup>196</sup> *Leibniz. G. W. Philosophische Schriften / Hg. von Gerhardt. Bd. 2. S. 282 f.; Bd. 4. S. 356 ff.*

<sup>197</sup> *Leibniz G. W. Specimen dynamicum. Pars 1 ; Mathemat. Schriften / Hg. von Gerhardt. Bd. 4, S. 235, 240 (Лейбниц Г. В. Сочинения. М., Мысль, 1982. Т. 1. С. 249, 255).*

<sup>198</sup> См. в связи с этим мою работу о системе Лейбница: *Leibniz' System. Kap. 6. S. 302 ff.*

<sup>199</sup> *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 228 (Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Сочинения. Т. 3. С. 255).*

<sup>200</sup> См.: *Kant I. Kritik der reinen Vernunft. Vorr. zur zweiten Aufl. S. XLI.*

<sup>201</sup> См.: *Kant I. Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft: Dynamik // Lehrsatz 5. Werke. Ausg. Cassurer. Bd. 4. S. 407.*

<sup>202</sup> См. изложение и критику в работе Дюгема: *Duhem P. Les thevories de J. Clark Maxwell. Etude historique et critique. Paris, 1902.*

<sup>203</sup> *Tomson W. Lectures on molecular Dynamics and the Wave-Theory of Light. Baltimore, 1884. P. 139 (цит. по: Duhem P. La thevorie physique. P. 112).*

<sup>204</sup> См.: *Helmholtz H. L. F., von. Über die Erklärung der Kraft. 1847 // Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaft. № 1. Lpz., 1889. S. 6 ff.*

<sup>205</sup> См.: *Mayer R. Bemerkungen über die Kräfte der unbelebten Natur. 1842 // Die Mechanik der Warme. Stuttgart, 1893. S. 28. См.: также письма Майера Гризингеру*

<sup>387</sup> от 5 декабря 1842 г. и от 20 июля 1844 г. (*Kleinere Schriften und Briefe / Hrsg. Von Weyrauch. Stuttgart, 1893. S. 187, 225.*)

<sup>206</sup> *Planck M. Das Prinzip der Erhaltung der Energie. Lpz., 1887. S. 136.*

<sup>207</sup> Подробнее по этому поводу см. доклад и статью Планка: *Planck M. Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung // Königsberger Naturforscher-Versammlung. 1910; Planck M. Das Prinzip der kleinsten Wirkung // Kultur der Gegenwart 1915. Переизданы в: Physikalische Rundblicke. Leipzig, 1922. S. 38 ff., 103 ff.*

<sup>208</sup> См.: *Eddington A. Space, Time and Gravitation. Cambridge, 1923. P. 40.*

<sup>209</sup> О развитии «формалистской теории света» см., например: *Bavink B. Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. S. 89 ff.*

<sup>210</sup> О пути, по которому физика шла к этому отказу, см.: *Born M. Relativitätstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen. Berlin, 1920. S. 78 ff., 158 ff.*

<sup>211</sup> См. подробнее в: *Weyl H. Raum, Zeit, Materie. § 25. 4 Aufl. S. 181 ff.*

<sup>212</sup> Подробнее о теории материи Мие см.: *Weyl H. Raum, Zeit, Materie. § 26; Laue M., von. Relativitätstheorie 11. Abschn. 8.*

<sup>213</sup> См. в связи с этим замечание Эддингтона: *Mathematicians of the nineteenth century devoted much time to theories of elastic, solid and other material aethers. Waves of light were supposed to be actual oscillations of this substance; it was thought to have the familiar properties of rigidity and density... The real death-blow to this materialistic conception of the aether was given when attempts were made to explain matter as some state in the aether. For if matter is vortex-motion or beknottedness in aether, the aether cannot be matter — some state in itself... If physics evolves a theory of matter which explains some property, it stultifies itself when it postulates that the same property exists unexplained in the primitive basis of matter» (*Eddington A. Space, Time, and Gravitation. P. 39*). (Математики XIX в. уделяли много времени теориям эластичного, твердого или какого-то другого материального эфира. Световые волны считались действительными колебаниями этой субстанции; она считалась обладающей знакомыми свойствами твердости или плотности.... Настоящий смертельный удар этой материалистической концепции эфира был нанесен, когда появились попытки объяснить материю как некое состояние эфира. Ибо если материя представляет собой вихревое движение или связь в эфире, то эфир не может быть материей — каким-то состоянием в себе... Если физика развивает теорию, объясняющую некое*

свойство, то она сводится на нет, когда постулирует необъяснимое существование того же свойства в первоначальном фундаменте материи.)

<sup>214</sup> См.: *Eddington A.* Op. cit. P. 12 ff., 184 ff.

<sup>215</sup> *Weyl H.* Philosophie der Mathematik und Naturwissenschaft // Handbuch der Philosophie. S. 80.

<sup>216</sup> *Lasswitz K.* Geschichte der Atomistik. Bd. 2. S. 374 f.; см. также: Bd. 1. S. 43 ff., 269 ff; Bd. 2. 341 ff.

<sup>217</sup> *Lasswitz K.* Op. cit. Bd. 2. S. 393.

<sup>218</sup> *Minkowski H.* Raum und Zeit // Relativitätsprinzip. Eine Sammlung von Abhandlungen. Lpz., (Taubner), 1920. S. 54 ff.

<sup>219</sup> Я отсылаю прежде всего к работе Уайтхеда, в которой особенно четко показан характер этого релятивистского «мира событий»: *Whitehead A. N.* An Enquiry concerning the Principles of natural Knowledge. Cambridge, 1925.

<sup>220</sup> Подробнее о понятии метрического поля см.: *Weyl H.* Raum, Zeit, Materie. §12. §35.

<sup>221</sup> См.: *Einstein A.* Ist die Tragheit deines Körpers von seinem Energieinhalt abhängig? // Annalen der Physik, 1905. № 18. S. 639-641; подробнее об этом см. в: *Haas A.* Naturbild der neuen Physik. Kap. 6.

<sup>222</sup> См.: *Weyl H.* Raum, Zeit, Materie. Kap. 20, 24.

<sup>223</sup> См.: Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Berlin, 1910. Общее теоретико-позна-

388

вательное обоснование сказанного выше было дано в этой работе (см. в особенности: гл. 4 и 7). Я не стану повторять изложенное в этой книге; здесь я могу удовлетвориться тем, что разовью основной ее тезис с учетом настоящего состояния теоретической физики и ее развития за последние два десятилетия.

<sup>224</sup> См.: *Laue M., von.* Zur Theorie der Kontinuierlichen Spektren // Jahrbuch für Radioaktivität und Elektronik. Bd. 2. 1914; *Sommerfeld A.* Atombau und Spektrallinien. Kap. 4. § 1.

<sup>225</sup> См.: *Bavink B.* Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft. S. 120, 150.

<sup>226</sup> См.: *Sommerfeld A.* Atombau und Spektrallinien. S. 8.

<sup>227</sup> Как подчеркивал Планк в статье 1915 г., основное понятие квантовой теории — понятие «элементарного кванта действия» — «почти полностью лишено образности». «Тем не менее, — продолжает Планк, — не подлежит сомнению то, что со временем элементарный квант действия, подобно химическому атомному весу, станет интегральной частью общей динамики — какими бы ни были его название или форма. Физическое исследование не остановится до тех пор, пока в одну единую теорию с механикой и электродинамикой не войдет теория статичной и излучаемой теплоты» (*Planck M.* Verhältnis der Theorien zueinander // Kultur und Gegenwart. 1915, Physikalische Rundblicke. S. 128). В статье «Теория атома и механика» Нильс Бор также подчеркивал, что общие проблемы квантовой теории предполагают «далеко идущий отказ от пространственно-временных образов», с помощью которых ранее описывались природные явления (*Bohr N.* Atomtheorie und Mechanik // Die Naturwissenschaften. Bd. 14, 1926).

<sup>228</sup> Ср. замечание Вейля в предисловии к работе «Пространство, время, материя»: «К сущности действительных вещей относится неисчерпаемость их содержания, к которому мы способны приближаться только путем проведения и сопоставления все новых и новых опытов, зачастую внутренне противоречивых... В этом смысле действительная вещь является пограничной идеей. На этом покоится эмпирический характер всякого познания действительности». Именно на эту незавершенность эмпирико-физического образования предмета обращал внимание еще Галилей. См.: Erkenntnisproblem. Bd. 2. S. 402 ff.

<sup>229</sup> Substanzbegriff und Funktionsbegriff. S. 427.

<sup>230</sup> То, как разработка этой теории может служить подтверждением и иллюстрацией развиваемой здесь теоретико-познавательной позиции, было прекрасно показано Карлом Боллертом (*Bollert K.* Einsteins Relativitätstheorie und ihre Stellung im System der Gesamterfahrung. Dresden, Leipzig, 1921).

<sup>231</sup> Подробнее об этом говорится в моей работе: Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Berlin, 1921.

<sup>232</sup> См., например: *Laue M., von.* Relativitätstheorie II. S. 18 ff.

<sup>233</sup> Например, так видел логическую проблему теории относительности Эддингтон. Ее целью он считал: «to obtain a conception of the world from the point of view of no one in particular». *Eddington A.* Space, Time, and Gravitation. P. 30 ff.

<sup>234</sup> *Kant I.* Kritik der reinen Vernunft. 2 Aufl. S. 672 (*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Сочинения. Т. 3. С. 553).

389

## Указатель имен

- Августин Бл. 131, 134, 143, 148, 217, 218  
 Авенариус Р. 219  
 Адам М. 42  
 Аристотель 18, 23, 50, 83, 88, 249, 286, 356, 357, 359, 380  
 Бавинк Б. 371, 386, 388, 389  
 Бальмер 350, 386  
 Беккер О. 383, 384  
 Бенари 8. 225, 226  
 Бергсон А. 38-40, 42, 146-149, 150, 219, 220  
 Беркли Дж. 12,13,28,29,42,119-122,168, 214, 238, 343, 376, 385  
 Бисмарк О. фон 185  
 Боллерт К. 389  
 Больцано Б. 13  
 Бонне Ш. 35  
 Бор Н. 350, 386, 389  
 Боуман Л. 226  
 Брайер 348  
 Брауэр Л. 278, 291, 295-297, 300, 378, 381  
 Brentano Ф. 154, 155, 220, 336  
 Брод М. 250-252, 254, 377  
 Брок ван дер 170, 349  
 Брюнsvик Л. 382, 383  
 Буль Дж. 291,379  
 Буркамп В. 265, 376, 377, 382  
 Бэкон Ф. 237, 250  
 Бюлер К. 89,211-213,221,267, 378,379  
 Бюффон Ж.Л.Л. 35  
 Вейль Г. 284, 294, 295, 297, 298, 300, 303, 305, 319, 367, 379-383, 385, 388, 389  
 Велтш Ф. 250-252, 254, 377  
 Верком В. ван 190,225,228  
 Вернер Х. 36,42,90,211,386  
 Вернике К. 165,168-170, 202  
 Виен 351,352  
**390**  
 Виньоли Т. 68, 69, 89  
 Вундт В. 119,129,162,163,242,376  
 Гайгер Л. 101  
 Галилей Г. 24-26,30,42, 318,356,371,389  
 Гаманн И. 36  
 Гамильтон У. 383  
 Гартман Н. 83-85, 90  
 Гаусс К.Ф. 284  
 Гегель Г.В.Ф. 8, 71,85, 89, 341,385  
 Гельб А. 164, 171, 173-178, 183-187, 194, 208, 216, 221-224, 228  
 Гельмгольц Г. 26,110,111,119,121,213, 235,236, 258, 262, 263, 277, 324, 362, 376, 377, 387  
 Геншен В. 168, 222  
 Гераклит 11, 164, 316  
 Гербарт И.Ф. 162  
 Гердер И.Г. 34-36, 42, 97, 102, 211, 270, 378  
 Геринг Е. 105,109-111,114,115,119,122,213  
 Герц Г. 26, 346  
 Герц М. 181  
 Гёте И.В. 22, 30, 36, 81, 90, 112, 159, 213, 312, 323, 327  
 Гильберт Д. 277, 284, 301-303, 306-308, 310, 313, 338, 367, 380, 382  
 Гоббс Т. 33,34,42,141,142,161, 162,218,286  
 Гольдштейн К. 164, 169, 171, 173-178, 183-188, 194, 202-205, 208, 216, 221-228  
 Грассман Г. 282,312  
 Гризингер В. 387  
 Грюнбаум А.А. 226  
 Гумбольдт В. фон 22,42,49,89,162,164,165, 172, 173, 221  
 Гуссерль Э. 155, 156, 218, 220, 260, 261, 377, 383  
 Гюйгенс Х. 356, 365, 367-371  
 Дедекинд Р. 197, 226, 277, 281, 301, 314, 328, 376, 384  
 Дежерин Ж. 170  
 Декарт Р. 59, 83, 88, 107, 108, 110, 118-121, 214, 244, 281, 307, 308, 356, 358, 359, 379, 387  
 Делакруа А. 221  
 Демокрит 24, 248, 372  
 Джеймс У. 116,126,127,143,216,219  
**391**  
 Джексон Х. 164-168,171, 177,183,207,221, 222, 227, 228  
 Дильтей В. 73, 90

Дюбуа-Реймон П. 300, 309, 310, 382  
Дюгем П. 26, 42, 325, 384, 387  
Дюлон П.Л. 345  
Евклид 384  
Зенон 133, 384  
Земон Р. 139  
Зоммерфельд А. 349,386,389  
Иоанн Безземельный 323  
Ительсон Г. 379  
Йенш Е. Р. 129,217  
Кант И. 1 4-20, 40, 41, 47-50, 111, 129, 131, 133, 136, 137, 153, 154, 164, 181, 190, 197, 217, 219-221, 236, 239, 242, 247, 255, 257, 260, 263, 278, 289, 290, 302, 352, 360, 361, 371, 376-378, 380, 386, 387, 389  
Кантор Г. 277, 329, 384  
Карнап Р. 385  
Карлейль Т. 323  
Капелли А. 379  
Катц Д. 109, 111, 114, 126, 213, 214, 216, 218  
Келлер Х. 97,211  
Кеплер И. 118, 283, 356, 371  
Кёлер В. 60,61,89,94,211,216, 217, 228  
Кирхгоф 351  
Клагес Л. 62,72,86,89,90,96,211  
Кларк Дж. 133  
Клейн Ф. 127, 128, 216, 282, 319, 338, 380,383  
Клейст 41 , 227  
Кондильяк Э.Б.де 35  
Коперник Н. 374  
Корнелиус Х. 219  
Коффка К. 60,89,219  
Коши 316  
Кронекер 310  
Куммер 312  
392  
Лармор 364  
Лассвиц К. 368, 369, 387, 388  
Лауэ М. Фон 371,384,386, 388,389  
Лацарус М. 102,162,212, 221  
Леви-Брюль Л. 225,378  
Лейбниц Г.В. 45, 46, 83, 84, 133, 134, 136, 143, 160, 161, 187, 213, 217, 219, 276, 277, 280-283, 286-290, 294, 296, 297, 301,306-308,318, 319, 332, 347, 356, 358-360,378-381,385, 387  
Липманн Г. 165,199-201, 203,207, 221,227, 228  
Липпс Т. 74,90,257,258,377  
Лиссауэр Х. 180,182, 185,223  
Литт Т. 219  
Лихтхейм 222  
Локк Дж. 237, 290, 332, 341-343, 349, 376, 385  
Лотце Р.Г. 99, 119, 122  
Майер Л. 348  
Майер Р. . 363, 370, 387  
Максвелл Дж. 345, 346, 361, 362, 365, 387  
Мальбранш Н. 83  
Манке Д. 380  
Мари П. 169, 170, 199, 222, 227  
Мах Э. 29, 30-33, 138, 219, 324, 340, 342  
Мейнерт Т. 165  
Менделеев Д.И. 348  
Милль Дж. С. 277, 298, 299, 342, 382  
Минковский Г. 283, 370, 388  
Мосли 349  
Мутье 170, 222, 225  
Мюллер А. 379  
Наторп П. 50-54,89, 220,221,225,378  
Ньютон И. 25, 120, 133, 318, 356, 360, 363, 365, 387  
Оккам У. 161,300  
Оствальд В. 363  
Парменид 12, 24, 133, 136, 139, 146, 217, 248, 259, 379  
Пеано 277, 379  
393  
Пирс Ч.С. 379  
Пифагор 384  
Планк М. 25, 29, 340, 346, 351, 352, 363, 364 384-386, 388. 389  
Платон 23, 79, 125, 139, 148, 149, 186, 218 219, 233, 239, 244, 247, 248, 267, 272,277, 304,309,319, 331,333, 355, 378, 382, 387  
Понселе 316, 317

Протагор 139, 186  
Пти А. 345  
Пуанкаре Ж.А. 294, 299, 323, 382-384  
Пфунгст О. 89, 211  
Рассел Б. 46, 139, 140, 218, 239-241, 245, 248, 277, 293, 299, 300, 330, 376, 377, 379-382, 384  
Риккерт Г. 278, 279, 378, 379  
Риман Б. 384  
Ритц 350  
Ричардс Т.У. 345, 380  
Сократ 239, 249  
Спиноза Б. 11, 83, 84, 133, 136, 137, 146, 286, 353  
Таннери Дж. 314,382  
Томсон У. 362, 387  
Торндайк Э. 102, 212  
Уайтхед А. Н. 376, 379, 388  
Узенер 80, 93  
Фарадей М. 366  
Ферма П. 318  
Филолай 284, 380  
Финкельбург 164, 221  
Фихте И.Г. 146  
Фолькельт Й. 103, 212, 215, 218, 228  
Фосслер К. 269, 270, 273, 378  
Франс А. 64  
Фреге Г. 191,240,241,277,298-301, 376, 378, 379, 382  
Фрейд З. 165,221  
Фрейер Х. 215  
394  
Френкель А. 294,381,382  
Фридрих Великий 211  
Хайдеггер М. 215, 217, 218, 220, 221  
Хэд Г. 164,166-168,171, 177,186,188, 189, 191, 193, 194, 196-199, 205, 207, 208, 221-228  
Хейлброннер К. 171,201,205,221-223, 227  
Хейманс Г. 376  
Хенигсвальд Р. 212,218,221  
Цермело Э. 293  
Циен Ф. 218  
Чирнхауз Э.В.фон 286  
Шапп Б. фон 105, 106, 213  
Шелер М. 76-79, 90  
Шеллинг Ф.В.И. 39,58  
Шлегель Ф. 150  
Шредер Э. 239-241, 376, 379  
Штайнен К. фон ден 225  
Штайффенберг В. фон 183, 223  
Штаудт К. 314,382  
Штейнталь Х. 162  
Штерн В. 89,90,211,212,219,378  
Штольц О. 379  
Эддингтон А. 365, 388, 389  
Эйнштейн А. 345,366, 371,388  
Эмбден Г. 222  
Энрикес Ф. 380  
Этвеш Й. 345  
Юм Д. 32,13 8,141,142,168,218,260, 336, 342, 377, 385  
395

## Содержание

<b>Предисловие.....</b>	<b>7</b>
<b>Введение.....</b>	<b>11</b>
Примечания.....	41
<b>Часть I. Функция экспрессивности и мир экспрессивности .</b>	<b>43</b>
Глава 1. Субъективность и объективный анализ.....	45
Глава 2. Феномен экспрессии как основной момент перцептивного сознания.....	55
Глава 3. Экспрессивная функция и проблема тела и души	81
Примечания.....	89
<b>Часть II. Проблема репрезентации и строение мира созерцания.....</b>	<b>91</b>
Глава 1. Понятие и проблема репрезентации.....	93
Глава 2. Вещь и свойство.....	101
Глава 3. Пространство.....	117
Глава 4. Созерцание времени.....	131
Глава 5. Символическое запечатление.....	151
Глава 6. К патологии символического сознания.....	161
1. Проблема символа в истории учения об афазиях.....	161
2. Изменение мира восприятия при афазии.....	171
3. К патологии восприятия вещи.....	180
4. Пространство, время и число.....	186
5. Патологические нарушения действия.....	199
Примечания.....	211
<b>Часть III. Функция значения и построение научного познания.....</b>	<b>229</b>
Глава 1. К теории понятия.....	231
Глава 2. Понятие и предмет.....	255
Глава 3. Язык и наука. Знак вещи и порядковый знак.....	265
Глава 4. Предмет математики.....	286
1. Формалистское и интуитивистское обоснование математики.....	286
2. Построение теории множеств и «кризис оснований» математики.....	292
3. Положение «знака» в теории математики.....	300
396	
4 «Идеальные элементы» и их значение для построения математики..	309
Глава 5. Основоположения естественнонаучного познания.....	321
1. Эмпирические и конструктивные многообразия ....	321
2. Принцип и метод физического рядообразования....	335
3. «Символ» и «схема» в современной физике.....	352
Примечания.....	376
Указатель имен ( <i>Составитель И.А. Осиновская</i> ).....	390
397	

**Эрнст Кассирер**  
**ФИЛОСОФИЯ**  
**СИМВОЛИЧЕСКИХ ФОРМ:**  
**Феноменология познания**  
**Том 3**

Корректор: Н. С. Сотникова Компьютерная верстка: А. А. Пикунова

ООО «Издательство «Университетская книга»

Лицензия ИД № 03896 от 30.01.01 г. Санкт-Петербург, ул. Бабушкина, д. 29, корп. 1, лит. Б

Налоговая льгота — общероссийский

классификатор продукции ОК-005-93, том 2; 953000 — книги, брошюры

Лицензия ИД № 03600 от 19.12.00

Подписано в печать с готовых диапозитивов 12.05.02

Формат 60x88 1/16. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 24,5. Тираж 3000 экз. Зак. № 277

АНО «Академия исследований культуры»

123056, г. Москва, ул. Б. Грузинская, д. 60, стр. 1

Отпечатано с готовых диапозитивов в ФГУП ордена Трудового Красного Знамени «Техническая книга»

Министерства Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций 198005, Санкт-Петербург, Измайловский пр., 29