

Предисловие к публикации

Творчество одного из видных русских философов XX века Василия Эмильевича Сеземана (1884—1963) остается для отечественной философской мысли все еще *terra incognita*. Во многом это можно объяснить тем, что большое число работ написаны им на немецком или литовском языке. Публикуемый ниже перевод одной из главных работ В.Э. Сеземана призван хотя бы частично изменить данную ситуацию.

Период, когда в немецком журнале «*Philosophische Anzeiger*» появилась статья Сеземана «*Zum Problem des reinen Wissens*», можно считать самым благоприятным в жизни и творчестве русского мыслителя. Эмигрировав в Финляндию в 1921 г., в 1923 г. Сеземан получает приглашение на кафедру философии в недавно открывшийся Каунасский университет. Известно, что его снабдили рекомендациями Николай Гартман и Семен Франк. Одним из условий приглашения иностранных преподавателей в Литовский университет было овладение в течение трех лет литовским языком. Открывая национальный университет и приглашая иностранных преподавателей (своих было недостаточно), литовское правительство преследовало цель не только повысить качество преподавания, но и заложить основы литовской культуры. В реализации этой цели велика заслуга не только Василия Сеземана, но и других русских мыслителей. В частности, философа и историка Льва Карсавина (инициатором его приглашения в университет выступил именно В. Сеземан), историка, исследователя литовского права Ивана Лаппо (1869—1944), философа Владимира Шилкарского (1884—1960). Именно на литовском языке они читают свои лекции и печатают свои произведения¹.

Необходимо отдать должное литовским коллегам, которые по достоинству оценили вклад русского философа в дело формирования основ литовской культуры, выпустив на литовском языке двухтомное собра-

¹ В частности, В. Сеземану принадлежат написанные по-литовски специальные работы по логике, гносеологии, эстетике, философии религии; он — автор многочисленных статей для «Литовской энциклопедии».

ние сочинений В. Сеземана²; в Литве существует целый ряд исследователей его творческого наследия³. Творчество русского философа вызывает интерес и в других европейских странах. Так, в 2005 г. в Хельсинки прошла конференция, посвященная В.Э. Сеземану, куда был приглашен и сын философа—Георгий Сеземан, проживающий ныне в Вильнюсе. В Амстердаме готовится перевод на английский язык его «Эстетики». На английском же языке в 2006 г. вышла первая книга о русском философе⁴.

Владимир Белов

² Sezemanas V. Raštai [Т. 1:] Gnoseologija / Parengė A. Lozuraitis. Vilnius: Mintis, 1987; Raštai. [Т. 2:] Filosofijos istorija. Kultūra / Sudarė L. Anilionytė. Vilnius: Mintis, 1997.

³ Хотелось бы среди прочих назвать имена Лозурайтиса, Анилионите и Гензелиса.

⁴ Botz-Bornstein, Thorsten. Vasily Sesemann. Experience, Formalism, and the Question of Being. Amsterdam/New York, NY, 2006, XIII, 133 pp. Illustrated.

К проблеме чистого знания¹

I.

Бросается в глаза почти парадоксальный факт: философия последних четырех-пяти десятилетий, сосредоточившая свой интерес главным образом на теории познания, редко вникала в проблему сущности знания и познания и мало способствовала решению этой фундаментальной гносеологической проблемы. Вопрос о том, что является знанием и познанием, каковы неотъемлемые свойства их сущности, а какие отличаются только их эмпирически-реальные формы и спецификации, — этот вопрос большинство гносеологических научных систем оставляют без ответа. Они ограничиваются лишь определением понятий, берущих за отправную точку познание, в некотором виде обнаруживающееся в отдельных науках. Сколь бы ни было правомерно особое внимание к научному познанию при решении этой проблемы, для гносеологии это чревато ошибкой *petitio principii*. Если теория познания ориентируется исключительно на науку, она произвольно подтверждает ту предпосылку, что познание вообще и научное познание просто совпадают, что, таким образом, сущность познания в чистом виде проявляется в научном познании. Но эта предпосылка далеко не очевидна; лишь объективная (*sachliche*) проверка может ее обосновать и оправдать. Кроме того, довольно сомнительно, что понятие познания находится в науке в качестве чего-то уже готового. Речь, скорее, идет о том, что теоретико-познавательному анализу предстоит выработать это понятие, опираясь на науку. Но результат этого анализа не является очевидным: он зависит не просто от

¹ Перевод выполнен Владимиром Беловым по изданию *Sesemann-Kowno W. Zum Problem des reinen Wissens // Philosophischer Anzeiger. Bonn, 1927. Heft 2. S 204–235; Heft 3. S 325–344. Сверка и редакция — В. Куренной.*

того, на какую область знания преимущественно ориентируется гносеология (например, на науки о природе или науки о духе), но и от того, на какую из присущих научному познанию тенденций делается главный упор. Как же можно по-иному понять то, что идеализм и реализм, интуитивизм и конвенционализм (прагматизм), короче говоря, все противостоящие гносеологические концепции в равной мере используют для себя свидетельство науки? Радикальное преодоление этого противоречия для теории познания будет невозможно до тех пор, пока в ней будет отсутствовать принципиальное осмысление сущности познания, т.е. осмысление, которое независимо от любой ориентации на позитивные науки. Может, конечно, показаться, что осмысление «Что» познания, поскольку оно приобретает не из конкретного жизненного знания, должно остаться непродуктивным, либо потеряться в произвольных метафизических спекуляциях. Это сомнение, каким бы оправданным оно ни было, не в состоянии вскрыть объективную необходимость указанной постановки проблемы. Сущностный анализ знания должен ориентироваться именно на знание в его сущностной всеобщности, а не на какую-то из его спецификаций, которые в большинстве своем обусловлены еще и другими моментами или точками зрения, не имманентными знанию как таковому (или даже ему сущностно чуждыми). Но сопряжение с конкретным знанием тем самым отнюдь не теряется. Напротив, лишь применение полученного сущностного определения к конкретному знанию в его многообразных вариациях способно представить в истинном свете и своеобразие, и гносеологическое значение каждой этой вариации. Предлагаемое исследование должно внести свой вклад в решение этой проблемы.

II.

Если мы спросим, что, собственно, значит чистое знание, чистое познание, то на это можно ответить поначалу совершенно скромно и просто: любое знание и познание стремится свой предмет (бытие) постигнуть или дать так, как он есть сам по себе, т.е. в его изначальном воплощенном (*leibhaftigen*) бытии, не изменяя, не упуская и не упрощая в нем ни единой мелочи. Чистое знание, согласно своему идеальному значению, есть всегда адекватное знание. Следует подчеркнуть, что когда мы даем чистому знанию следующую характеристику: чистое знание стремится «постигнуть» или «дать» предмет, то мы не придаем большого значения ни тому, ни другому «выражению». Если сделать ударение на выражении «дать», или «постигнуть», или даже «представить», то тем самым было бы уже предвосхищено специфическое толкование знания. Возможно ли подобное знание, реализуемо ли оно эмпирически, — это другой вопрос, который ничего общего не имеет с сущностным определением знания. Поэтому если бы захо-

тели возразить против выше приведенного определения знания (которое, конечно, не является дефиницией в строгом смысле), что подобного знания якобы нет и быть не может, потому что любое знание (постижение предмета) является не столько отображением, сколько преобразованием, упрощением, абстракцией, преодолением экстенсивного и интенсивного многообразия действительности переживания и т.д., то такое возражение против нашего сущностного определения знания не только не опровергалось бы, но, напротив, только подтверждалось. Конечно, любое знание и познание эмпирически всегда является упрощением, абстрагированием, преобразованием и т.д.; но оно как таковое не могло бы быть определено и познано, если бы его нельзя было сравнить или соразмерить с сущностью знания. В противном случае речь о преобразовании, упрощении, абстрагировании и т.п. вообще не имела бы никакого разумного смысла. Реальное эмпирическое познание может быть осмысленно охарактеризовано как преобразование, упрощение и т.д. только в том случае, если одновременно существует знание о предмете, относительно которого осуществляется это преобразование или упрощение. Даже если бы это знание ограничивалось только сознанием того, что существует нечто, подвергающееся преобразованию, — то и в этой, казалось бы, ничего не говорящей форме заключен принципиальный и основополагающий момент, который и позволяет говорить о познании как преобразовании, абстракции и т.д. Даже если такое сознание имеет сугубо отрицательный характер и указывает лишь на то, что знание не является отображением, копией, репродукцией и т.д., это ничего принципиально не меняет в названном положении дел. Ибо и это отрицательное утверждение покоится на *позитивном* знании об *инойбытии* (*Anderssein*) отображаемого или излагаемого предмета, о его отличии от отображения или изложения этого предмета. Таким образом, мы видим: в каком бы смысле ни истолковывалось реальное познание, всегда есть *адекватное* постижение или подача самого по себе сущего предмета, из которого фактически исходит и не может не исходить любая попытка теоретического определения реально-эмпирического познания. Разумеется, постольку, поскольку вообще осмысленно считать главной проблемой теории познания *возможность* познания само по себе сущего предмета.

Посмотрим же теперь, какие сущностные признаки чистого знания может дать нам вышеприведенное определение. Прежде всего, позволительно сказать следующее: если знание является адекватным постижением или подачей предмета так, как он есть, то оно не может просто совпадать с этим предметом, знание, таким образом, не тождественно бытию предмета. Бытие и знание (познание) являются сущностно различными, поэтому в противоположность бытию знание или познание может быть определено как *не-бытие* (*Nichtsein*). На первый взгляд, это отрицательное определение дает нам немно-

го. Не является ли оно просто логической абстракцией? И не скрывает ли оно полностью того позитивного определения знания, которое действительно важно, когда речь идет о противоположности знания и бытия? Ведь знание всегда есть знание субъекта. И если оно есть нечто отличное от объекта, то это отличие состоит именно в том, что знание принадлежит не предмету (объекту), а субъекту; оно, таким образом, является «аффицированием», состоянием сознания субъекта. Поэтому не-бытие (Nichtsein) знания может означать только ино-бытие (Anders-sein), бытие отличное (Verschiedensein) от самого по себе бытия (An-sich-Sein) предмета. Таким образом, оно есть бытие *для* субъекта и *в* сознании субъекта. Об этом же свидетельствуют и привычные разговоры об «образе» (представлении) предмета, который этот предмет в сознании замещает и представляет. Таким образом, в связи с познавательным отношением важно рассмотреть не только отношение знания к объекту, но и к субъекту, хотя это никак не может повлиять на тот факт, что любое знание и познание по своей сути определяются предметом. Ведь чистое познание является адекватным познанием, которое своим содержанием обязано только самому предмету. Оно должно дистанцироваться от всего того, что имеет другой исток, что, таким образом, происходит из субъекта. Но поскольку это невозможно именно для эмпирически-реального познания, так как «субъективные», т.е. субъективно обусловленные, факторы играют здесь значительная роль, то речь идет уже о вторичном моменте в знании, который, пожалуй, в состоянии эмпирически модифицировать знание, но не может затронуть его изначальной сущности. В этом заключается объективное основание для разделения, которое теория познания проводит между «гносеологическим» и реально-психологическим субъектом. «Гносеологический» субъект является чисто познающим (теоретическим), не имеющим никаких реальных отношений с объектом и поэтому не заключающим в себе ничего объекту чуждого, ничего «субъективного». Все определения, которые ему придаются в противовес реальному субъекту: что он, например, сверхиндивидуален, сверхэмпиричен и т.д., преследуют в конечном счете одну цель — обезопасить познание бытия от любых нападков реального субъекта и фундировать его исключительно в бытии самого предмета. Но как только гносеологический субъект идеалистически истолковывается так, что он определяет или производит объект (по меньшей мере, согласно его формальной структуре), возникает метафизическая интерпретация, оправдывающая себя некоторыми вторичными эмпирическими моментами процесса познания, но полностью противоречащая собственному смыслу процесса познания и гносеологического субъекта. Отсюда явствует, что знанию как таковому и со стороны субъекта не может соответствовать никакое бытие; так как любое бытие, которое добывается знания «в» субъекте или от субъекта, всегда одновременно определено этим субъектом, т.е. явля-

ется бытием, благодаря которому знание теряет свою чистую адекватность в отношении объекта. Таким образом, чистое знание противостоит не только объекту, но и субъекту как не-бытие. Важность этого отрицательного определения, характеризующего своеобразное положение знания по отношению к субъекту и объекту, еще отчетливее обнаружится для нас в ходе дальнейшего исследования.

Итак, по-видимому, наиболее подходящим и адекватным образом чисто познавательного отношения субъекта к предмету является образ «созерцания» или «интуиции». Созерцание — это непосредственное растворение знания в объекте, т.е. «дающий» акт, в котором субъект ведет себя исключительно пассивно относительно объекта, не изменяя и не деформируя его. Если же зрение является самым «объективным» способом чувственного восприятия, то оно не позволяет субъекту приблизиться к объекту, не позволяет ему вступить с объектом в отношение, реально оказывающее на него влияние. Оно удерживает дистанцию между субъектом и предметом и тем самым сохраняет предмет в его бытии самом по себе, в его первоначальной независимости от субъекта. В этом отношении, интуитивизм, без сомнения, является той теорией познания, которая в наиболее чистом виде ухватила собственный смысл знания и познания. И теперь мы переходим к вопросу о том, может ли, в самом деле, понятие созерцания или интуиции считаться полностью адекватным выражением для сущности знания.

III.

Если мы теперь зададимся вопросом, в какой мере интуитивный характер чистого знания реализуется в научном познании, то, прежде всего, следует указать на то, что все естественно-научное познание руководствуется и строится исходя из способа рассмотрения², устанавливающего дистанцию между субъектом и объектом и исключающего реального субъекта. Поэтому эти науки притязают на звание научного познания *κατ' ἐξοχήν*³ и образца для всех других научных отраслей. Ибо естественно-научный метод является самым чистым и полным выражением стремления к абсолютной объективности в познании, исключающей все субъективное.

Существенно другую картину предлагают, напротив, так называемые науки о духе. Здесь оказывается невозможным действительно последовательное проведение так называемого естественно-научного способа рассмотрения, устанавливающего дистанцию между субъек-

² Рассмотрение, созерцание понимается здесь в самом широком смысле, т.е. совершенно независимо от характера созерцаемого предмета — будь он чувственный или нечувственный.

³ По преимуществу — греч.

том и объектом. Связано это со своеобразной сущностью духовного опыта, т.е. из особого способа данности, посредством которого духовное бытие во всех его формах явления и проявления непосредственно предлагается познающему субъекту. Для познания нравственного, религиозного (частично и эстетического) бытия и т.д. ни в коем случае недостаточно, например, простой (предметной) данности каких-либо нравственных, религиозных и т.д. феноменов, как при познании «внешнего» (физического) природного бытия. Подобная данность здесь вообще невозможна. Когда указанные феномены переживаются и понимаются познающим субъектом как таковые, то речь здесь, скорее, идет об особом нравственном, религиозном и т.д. опыте. Любой духовный опыт в *этом* смысле не внешний, но «*внутренний*» опыт. Выражаясь по-иному: духовные феномены и ценности могут познаваться только тем, кто способен их пережить в себе и в качестве самих по себе или, по крайней мере, воспринять пережитое. Тем, кто, таким образом, не выступает незаинтересованным наблюдателем ценностей и духовных феноменов со стороны, не является безразличным к ценностям, но внутренне задействован в этом духовном и ценностном бытии. Так, например, нравственное познание доступно только такому субъекту, который сам является нравственной личностью, т.е. сам в своих поступках и суждениях исходит — пусть и не совершенным образом — из нравственных оценок, кто осознает себя сам в качестве существа, способного к добру и злу. Аналогичным образом религиозное и эстетическое познание зависит от способности к религиозному и эстетическому переживанию⁴. Конечно, способ этого переживания и внутреннего участия (*Beteiligtsein*) в каждом случае является особенным, соответствующим затрагиваемой бытийной и ценностной области, равно как и различными являются способы данности нравственных, эстетических, религиозных и т.п. ценностей. Но эти различия для нас сейчас не важны, важно лишь то, что является общим для всех этих бытийных и ценностных областей, а именно: они впервые делают субъект наблюдаемым и постигаемым, если он вступает с ними в так или иначе оформленное реальное отношение, если он, таким образом, остается не только наблюдающим, теоретическим субъектом, но и сам внутренне участвует в бытии (или реализации) самого объекта. Это своеобразное реальное отношение между субъектом и предметом, позволяющее ввести в поле зрения познающего субъекта нравственные, религиозные и т.д. феномены, можно назвать *позицией* (*Haltung*) или *установкой* (*Einstellung*) субъекта⁵. Та-

⁴ Ср. с платоновским учением о «причастности» к идее и выведенным из него положением Плотина: прекрасное созерцает только тот, кто сам в себе содержит красоту, реально причастен прекрасному.

⁵ При выборе обозначения для реального отношения субъекта по отношению к объекту применительно к случаю знания, основанного на переживании, возникает

ким образом, любое познание духовного (нравственного, религиозного и др.) бытия фундировано в религиозной, нравственной и др. исходной позиции. Где таковая отсутствует (пусть даже в форме последующего вчувствования или последующего переживания), там невозможно и никакое познание названных бытийных и ценностных областей⁶. Любая попытка рассмотреть духовные феномены по аналогии с естественно-научными объектами, минуя эту исходную позицию и устраняя любой внутренний контакт между субъектом и предметом, изначально обречена на неудачу; она в лучшем случае приведет к познанию видимости, которое упускает как раз то, что составляет собственную сущность затрагиваемых феноменов. Мы возвращаемся здесь к тому различию, которое мы в нашем исследовании о «предметном и непредметном знании» более подробно осветили и обосновали, — к различию между знанием *явления* и *переживания*⁷: первоначальный способ данности нравственных, религиозных и т.д. феноменов является способом данности переживаний. Поэтому они недоступны естественно-научному способу рассмотрения, который настроен только на явления, сущностно чужды ему. Если же они проецируются на сферу явлений, то есть опредмечиваются, или, иначе говоря, если рассмотрение переходит от переживаний к соответствующим им и их репрезентирующим явлениям, то мы получаем познание этих феноменов, выраженное в форме понятий. Но первоначально религиозное, нравственное и т.д. знание (сознание) не является предметным, или точнее, не является чисто предметным. Для непредметного (или не чисто предметного) знания, таким образом, существенно, что оно связано с определенной, не чисто теоретической исходной позицией субъекта. В связи с этим возникает вопрос: может ли вообще непредметное знание о переживании называться знанием в строгом (выше

колебание при выборе терминов «позиция» и «установка». Если здесь речь идет о том, чтобы зафиксировать «нахождение внутри», «внутреннее участие» субъекта в переживаемом религиозном, нравственном и т.д. бытии, кажется более подходящим выражение «позиция», потому что оно онтологически более полноценно. Установка относится преимущественно к сфере сверхсознательного бытия и обозначает произвольную или непроизвольную направленность (открытость) его на те регионы бытия, в которых субъект участвует посредством соответствующей позиции. Установка актуализирует в интеллектуальной сфере позицию субъекта или, по меньшей мере, потенциально предполагает подобную позицию. В сфере познания, таким образом, речь всегда идет о различных установках; но в конечном счете в их основании находятся определенные позиции.

⁶ Ср: M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*; ferner D. v. Hildebrand, *Über sittliche Werterkenntnis*, Jahrbuch für Philosophie u. phänomenolog. Forschung, Bd. III. (Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей; далее Гильдебранд Д. ф. О нравственном познании ценностей. Ежегодник по философии и феноменологическим исследованиям. Т. III.)

⁷ *Beiträge z. Erkenntnisproblem I: Über gegenständliches und ungegenständliches Wissen*, Commentationes ordinis philologorum. Liber II d. Universität Kaunas (Litauen).

установленном) смысле? Разве основное требование чистого знания не состоит в том, что объект полностью сохраняет свое бытие само по себе, т.е. сохраняет полную независимость от реального субъекта? Существенная трудность, которая возникает для знания, основанного на переживании, в связи с внутренним участием субъекта в объекте, состоит именно в том, что переживающее Я не отделено от самого переживания, но ему имманентно. Это Я не может быть отделено от него без упразднения переживания как такового. Поэтому и субъект способен знать о переживании и его содержании лишь тогда, когда он знает о самом себе; т.е. любое знание о переживании тесно связано с непосредственным самосознанием и самопониманием и только в форме подобного самопонимания возможно. Тот, кто знает, всегда является в этом случае одновременно и тем, что познано, и тем, что находится в познанном, причем это единство не распадается на оппозицию противостоящих друг другу субъекта и объекта. Поэтому знание о переживании в своем первоначальном виде никогда не может стать понятийно оформленным познанием. Это возможно только в том случае, если переживающий субъект сам станет предметом, чуждым субъекту явлением, т.е. если знание о переживании перейдет в форму знания о явлении. Поэтому кажется, что основному требованию абсолютной объективности (в смысле полного исключения всех субъективно обусловленных, не свойственных самому предмету моментов) удовлетворяет только предметное познание в той форме, как оно реализуется в естествознании. Но действительно ли тем самым оправдывается его претензия на статус единственно истинного представителя чисто теоретического знания? Этот вопрос требует более точной проверки, поскольку на это указывает уже своеобразное отношение между предметным и непредметным знанием.

IV.

Переход от непредметного знания к предметному не означает, как мы видели⁸, возврат к первоначальному, еще нерелективному знанию, но, напротив, есть искусственное, иногда насильственное преобразование, которое непосредственное знание, растворяющееся в объекте, оформляет в знание, опосредованное рефлексией и спроецированное в сферы предметности. Таким образом, в этом случае предметное (соответствующее естественно-научному способу рассмотрения) знание оказывается полностью неспособным адекватно постигнуть бытие как неподдельное бытие само по себе. Поэтому везде, где речь идет о духовном или психическом бытии, оно удалено от чистого адекватного знания дальше, чем непредметное знание, которому оно помогает получить понятийную форму. Даже более то-

⁸ Ibid. S. 115 и далее.

го. Ведь естественно-научное познание приобретает свою строгую «объективность» и независимость от реального «психологического» субъекта только благодаря тому, что оно из бытия, которое оно стремится постигнуть, с самого начала исключает любое отношение к реальному субъекту. Это исключение распространяется не только на индивидуально-субъективные, любого рода случайные, объективно не обоснованные моменты и изменения, которые каждый эмпирический субъект неизбежно вносит в постигнутый объект, но — и это ключевой пункт — и на сущность субъекта, поскольку он выходит за пределы чистого предметного бытия. Т.е. это исключение распространяется на всю в целом сферу бытия, которая может быть манифестирована в реальных поступках и взглядах субъекта и только в них и через них постигнута. Таким образом, речь здесь идет не просто об отвлечении от актов субъекта (от его позиций и установок), но и об исключении всего того, на что эти акты направлены и в чем они объективно и онтически фундированы. Таким образом, естественно-научный способ рассмотрения — в той мере, в какой он проводится последовательно и не выходит за пределы собственной компетенции, — ограничивается лишь той областью бытия, которая в нем открывается непосредственно в качестве предметных явлений и с которыми он, таким образом, сущностно согласуется. Все то, что в своей изначальной данности не выступает в качестве предмета, в качестве явления, eo ipso исключается из круга его рассмотрения.

Из этого следует ряд принципиально важных выводов. 1. Естественно-научный способ рассмотрения не может претендовать на *универсальность*; он не способен охватить бытие в его цельности, но имеет характер частичного, следовательно, неполного познания, ограничивающегося только определенными слоями бытия. 2. Поскольку ему не достает универсальности, поскольку такой способ рассмотрения неполон по своей сущности, а не просто эмпирически, то он не дает никакого чистого адекватного знания, так как чистое знание, ориентирующееся только на предмет, не терпит никакого содержательного ограничения. 3. Тем самым оказывается объективно необоснованным и (кажущееся) принципиальное преимущество естественно-научного (предметного) способа рассмотрения по отношению к любому непредметному знанию. Ибо такой подход вовсе не означает, как могло бы показаться на первый взгляд, полностью адекватного принятия (*Aufnehmen*) и постижения предмета в его бытии самом по себе. Он относится к бытию, скорее, *избирательно*, из которого он выхватывает только то, что дано непосредственно в качестве предмета. Таким образом, предметный естественно-научный способ рассмотрения и познания также покоится на особой реальной позиции и установке сознания субъекта. Однако своеобразие этой установки состоит в том, что она не придает бытию в целом некий оттенок, действуя, таким образом, позитивно (как это имеет место в случае непредмет-

ной установки), но, напротив, проявляет себя, в первую очередь, *негативно* (избирательно, ограничивающе), извлекая из бытия как целого определенные моменты и аспекты (Seinsweisen)⁹. И это именно те моменты и аспекты, которые сущностно родственны субъекту как таковому, они устанавливают внутреннюю связь между субъектом и космосом. Короче говоря, естественно-научное рассмотрение и познание являет мир таким, каким он был бы, если бы в нем не было ни одного субъекта и ничего субъективного. Тем самым односторонность и неадекватность, которая присуща любому знанию, связанному с определенной установкой, составляет также и сущностное конституирующее свойство предметного (естественно-научного) способа рассмотрения. Таким образом, этот способ рассмотрения не превосходит другие виды знания. И все же он занимает среди них особое положение, поэтому дальнейший ход нашего исследования должен выявить, в чем состоит это особое положение и какова его объективная правомерность.

На биологическое значение естественно-научного способа рассмотрения и познания указывалось неоднократно. Он наделяет человека властью над природой, позволяет господствовать над природными силами, так как только он способен постигнуть физико-химическую закономерность и понятийно ее зафиксировать. Это верно заметил уже Шопенгауэр, а в последнее время эта точка зрения была убедительно разработана Бергсоном. Право прагматизма также основана на объективной обоснованности этой точки зрения. Разумеется, связь общего естественно-научного («механического») мировоззрения с биолого-прагматическими условиями, как на это в своей глубокой критике прагматизма правдоподобно указывает М. Шелер¹⁰, определяет не просто его характер в целом, но и некоторые его специфические особенности. Например, привилегированное положение феноменов движения в естественно-научном познании (ведь в «точных» науках все внешние феномены в конечном счете отсылаются к феноменам движения, из них «объясняются»). Однако нам нет необходимости углубляться в этот проблемный контекст. Биолого-прагматическая обусловленность естественно-научного познания интересует нас лишь постольку, поскольку она, заходя с другой стороны, подтверждает, что этот способ познания укоренен в реальной уста-

⁹ В определенном смысле избирательно действуют и другие не чисто предметные или непредметные установки, поскольку то, что не попадает в их фокус и круг оценок, они либо пропускают, либо, по меньшей мере, приспосабливают к собственной структуре с помощью соответствующего толкования. Но и эта односторонность покоится, прежде всего, на позитивной тенденции, которая подавляет и подчиняет себе все другие. Напротив, в естественно-научном рассмотрении — это *негативный* момент, исключаящий из любого субъектного и субъективного бытия первоначальное, определяющее.

¹⁰ «Wissen und Arbeit» 1926.

новке, а потому не имеет принципиально никакого преимущества перед другими видами знания. И все же мы полагаем, что независимость естественно-научного способа познания от определенных установок наших влечений (*Tribeinstellungen*) не составляет специфически конституирующего, решающего момента в его структуре. Самое существенное состоит, скорее, в том, что этот способ является предметным рассмотрением, т.е. что ему свойственно противопоставление субъекта и объекта, дистанция между познающим и познаваемым (таким образом — «интенциональность» в собственном смысле). Причем этот своеобразный способ сознательного отношения фундирован в реальной установке (позиции) субъекта, тем самым радикально отделяя научное познание от чистого знания и познания. Его биологическая обусловленность, составляющая внешний эмпирический момент, принимается во внимание только во вторую очередь. Биологически этот способ сознательного отношения мог бы быть и не обусловлен, ничего не меняя в своей сущности, не теряя своей связи с особой установкой сознания. Ибо эта последняя необходимо связана с его собственной предметной и опредмечивающей тенденцией. Дистанция между субъектом и объектом, всепронизывающая предметность постигаемого бытия становится возможна лишь в силу того, что субъект, все субъективное и относящееся к субъекту, исключается из области объекта. Такое понимание не умаляет значения биологической обусловленности естественно-научного способа рассмотрения, тем более на ставит его под вопрос. Лишь это особое значение позволяет понять эмпирическое своеобразие господствующего типа механистического взгляда на мир. Как бы там ни было, из сущности предметного способа рассмотрения в любом случае следует, что его последовательное проведение необходимо заканчивается механистическим (не органическим) восприятием мира (над которым господствует только исторически обусловленная особая форма). Итак, мы приходим к выводу: любой механицизм и позитивизм, поскольку он претендует на статус единственного научно обоснованного мировоззрения, основывается на недооценке своей собственной обусловленности и увязке с предметной установкой, которая является лишь одной среди множества возможных установок, т.е. он покоится на неправомерном отождествлении предметного знания с чистым или абсолютным знанием (в той мере, в какой вообще он признает подобное). В той же мере прав и интуитивизм, отказывающийся естественно-научному и естественно-научно ориентированному познанию в праве выдавать себя за единственно возможное познание, и стремится выйти за пределы его обусловленности и относительности. Вопрос состоит только в том, вправе ли интуитивизм также, вслед, например, за Бергсоном, наряду с натуралистическим познанием утверждать наличие другого типа познания, независящего от него и даже ему противопоставленного, покоящегося не на дискурсивном, понятийно-аналитическом

мышлении, но на живой интуиции, непосредственно схватывающей предмет в целом («интеллектуальное созерцание»). Этот положительный тезис интуитивизма необходимо подвергнуть критической проверке, исходя из следующих оснований, заключенных в объективном содержании самой проблемы. 1) Если наряду с привычным научным познанием имеется еще другое, интуитивное, то спрашивается: насколько оправдана претензия этого последнего быть абсолютным познанием? 2) Если интуитивное познание противостоит дискурсивному, понятийному, а дискурсивное (научное) познание в то же время является специфически предметным, то необходимо выяснить: совпадает ли противоположность предметного и не предметного знания с противоположностью интуитивного и понятийного познания, или эти противоположности находятся в каком-то другом более сложном отношении? 3) Действительно ли у претензии естественно-научного (чисто предметного) познания быть научным познанием по преимуществу, отсутствует какое бы то ни было объективное оправдание; сводится ли эта претензия в конечном счете лишь к биологической необходимости, или же предметному познанию подобает некоторое привилегированное положение по сравнению со всеми другими видами знания также и по принципиальным основаниям? Этот вопрос уже потому не бесполезный, что и интуитивистская философия вынуждена делать существенные уступки естественно-научному (понятийному) способу познания и придавать ему также чисто философское (а не просто практически-биологическое) значение. Отвечая на эти вопросы, мы должны еще ближе подойти к понятию чистого знания; они, таким образом, вновь возвращают нас к действительно центральному пункту нашего исследования.

(Добавление: В ходе нашего исследования оказалось, что для структуры знания существенной является не просто установка как таковая, но множество установок и их противоположность друг другу. На чем основано это множество установок и в каких отношениях они находятся между собой — это самостоятельная проблема, анализ которой — дело будущего. Здесь же следует совсем кратко указать на некоторые моменты. Множество и различие установок является фундаментальным фактом, с которым теория познания должна считаться и который связан с конечностью человеческого существа. Установки лежат в основе уже донаучного нерелефликтирующего сознания и уже здесь достигают более или менее выраженной дифференциации, хотя только рефлектирующее сознание делает их ведущей точкой зрения познания, да и вообще духовно-интеллектуальной жизни. И только на этом уровне своей дифференциации и спецификации установки имеют тенденцию к более или менее выраженной исключительности. Например, чисто предметная позитивистская (естественно-научная) установка исключает специфически религиозную, эстетическую, этическую, короче говоря, любую первоначально не предметную установ-

ку. Но и не чисто предметные установки находятся друг с другом в определенном противоречии. Как, например, эстетические и этические. Это обнаруживается также в том, что в жизни духовной культуры то одна, то другая установка играет ведущую роль и тем самым вызывает к жизни течения, которые, как, например, морализм, эстетизм, позитивизм и другие, противостоят друг другу и исключают друг друга. Конечно, это противоречие не между всеми установками одинаково, здесь есть многочисленные градации: так, например, этическая и религиозная установки ближе друг к другу, чем этическая и эстетическая, или этическая и предметно-теоретическая. Но даже те установки, между которыми противоречие выражено острее всего, ни в коем случае не исключают друг друга полностью в естественном нерелефлексивном сознании, здесь между ними возможны отношения наложения. Исключительность установок в этом случае — причем это сущностно необходимый момент — проявляется лишь в том, что одна определенная установка всегда играет господствующую, детерминирующую роль, в то время как другая (или другие) одновременно даны (*mitgegeben*) имплицитно, словно бы на заднем фоне. Это перекрещивание двух или более установок особенно отчетливо проявляется в отношении предметной установки к другим непредметным установкам, давая тем самым повод для разнообразных усложнений в структуре знания. Основание такого особого положения предметной установки заключается, пожалуй, в том, что она является преобладающей, в какой-то мере естественной для познания внешнего мира¹¹ (это последнее, в свою очередь, предоставляет для всех других способов познания необходимые опорные точки и символы), а частично также в том, что предметная установка присуща рефлексирующему сознанию, поэтому любое сознание и каждое знание, имеющее дело с рефлективным моментом или основывающееся на нем, *eo ipso* имплицитно содержит предметную установку или сводится к таковой. Поэтому и анализ конкретных примеров установок сознания в большинстве случаев оказывается в высшей степени сложным и тяжелым. Если речь идет, например, о том, чтобы указать наличное бытие (*Vorhandensein*) специфически непредметного знания, то в большинстве случаев можно сказать лишь то, что, например, определенное религиозное, этическое и т.д. поведение и сознание необходимо укоренено в непредметных моментах знания. Приблизиться к прояснению этих сложных отношений между установками возможно лишь путем анализа отдельных конкретных случаев.

¹¹ Чисто предметная установка является естественной и преобладающей только для европейского, но не для первобытного человека, как это показал Леви-Брюль в своем фундаментальном исследовании о мышлении первобытных народов. В первобытном мышлении чисто предметная установка не играет столь большой и значительной роли.

Кроме предметной установки на особое привилегированное положение среди установок претендует, видимо, также и религиозная. Она же непосредственно направлена на абсолют и поэтому — как следовало бы ожидать — должна обладать значительной универсальностью и масштабностью. Т.е. она должна быть в состоянии включать в себя все другие и подчинять их себе. Но, как показывает опыт, такое имеет место далеко не всегда. Как раз в этом выражается самый тяжелый и глубокий конфликт в духовной жизни человека. Конечно, религиозное бытие и переживание всегда были плодотворной почвой для образов искусства, для метафизических познаний и этических воззрений. В этом отношении религиозная установка является мощным стимулом для творческой силы этической, теоретической и эстетической установки. Об этом свидетельствует духовная история человечества. Но если присмотреться поближе, то это духовное созидание не вытекает, как нам хотелось бы думать, непосредственно из религиозной установки. Она образует исходный пункт, и даже поистине движущую силу этого созидания, но она не является ведущим и формообразующим моментом в собственном смысле. Она действует словно бы с определенного расстояния, уже уступив центральное положение в переживающем и познающем сознании другим тенденциям. Где она, напротив, действительно является господствующей и совершенно непосредственно, вплотную определяет процессы переживания и познания, там она подобна всепоглощающему огню, не терпящему никакой другой установки ни рядом с собой, ни под собой и, видимо, радикально устраняет саму возможность появления любой другой, не укорененной в ней установки. Другими словами, она ведет к *аскезе*, даже в области познания — к *sacrificio del intelletto* (жертве разума). Но эта интеллектуальная аскеза, это самопожертвование разума является позицией, которая несовместима с тенденциями философского познания, т.е. с адекватным универсальным познанием. Является ли эта несовместимость чисто религиозной установки с философским стремлением к познанию просто эмпирической, или здесь заложена глубокая сущностная необходимость, мы не рискуем решить: этот вопрос, пожалуй, еще не созрел для решения. Нет, однако, никакого сомнения в том, что здесь заложена не только значительная психологическая, но и фундаментальная гносеологическая проблема: так как прояснение отношения религиозной установки ко всем остальным и особенно к предметно-научной должно иметь решающее значение именно для возможности действительно метафизического (абсолютного) познания.)

V.

Классическое требование, предъявляемое к любому чистому, т.е. действительно философскому знанию, — это требование абсолютной беспредпосылочности. Это требование является в первую очередь *логи-*

ческим, а не теоретико-познавательным. Оно исходит из того логического воззрения, что любое истинное знание должно быть *обосновано*; т.е. оно должно быть необходимым следствием определенных основоположений или принципов. Все же действительно философская проблема возникает только тогда, когда поставлен вопрос: какова основа этих принципов или основоположений, т.е. на чем основано их притязание на истину. Если избегать *regressus in infinitum*, то последние принципы (т.е. соответствующие им положения дел) либо сами должны быть очевидными, т.е. содержать в себе самих основание притязания на истину, либо отношение обоснования между принципом и принципатом (по терминологии Фихте) должно быть не односторонним, а взаимным. Иначе говоря, очевидность основоположений знания постигается либо благодаря «стигматической», либо благодаря «конспективной» интуиции. Мы не станем здесь решать, какой из этих обоих способов обоснования правомерен, или же они оба позволяют произвести исчерпывающее обоснование знания. Нам необходимо лишь установить, какой смысл следует из этих способов обоснования для требования беспредпосылочности знания. Смысл беспредпосылочности состоит не в том, что нельзя иметь никакого «начала», никакого «последнего» принципа, но лишь в том, что это начало, этот последний принцип сам должен удовлетворять условию достаточного обоснования. Таким образом, знание, чтобы быть чистым абсолютным знанием, должно иметь основание исключительно в самом себе (т.е., конечно, в соответствующем ему положении дел) также и в отношении своих начал и принципов, а не зависеть от других, существенно ему чуждых факторов и условий.

Но спрашивается: достаточно ли этого самообоснования (беспредпосылочности) знания самого по себе, чтобы обеспечить его безусловную чистоту и адекватность? Абсолютное знание должно быть одновременно *универсальным*, всеобъемлющим знанием. Гарантируется ли эта универсальность также и его самообоснованностью? Можно, пожалуй, предположить, что так оно и есть. И все же следует показать, что только всеобъемлющее знание может быть безусловно обосновано в самом себе, что, напротив, любому ограниченному, частичному знанию с необходимостью молчаливо предпосылаются не очевидные и не обоснованные допущения и данные. Одно такое доказательство может быть дано только тогда, когда изначально лежащая в основании чисто логическая постановка вопроса уже оставлена позади и осуществлен переход к строго гносеологическому способу рассмотрения. Ибо логическая универсальность принципа еще не влечет за собой гносеологической (и онтологической) универсальности системы познания, возведенной на его основе; а именно потому, что гносеологическая универсальность принимает во внимание факторы, которые, если рассматривать их с логической точки зрения, с трудом поддаются учету. Это факторы, которые обуславливают и ограничивают знание со сто-

роны субъекта. Ведь сущностная особенность познающего субъекта, поскольку он является конечным существом, заключается в том, что в своем познании он привязан к определенной *точке зрения*; мир он способен рассматривать всегда только с одной «точки зрения», какой бы она ни была по своему характеру. Но любая точка зрения именно в силу своего определенного характера ограничена в своем горизонте (*Gesichtskreis*) и связана с совершенно определенным углом зрения. Она позволяет видеть все то, что попадает в ее поле зрения, лишь в определенной перспективе и необходимо исключает все другие точки зрения с их собственными горизонтами и перспективами. Поэтому точка зрения как таковая с необходимостью лишена универсальности. Это относится не только к зрительному восприятию, на которое прежде всего распространяется этот способ выражения, но также к любому восприятию и представлению. Однако то же самое можно сказать и о любой чисто понятийной концепции или теории, имеющей определенный исходный пункт и способной руководствоваться определенными указаниями. Так *должна* поступать любая концепция, поскольку она является именно этой определенной концепцией, отличной от всех других. Преодолеть свою ограниченность и перспективную односторонность она может только в том случае, если выйдет за пределы своих собственных предпосылок, т.е. откажется от лежащей в ее основе точки зрения и двинется навстречу другой, дополняющей ее. Но этот переход повлечет за собой и уже приближение к высшей, всеобъемлющей точке зрения. Конечно, чисто логически любая точка зрения может быть изложена с помощью комплекса внутренне взаимосвязанных предпосылок и основоположений. Но только гносеологическая формулировка является в данном случае первоначальной, первичной, логическая же — вторичной, производной. Ибо речь здесь идет не о внутренней структуре знания, а о его отношении к предмету (об адекватности знания). Однако «точка зрения» является специфически гносеологическим, а не логическим понятием, функция которого состоит в том, чтобы определять зависимость знания как от предмета, так и от субъекта. От предмета — поскольку любой его «аспект» (в той мере, в какой он вообще обладает познавательной ценностью) основан в самом предмете и представляет сам предмет, пусть даже перспективно и неполно. От субъекта — поскольку аспект предмета никогда не воспроизводится чисто и совершенно, но всегда только в перспективном оттенке (*Abschattung*), всегда только в определенных сегментах, обусловленных точкой зрения субъекта. Таким образом, именно точка зрения является тем гносеологическим моментом, который определяет логические предпосылки концепции или теории, а не наоборот¹².

¹² Так, например, «психологизм» в теории познания или «натурализм» в этике является, прежде всего, *точкой зрения*, которая может быть представлена и в определенных логически сформулированных предпосылках или тезисах.

В гносеологическом отношении, следовательно, чистое адекватное знание характеризуется не только своей беспредпосылочностью, но и, в первую очередь, *свободой от точки зрения*. Причем свободой не в отрицательном смысле, а в положительном: оно должно преодолеть узость и односторонность любой отдельной точки зрения, не отказываясь при этом от того положительного, что она содержит. Или же, если непосредственное объединение различных концептуальных аспектов невозможно, оно, по меньшей мере, должно произвести необходимую корректировку перспективного искажения и ограниченности каждой из точек зрения.

Но можем ли мы теперь остановиться на этом определении чистого знания? Гарантирует ли свобода от точки зрения адекватность этого знания? Этот вопрос правомерен, если учесть, что понятие точки зрения не является однозначным. В привычном смысле это понятие подразумевает свободно избранную научную или философскую позицию, которую исследователь или мыслитель, ее представляющий, более или менее ясно осознает и относительно которой он также в состоянии дать себе отчет. В этом смысле точка зрения относится, таким образом, к домену теоретического сознания и поэтому не содержит ничего абсолютно принудительного для этого сознания¹³. Поэтому вместе с пониманием перспективизма (*Standpunktliche*) точки зрения всегда присутствует и возможность преодоления ее ограниченности, а также перехода к другой точке зрения. С этой стороны, по-видимому, адекватному познанию не угрожает никакой принципиальной опасности. Но совершенно иначе дела обстоят там, где речь идет не о специфически научной или философской точке зрения, а о точках зрения, которые принадлежат донаучному сознанию: они не полагаются и не создаются этим сознанием, но вложены в него в качестве определяющей тенденции, а потому досознательны. Таким образом, это такие точки зрения, которые обусловлены способами отношения субъекта к окружающему миру, данные непосредственно вместе с ними. Короче говоря, эти точки зрения укоренены в том, что мы ранее обозначили как реальные «позиции», или «установки» субъекта. Поэтому они никогда не ориентированы чисто теоретически или чисто познавательно, но детерминированы и ведомы влечениями, инстинктами, тенденциями воли или интересами (схватыванием ценностей). Именно поэтому они определяют нетеоретически (волюнтаристски, эмоционально), даже если они и представляют собой познающее схватывание. Не точка зрения, таким образом, определяет в конечном счете зависимость знания от субъекта, но лежащая в ее основе позиция или установка. В любом случае именно самые все-

¹³ Это отчетливо обнаруживается в современной физике, которая осознает односторонний, зависимый от точки зрения характер своих теорий и поэтому не признает за ними никакого онтологического значения.

объемлющие и фундаментальные точки зрения, которые не служат просто техническим, методическим целям самого знания, восходят к такого рода установкам и только из них черпают свое онтическое оправдание. Эта зависимость теоретической точки зрения от реальной установки вновь показывает, как гносеологические проблемы на своих границах необходимо переходят в онтологические проблемы, будучи фундированы этими последними. В то же время и в онтологическом отношении понятно, почему реальная обусловленность знания происходит не от предмета, а от субъекта. Реально знание не находится ни в какой связи с предметом (поэтому в отношении бытия оно является небытием), но в связи с субъектом, поскольку оно является особым состоянием сознания, его достоянием, которое участвует в конституировании конкретного сознания в качестве живого целого. Таким образом, мы видим: если необходимо указать последние решающие моменты, которые ограничивают и перспективно деформируют знание со стороны субъекта, то, в первую очередь, следует обратить внимание на реальные установки, которые детерминируют эти моменты. Чистое адекватное знание должно быть беспредпосылочным; это возможно, если оно свободно от точки зрения; но совершенно свободным от точки зрения оно может быть только тогда, когда оно не обусловлено никакой реальной установкой. Отсюда нельзя, конечно, прийти к выводу, что задача философии заключается в отыскании знания, которое по своему составу в целом не обусловлено установкой. Подобное знание для конечного существа, каковым является человек, лежит за гранью его реальной возможности. Мы уже видели выше: любое непредметное или не чисто предметное знание (этическое, религиозное и т.д.) опосредованно соответствующей установкой, возможно только на ее основе. То же самое относится и к чисто предметному знанию, даже если установка имеет здесь специфически отрицательный характер. К тому же не следует забывать и о том, что установка в процессе познания играет не только отрицательную, но и положительную роль. Она не только ограничивает поле зрения субъекта, не только делает его слепым по отношению к определенным феноменам, но и открывает ему, с другой стороны, взгляд на определенные предметные области, делает его, таким образом, восприимчивым к определенным познаниям. Поэтому для философии — постольку, поскольку она является человеческим познанием, — важно вникнуть в обусловленность и односторонность каждой особой установки познающего сознания и тем самым получить возможность преодолеть свою ограниченность; определить специфическую познавательную ценность различных установок и их взаимные, добываясь если и опосредованного и никогда полностью не реализуемого, но все же принципиально чистого и универсального познания.

Но не означает ли это возвращение к критическому, почти скептически настроенному воззрению, которое сводится только к тому, что

чистое адекватное знание никогда не достижимо, никогда не реализуемо и в лучшем случае обладает значением «регулятивной идеи», бесконечно удаленного идеала, к которому эмпирическое знание стремится, не имея возможности постигнуть его в ощутимом образе? Кажется, что возможность чистого знания в смысле абсолютного метафизического познания все более превращается в иллюзию. Тем не менее было бы поспешным из результатов нашего исследования делать выводы о неизбежности подобной критико-скептической разочарованности. Даже если допустить, что истолкование чистого абсолютного знания в смысле кантовской «идеи» является правильным (а это еще следовало бы доказать), необходимо, прежде всего, внести ясность относительно того, чем могла бы быть такая идея, *отвлекаясь* от того смысла, который вкладывает в нее критический идеализм. Поскольку Кант считал предметность и истинность познания основанной в субъекте, а не в адекватности предмету, который существует сам по себе, он мог признавать идею только как идею разума, возникающую в сознании познающего субъекта. Однако даже внутри самой этой идеалистической системы познания идее можно придать не просто методическое, регулятивное, но и конститутивное значение. Ведь для знания как целого она является столь же определяющей, как и категориальное единство — для отдельного акта познания. Если Кант, несмотря на это, признает идею лишь в качестве регулятивной, то это преимущественно потому, что его понятие знания сформулировано сущностно эмпирически и ориентировано на отдельные науки. Познание для него является, прежде всего, познанием единичного, познанием конечного предмета, а целое состоит только из совокупности единичного или частного познания.

Поэтому идея как целое, как тотальность является всегда только границей, последним, но именно поэтому оно никогда не является первым. Если же исходить не из эмпирического познания частного, а из сущности познания, то последнее, заключительное в нем, т.е. целое, должно быть одновременно также и первым, определяющим. Любое познание единичного возможно как познание только тогда, когда оно является частью целого, его превосходящего и его обуславливающего, когда это целое дано вместе с ним, по меньшей мере, в качестве необходимого фона, из которого это познание вытекает. В этом состоит одно из сущностных прозрений послекантовской спекулятивной философии, которое позволило ей принципиально преодолеть сциентистско-эмпирическую односторонность кантовского критицизма. Но это означает только одно: чистое, абсолютное знание ни в коем случае не является лишь регулятивным принципом и отрицательным граничным понятием, но ему присуще и чрезвычайно положительное, конститутивное значение. Правда, это абсолютное знание, свободное от всякой установки, не существует в реальности *наряду* с другими способами знания, обусловленными установкой.

В такой форме оно недоступно человеку. Оно может основываться лишь на формах знания, обусловленных установкой, оно опосредовано ими и благодаря им получает форму выражения.

В этих доводах содержится уже и ответ на ранее поставленные вопросы о значении интуитивного знания. Претензия интуитивного знания быть *единственным* чистым адекватным знанием является оправданной настолько же, насколько оправдана подобная претензия предметного научного познания, как бы при этом ни истолковывалось понятие интуиции. Если интуиция означает только *непосредственное* знание, то непосредственность ни в коем случае не является достаточным критерием адекватности и чистоты. И предметное, и непредметное знание может быть непосредственным (например, простое восприятие, непосредственное сознание ценности), и все же и то, и другое обусловлено установкой и не является, таким образом, ни универсальным, ни адекватным. Если же сущностным признаком интуиции считается не просто ее непосредственность, но и ее *созерцательный характер*, то она полностью оказывается в сфере предметного знания, будучи, таким образом, необходимо обусловлена предметной установкой. Этот предметный момент является господствующим в том понимании интуиции, которое предлагает Гуссерль и также Лосский. Противоположность непосредственно-интуитивного и понятийно-опосредованного (дискурсивного) знания полностью принадлежит сфере предметного знания и ничего общего не имеет с противоположностью предметного и непредметного знания. Поинному образовано понятие интуиции у Бергсона: он защищает, преимущественно, непредметное или, по меньшей мере, не предметно фундированное знание. Неправомерность подобного понятия интуиции заключается, как мы считаем, в непосредственном отождествлении непредметного знания-переживания (Erlebniswissen) с абсолютным знанием.

VI.

Возвратимся же теперь к основному вопросу нашего исследования о возможности абсолютного адекватного знания. Если все человеческое знание как знание конечного существа, постоянно находящегося в реальной связи со своим окружающим миром, обусловлено установкой, то абсолютное знание, как мы сказали, может реализоваться только на основе и посредством способов знания, обусловленных установкой. Вопрос о возможности чистого абсолютного знания, тем самым, сводится к следующему: возможно ли в знании, обусловленном установкой, указать моменты, которые отсылают за пределы всегда наличествующей установки, а потому и независимы от нее. Выявление такого рода моментов, как мы считаем, действительно требуется при анализе предметного познания. Сущность лю-

бого знания предполагает, что оно является не просто знанием этого определенного предмета (бытия), но всегда одновременно есть и означает нечто большее, чем такое знание. Ибо даже этим определенным знанием оно может быть только постольку, поскольку оно — по меньшей мере, согласно своей внутренней потенции — есть нечто большее, чем это знание. Причем это момент выхода-за-пределы-самого-себя, присущий знанию, распространяется не только в одном направлении и измерении. Он проявляется не только в том, что знание, поскольку оно знает свой предмет в качестве именно таким вот образом определенного, отделяет его от других предметов, данных в других актах знания (возможных или действительных), тем самым потенциально заключая в себе эти акты знания (в частности, их предполагает, к ним отсылает). Внутреннее развертывание каждого простого знания «о» чем-то осуществляется, скорее, в различных направлениях и, таким образом, позволяет его поначалу одномерной структуре стать многомерным образованием. Так, уже в процессе постижения отдельной конкретной вещи заключена возможность (и одновременно необходимость) постижения соответствующего вида или рода вещи. Именно на эту возможность, имманентную знанию, опирается гуссерлевская «идеация», отправной точкой которой является единичность, взятая в качестве примера. Процесс постижения определенности предмета, т.е. его отличности от других конкретных предметов, внутренне взаимосвязан с процессом постижения типа, рода. Но из этого аналогичным образом проистекает возможность познания других родов, типов и т.д., короче говоря, переход от конкретного познания единичного к познанию всеобщего.

Но этим дело не ограничивается. Каждое знание является так-то и так-то определенным, поскольку оно одновременно является (по меньшей мере в потенции) *рефлексивным*, т.е. не только знанием предмета, но и знанием себя самого. Это необходимо уже потому, что любое знание есть знание некоторого Я, каждому содержанию знания соответствует акт знания, но тем самым имплицитно придана и корреляция знания и предмета, знания и знающего субъекта, субъекта и объекта. Таким образом, сущностное своеобразие любого знания состоит в следующем: в процессе имманентного развития, т.е. через раскрытие заложенной в нем потенции, знание может осуществлять переход от одной очерченной для него сферы бытия к любой другой: от внешнего мира к миру внутреннему, от психической сферы к логической и т.д. Конечно, для любого эмпирического знания, поскольку оно обусловлено установкой, навсегда закрыты те сферы бытия, которые не соответствуют присущей ему установке. Лишь рефлексивность знания позволяет ему осознать собственные условия и основания. Таким образом, в ходе имманентного развития оно постигает обуславливающие его предпосылки, точки зрения и установки. Да-

же если тем самым и не исчерпывается тотальность его условий, это принципиально ничего не меняет в существе дела: рефлексивность, присущая знанию, позволяет постичь не только точки зрения и установки, но и любые другие условия знания¹⁴.

Таким образом, необходимо признать: внутреннее развитие знания не признает никаких других границ, кроме тех которые ему устанавливает предмет, бытие в своей тотальности. Причем возможность этого неограниченного развития является не просто эмпирической, а *сущностно необходимой*. Знание должно раскрываться во всех возможных направлениях и измерениях, поскольку оно стремится быть поистине адекватным и чистым, т.е. абсолютным, универсальным знанием.

Конечно, это внутреннее развитие знания имеет свой своеобразный характер: оно всегда есть момент *выхода-за-пределы-самого-себя*, присущий знанию, *преодоление собственной ограниченности и односторонности*; и, следовательно, *отрицание-себя-самого*, снятие-себя-самого в гегелевском смысле. Прогресс знания всегда основывается, прежде всего, на *отрицании*, реализация высших ступеней знания требует опосредования отрицанием. Конечно, расширенное и углубленное, поднятое в другое измерение знание первоначально является чем-то отрицательным, оно подобно пустому, содержательно не наполненному знанию «о» каком-то другом бытии, отличном от уже постигнутого. Зачастую оно не выходит за пределы этой отрицательной пустой формы или даже полностью сводится к знанию о простой *возможности* другого бытия, лежащего за пределами уже известного, — как это имеет место, когда мы говорим о еще неизвестных условиях и предпосылках знания, существование которых является только возможным, гипотетическим. Но всегда это отрицательное пустое знание отсылает к положительно наполненному (erfülltes) знанию, а именно к знанию, которое имеет в высшей степени положительный характер, означает более высокую степень наличного, актуализацию определенных потенциалов, таящихся в нем. Именно в этом выражается «*власть*» отрицания, о которой говорит Гегель; и знание является собственной вотчиной этой власти, областью, в которой полностью проявляется ее конститутивное значение. О творческой роли отрицания свидетельствует научное образование понятий во всех тех пограничных случаях, где речь идет о решении предельных, самых главных фундаментальных проблем; об этом, кроме того, свидетельствует само *проблемное сознание*, то своеобразное «знание о незнании», которое движет любой прогресс познания; наконец, об этом говорит и теологическая спекуляция, которая, достигая своей вершины, всегда переходит в «негативную» теологию.

¹⁴ Это, разумеется, не означает, что всегда существует *эмпирическая* возможность такого постижения.

С тех пор как в последнее время возрос интерес к великим спекулятивным системам немецкого идеализма, вновь нашедших понимание, философское мышление опять обратило внимание на проблему отрицания. Но нам все же кажется, что сущностное своеобразие знания, внутренне сопряженное с отрицанием, еще не постигнуто и не оценено по достоинству во всем своем фундаментальном значении.

VII.

Знание не является лишь знанием отличного от него бытия, но также и знанием себя самого; оно «обладает» («hat») другим и самим собой. В этом заключено чудо его *рефлексивности*. Оно обладает самим собой, поскольку оно сущностно необходимо возвращает от предмета к себе самому (простая рефлексия). Благодаря *обладанию-самим-собой*, т.е. благодаря сознанию этого обладания, оно уже не является только обладанием сознания (Bewußt-haben) чего-то, но становится сознанием обладания-«что» (Bewusstsein des «Was»-haben) (рефлексией предметного содержания знания); дальнейшая рефлексия ведет от сознания обладания-«что» к сознанию возможности-обладания-иным (Andershabenkönnens), затем к сознанию обладания-«как» («Wie»-habens), сознанию способа обладания (рефлексия высшего порядка, которая возвращает к субъективным условиям знания). Эта рефлексивность, которая, таким образом, движется в двойном полярном направлении (на предмет и на акт знания), и придает знанию способность принципиально преодолевать все границы субъективности и эмпирии, добываясь тем самым адекватности и чистоты, пусть даже в опосредованной форме. То, что называется *бесконечностью* знания, получает в этом свое точное выражение. Речь идет не о бесконечности в смысле простого бесконечного прогресса в освоении нового предметного содержания. Это в гегелевском смысле «дурная» бесконечность является производной от истинной бесконечности или «полноты», которая и в бесконечном прогрессе пребывает в самой себе, не выпадает из себя, но всегда к себе самой возвращает, рефлексивирует саму себя и тем самым постоянно себя расширяет и углубляет. Именно в этом состоит великая и непреходящая заслуга спекулятивного идеализма послекантовского периода: основу бесконечности и абсолютности знания необходимо познать в моменте рефлексивности. Очарование пафоса этой философии, мощнейшее влияние, которое она оказала на широкие области духовной жизни своего времени, происходит в особенности оттого, что здесь, в действительности, непосредственно постигается абсолютное и божественное. Правда, романтический идеализм не избежал опасности непосредственно онтологического истолкования приобретенного гносеологического понимания, приписав полученное определение знания самому абсолютному бытию. Даже если бесконечность знания может быть в конечном ито-

ге фундирована в бесконечности бытия, то здесь — как в других отношениях — все же нет полного тождества между знанием и бытием. Ее в принципе не может быть потому, что знание, о котором идет речь, является знанием конечного существа. Но именно для этого знания, связанного с конечным субъектом, характерной является конститутивная роль отрицания. Отрицание есть первичное; оно полагает начало истинно позитивному (универсальному, неограниченному) знанию. Но при этом очередная достигнутая позитивная ступень знания никогда не остается последней; отрицательная пустая форма всегда превышает все положительное, причем не только в специфически предметных направлениях, но вообще во всех возможных — в силу присущей знанию рефлексивности. Собственная власть знания манифестируется не только в том, что оно направлено на трансцендентное ему бытие само по себе, но и в том, что оно одновременно обладает способностью трансцендировать самого себя, самого себя отрицать, не аннулируя, однако, тем самым себя самое, не переставая быть тем, чем оно есть. Поэтому такие понятия, как непознаваемое, немислимое, неосознанное и т. п. являются вполне возможными и осмысленными понятиями, даже если точная фиксация их смысла всякий раз требует специального феноменологического исследования. И именно по этой причине ложен также главный тезис идеализма — знание (сознание) не может [выйти] из себя самого и поэтому любое высказывание о бытии самом по себе, независимом от сознания, всегда является всего-навсего высказыванием о мыслимом, подразумеваемом, осознанном. Дело в том, что знание представляется здесь по аналогии с бытием, всегда способно пребывать только в себе самом. Но именно это в-себе-самом-заключенное-бытие и не-способное-из-себя-выступить и не присуще знанию, которое по своей сущности имеет принципиально преодолимый характер.

И с этим непосредственно связана еще одна особенность знания: его *свобода и суверенитет по отношению к любой закономерности* (если, конечно, не считать сущностной его закономерностью этот постоянный выход-за-пределы-самого-себя и снятие-самого-себя)¹⁵. Это, конечно, не означает, что в знании вообще не обнаруживается никакой закономерности; это означает только то, что знанию *как таковому* не присуще никакой *собственной закономерности*. Любая закономерность, которая в нем выявляется, является либо закономерностью, возникающей из осознаваемого бытия, либо закономерностью, обусловленной установкой субъекта и определяющей его ограниченность и перспективную односторонность (деформацию). Но по отношению к этой закономерности субординация знания является всегда лишь от-

¹⁵ Но и она присуща знанию лишь постольку, поскольку оно связано с конечным субъектом, т.е. поскольку чистое знание может строиться лишь на основе знания, обусловленного установкой.

носительной, обусловленной. Для него всегда остается открытой возможность превзойти эту закономерность, произвести ее отрицание, пусть даже и гипотетически. Возвышенное положение знания по отношению к любой определенной закономерности яснее всего выражается именно в том, что отрицательная пустая форма знания способна превышать и опережать каждую его положительно наполненную ступень.

Можно, конечно, указать на *логическую* закономерность: не она ли господствует над знанием как таковым и определяет его? Но если поточней приглядеться к тому, на чем покоится правомочие фундаментальных логических законов и на что, в конце концов, распространяется их значение, то мы увидим: 1) что логические законы фундированы в определенных онтологических законах и благодаря им получают свою «очевидность» и 2) что они непосредственно относятся лишь к сфере предметного и опредмеченного знания, а не к знанию как таковому, поскольку оно не связано ни с какой установкой¹⁶. Поэтому и знание в своей философской чистоте и универсальности способно отрицать логические законы, пусть даже и чисто гипотетические (ср. также с гегелевским отрицанием закона противоречия!).

Поэтому неточно, по меньшей мере, двусмысленно говорить о принципах или законах познания, не уточняя, какой смысл вкладывается в эту закономерность: идет ли речь о закономерности, которая обуславливает адекватность знания в отношении бытия и онтически фундирована в предмете (такова, например, по большей части логическая закономерность), или же говорится о закономерности знания, обусловленной конечностью субъекта и его установок, которая конституирует перспективную односторонность знания и деформирует его (отсюда отчасти происходит так называемая методологическая закономерность познания). Если не принимать во внимание этого объективного различия, то легко прийти к таким искаженным постановкам проблемы, как, например, противопоставление принципов познания и принципов бытия и вопрос об их согласовании. Ибо первоначально здесь нет никакого отношения противоположности, но лишь отношение односторонней зависимости, так как законы познания фундированы в законах бытия. Поэтому противопоставление двух этих закономерностей может выступить, в лучшем случае, лишь в качестве предварительной формулировки проблемы, которая совершенно не касается действительного положения дел и которая — при более глубоком проникновении в действительное положение дел — необходимо должна быть заменена формулировкой двух названных выше проблем. Конечно, между ними обоими существует внутренняя объективная взаимосвязь, так что в конечном сче-

¹⁶ Ниже мы еще будем говорить о логической сфере как особом регионе, имеющем собственную закономерность.

те они могут быть объединены в одном всеобъемлющем вопросе: какие изменения претерпевают принципы бытия, когда они становятся принципами познания, т.е. когда они должны приспособливаться к сущностной ограниченности конечного познающего субъекта, обусловленного определенной установкой? Только в этом направлении кажется нам возможным принципиальное решение основной проблемы теории познания: «в каком отношении друг к другу находятся познание и бытие?»

Нашу концепцию изложенного здесь положения дел можно сформулировать и следующим образом: традиционная постановка проблемы теории познания исходит из *дуализма* и *противоположности* принципов бытия и познания, ставя вопрос о возможности их единства (их совпадения). Это связано с тем, что противоположность объекта и субъекта является для нее изначальной и основополагающей, т.е. потому что она считает предметное познание абсолютным. Но этот исходный пункт, как мы пытались показать, ни в коем случае не является абсолютным, но является относительным, обусловленным предметной установкой, которая для чистого знания как такового совсем не является существенной. Если оно, напротив, выводится из сущности познания как адекватного представления бытия, то первым является не дуализм принципов бытия и познания, а их единство; в таком случае принципы знания в силу его адекватности должны быть такими же, как и принципы бытия. И основной вопрос теории познания должен теперь звучать так: *в чем, несмотря на первоначальное единство этих принципов, состоит их действительное различие и на чем оно основано?*

Эта концепция проблемы познания находится в непосредственной объективной связи с тем тезисом, который мы развили ранее: знание по своей сущности не знает никаких границ. Выражаясь иначе: что нет ничего *принципиально* (не путать с эмпирическим!) непознаваемого, непостижимого. Могло бы показаться, что этот тезис является теоретической абстракцией, лишенной всякого реального значения. Он мог бы быть значимым для гипотетического божественного познания (для *intellectus infinitus*), но не для действительного человеческого познания, которое, разумеется, всегда конечно и ограничено. Но такое чисто формальное восприятие нашего тезиса извращало бы его истинное объективное содержание и не соответствовало бы феноменологическим данным. Принципиальная неограниченность познания проявляется уже в том, что оно всегда способно видеть свою эмпирическую ограниченность и неполноценность и всегда с необходимостью усматривать нечто большее в ходе своего внутреннего развития. Его собственная структура может быть понята лишь из неограниченности познания, и прежде всего — сущностная необходимость его внутреннего развития, та позитивная роль, которую в этом процессе играет отрицание, а также связанная с этим способность по-

знания видеть нечто за пределами самого себя и самое себя трансцендировать. Поэтому и традиционный вопрос должен быть поставлен совсем наоборот: спрашивать следует не о том, как конечное и ограниченное человеческое познание в состоянии постичь бесконечное и в состоянии ли оно вообще его постичь. Вопрос заключается в том, как сущностно бесконечное познание приходит к таким ограничениям, которые обнаруживаются в ходе познания конечного существа. Такой постановке вопроса, в любом случае, принадлежит объективный приоритет. На доказательство этого был нацелен весь предыдущий анализ, но и для дальнейшего хода нашего исследования данная точка зрения должна быть определяющей.

IX.

Существенное препятствие для реализации чистого адекватного знания, как мы видели, заключено в том, что все эмпирическое знание обусловлено определенными установками, т.е. обусловлено реальным поведением субъекта по отношению к своему окружающему миру, своим участием в нем. Именно в этом поведении, участии, действии заявляет он о себе как о конечном существе, растворяющемся в этом своем конечном бытии и переживании. Поэтому-то его познание и ограничено сферой конечного и обусловленного точкой зрения, т.е., в конце концов, лишь тем, что входит в круг его реального поведения, действия, переживания. Таким образом, реализация чистого адекватного знания требует, в первую очередь, чтобы познающий субъект покинул сферу своего индивидуального конечного бытия, расстался бы с ним и тем самым получил свободу и неограниченность чистого теоретического взгляда; она требует, таким образом, *устранения любого реального участия субъекта в бытии.*

Какая же из установок сознания, доступных конечному субъекту, наилучшим образом может отвечать этому условию адекватного знания и более всего способно выполнить его? Очевидно, чисто *предметная установка*; ведь именно она устанавливает отношение дистанции между субъектом и объектом, она исключает реального субъекта из объектного мира или рассматривает его, поскольку он вообще попадает в ее поле зрения, просто в качестве одного из многочисленных «предметов», из которых составлен чуждый субъекту мир вещей и явлений. Конечно, приобретенное благодаря подобной установке знание содержательно совершенно не адекватно бытию мира в его тотальности. Но формально оно отвечает требованию «теоретического» отношения, т.е. такого отношения к подразумеваемому объектному миру, которое свободно от всякого реального бытия. С какой бы установкой ни было связано знание, если оно ориентировано на идеал чистоты и адекватности, то в случае конечного существа оно будет *предметным знанием* — другой возможности просто не суще-

ствует. Лишь предметная установка обеспечивает знанию полную самостоятельность относительно бытия и позволяет развиваться в автономный регион, который служит не каким-то конечным реальным целям, но является самоцелью и обладает собственной ценностью¹⁷. Однако простой предметной установки, присутствующей, например, в восприятии, для реализации этой цели еще недостаточно. Знание само должно рассматриваться предметно, т.е. оно должно стать объектом *предметной интенции*. Лишь тогда знание приходит к самому себе и приобретает в-себе-и-для-себя-бытие. Рассмотренная со стороны познающего субъекта, предметная рефлексия по поводу знания имеет для актуализации его самостоятельности и чистоты значение еще и в другом отношении. Только предметная рефлексия превращает знание из простой «данности» или из «кредита» («Haben») в *осознанное достояние* (*Besitz*) субъекта, которым он распоряжается действительно суверенно. И именно поэтому он признает собственную ценность такого достояния, стремясь сохранить и преумножить его.

Тем самым знание, прежде всего, приобретает выдающуюся *практическую ценность*. Лишь как осознанное достояние субъекта (т.е. как постигаемое в предметной рефлексии) знание становится практической наукой, техническим средством *κατ' ἐξουχίην*, которым человек в борьбе за существование и, особенно, в целях подчинения природных сил может пользоваться по своему усмотрению. Но это практическое значение всегда есть уже следствие внутреннего развития знания. И это развитие может достичь энтелехиального завершения только в том случае, если знание стало достоянием субъекта. Лишь когда субъект посредством предметной рефлексии овладевает знанием, он способен также и к методической работе по его наращиванию, он может защитить его от внешних, сущностно чуждых ему влияний (таковы практические интересы, односторонность и деформации, обусловленные точкой зрения и установкой), а также усиливать и углублять его чистоту и адекватность. На этой новой ступени своего развития знание не может более пребывать в состоянии простой *«интуиции»* или простого «постижения» («Einsicht»), которое полностью растворено в созерцаемом бытии и лишь потому имеет некий вид и форму, что воплощает предмет, усваивает себе присущую ему форму. Если знание действительно должно быть достоянием субъекта, то оно не может оставаться, так сказать, погруженным в постигаемое бытие, растворяться в нем. Оно должно быть освобождено от этого бытия, а это возможно только в том случае, если оно само становится субъективным, т.е. отчеканивается в форму, делающую его достоянием субъекта и, поистине, поглощаемой сознанием. Этот важный шаг

¹⁷ Чем никоим образом не исключается для автономного знания возможности реализации определенных духовных, онтических целей, которые не заключены в нем самом.

в развитии знания позволяет сделать *логическая* форма. Из этой своеобразной роли, которую она играет, вытекает ее двойкий смысл — она обладает одновременно и *субъективным*, и *объективным* характером. С одной стороны, она призвана обеспечивать и фиксировать материально адекватное бытию состояние знания; поскольку же придание формы материи знания не может быть насильем над предметом, но должно строиться, исходя из его собственной структуры, как структуры бытия вообще. Так как при этом здесь речь идет о придании формы любому предметному познанию¹⁸, то логическая форма (и категории, в которых она раскрывается) не нуждается в том, чтобы соответствовать специфической структуре отдельного предмета, но требует соответствия только структуре предмета вообще. С другой стороны, это та логическая форма, которая позволяет субъекту присвоить знание в качестве его собственного достояния, поэтому она должна соответствовать конечной ограниченной сущности субъекта (таково «методическое значение» логической формы). Что это означает и как через эту ее двойную функцию определяется многообразие логических форм и категорий, — особая проблема, в которую мы здесь не можем углубляться¹⁹.

Придание логической формы непосредственно связано с другим существенным шагом в ходе опредмечивания знания — таково придание знанию *языковой формы*. Эта форма присоединяется к логически оформленному познанию не в качестве только внешнего и эмпирически-случайного одеяния и символизации, но в качестве внутреннего необходимого результата, в качестве естественного завершения всего этого процесса оформления и опредмечивания. Подчеркивая и удерживая объективное различие между логической и языковой формой, нельзя, однако, упускать из виду их органическую взаимосвязь, ведь даже в их различии обнаруживается их внутренняя взаимопринадлежность. Фундаментальные проблемы формальной логики неизбежно отражаются и в области философии языка и теории языковых форм. Не акт говорения производит на свет и создает фундамент для предметного мышления и процесса познания, как это трактуется номинализмом, но язык является естественным выражением предметного мышления и познания. Сказанное, опять же, не следу-

¹⁸ К пояснению нашей терминологии: различие между знанием и познанием состоит для нас не в том, что познание означает постижение бытия, а знание — обладание этим постигнутым бытием. Познание для нас всегда «предметно», таково, по меньшей мере, логически оформленное знание. Познание, следовательно, есть определенный вид знания. Для обозначения знания вообще можно колебаться в выборе между выражениями «знание» и «сознание». Мы предпочли выражение «знание», поскольку выражение «сознание» слишком многозначно и легко может быть истолковано в чисто субъективном смысле (знание как содержание сознания).

¹⁹ Лишь в этом объективном контексте нам представляется возможным объяснить, почему суждение является основной логической формой предметного познания.

ет понимать в том смысле, что мышление становится предметным лишь потому, что оно связывается со словами и словесными структурами, «ассоциируется» с ними. Мышление и познание, напротив, материализуется и символизируется в языке постольку и потому, что оно является предметным. Таким образом, язык и языковая форма как манифестация и выражение предметного мышления и познания внутренне связаны с предметной установкой сознания и также существенно определяются ей в своем общем развитии.

Несомненно, зависимость, существующая между предметным мышлением и познанием, с одной стороны, и языковым сознанием — с другой, ни в коем случае не является односторонней. Вырастая из предметного сознания, языковая форма также воздействует на развитие предметного мышления. Понятию, материализованному в слове, неизбежно присуща тенденция затвердевать в слове-понятии, т.е. принимать образ вещного бытия. *Опредмечивание принимает форму овеществления.* В этом заключена мифообразующая власть слова. Здесь берет свое первоначало опасная для философского мышления тенденция к *гипостазированию понятия.* Язык, первоначально бывший точкой опоры для свободного развертывания мышления, превращается теперь в сковывающие узы. При этом речь идет не о внешнем влиянии языка на мышление и познание, а о неизбежном следствии предметной установки. Именно в этом заключена серьезная внутренняя трудность, с которой постоянно борется человеческое познание.

Х.

Но вернемся к нашему основному вопросу: какие следствия для знания, нацеленного на чистоту и адекватность, проистекают из этого необходимого опредмечивания? В своем опредмеченном виде, как мы увидели, оно не является имманентным бытию, оно ему, скорее, противостоит в качестве самостоятельного. При этом оно отделяется не только от бытия объекта, на который оно направлено, но также и от бытия субъекта, от того переживания, в которое оно первоначально было погружено в качестве имманентной составной части. Таким образом, оно образует особую феноменальную сферу, своеобразное автономное бытие, которое в противоположность бытию объекта и субъекта является «идеальным» бытием и которое входит в гносеологическую корреляцию между субъектом и объектом в качестве *среднего*, в качестве особого *промежуточного региона*. В этот регион входит не только знание, оформленное логически и при помощи языка и, следовательно, в понятиях, суждениях и взаимосвязях суждений. Своеобразное преддверие этого региона образует также знание, имеющее ясно выраженный образный, сообразный представлению характер; все то знание, которое как образ, как представление отличает-

ся от бытия, им изображаемого или представляемого. И здесь также уже налицо опредмечивание и обретение самостоятельности по отношению к реальному бытию. Этот своеобразный феномен — образование автономной сферы знания — является, как мы полагаем, стержнем проблемы познания в целом. От его правильного объяснения существенным образом зависит решение основных гносеологических вопросов. Опредмечивание знания одновременно означает и *обытийствование* (*Verseinlichung*). Таким, с одной стороны, чтобы обеспечить чистоту и самостоятельность знания необходимо опредмечивание, которое, с другой стороны, в форме обытийствования санкционирует сущностную неадекватность всего реально-эмпирического знания. Приведенное выше определение адекватного знания как не-бытия обнаруживает здесь свое принципиальное значение. Ибо знание должно представлять или давать предмет адекватно, таким, каков он есть. Означает ли это, что оно должно быть тождественным бытию самому по себе данного предмета? Ни в коем случае. Но, с другой стороны, оно должно *быть* именно представляемым знанием предметом, т.е. не отличаться от него по своему бытию. Поскольку оно таково, то оно может представлять предмет только в форме присущего ему (знанию) бытия, иначе говоря, в форме того, что отлично от самого предмета. Но тем самым оно теряет возможность представить его адекватно, поскольку, представляя его в своей собственной форме как нечто отличное от самого предмета, оно превращает его в нечто отличное от предмета в его собственном бытии самом по себе.

Как ни парадоксально это может вначале звучать, но точное вхождение в смысл знания не допускает никакого иного его толкования. Что означает, например, с гносеологической точки зрения образное представление, которое мы имеем о вещи? Является ли оно знанием этой вещи? Нет, так как оно дает нам не предмет, как он есть, но лишь *репрезентирует* его в нашем сознании. Мы, ведь, отличаем это представление от самого предмета как нечто иное. Как отличное от предмета представление может только репрезентировать, но не быть адекватным знанием. Как представление оно воспроизводит предмет лишь частично — в известном перспективном оттенке и искажении. Растворись наше знание в представлении, мы не смогли бы ничего знать о неадекватности представления относительно предмета. Таким образом, знание о предмете не растворяется в представлении, но представление как репрезентант предмета, т.е. предмета в его представленном бытии, является лишь субъективным опорным моментом собственно знания, опредмеченным аспектом предмета как он есть сам по себе. Аналогичным образом то же можно отнести к понятию, к суждению, вообще к любому знанию, постигнутому и потому обытийствованному в предметной рефлексии. Понятие также есть нечто отличное от Что (сущности) предмета, оно лишь представляет его в сознании, но в качестве понятия (которое в дефиниции эксплициру-

ется через перечисление своих признаков) совершенно ему не адекватно. Знание, познание является представлением в полном смысле этого слова, тогда как понятие является таковым лишь постольку, насколько оно, выходя за пределы самого себя, указывает и нацеливается на предмет в его бытии самом по себе, т.е. поскольку оно связано с *предметной интенцией* в гуссерлевском смысле. Понятие интенциональности, которое феноменологией было поставлено в центр проблемы познания, проявляется в данной связи в новом свете и оказывается необходимо связанным с предметной установкой (но и только с ней!). И именно это является вторым существенным моментом интенциональности, который проявляется здесь во всей своей важности: речь идет не просто о направленности сознания на предмет, существующий за его пределами, но о *расхождении и несовпадении между заключенным в сознании «аспектом» и подразумеваемым, интендифицированным предметом как таковым*. Этот второй момент имплицитно заключен уже в простом сознании предмета (зримый образ вещи и для этого нерелефлирующего сознания, в конце концов, не эквивалентен зримой вещи, не говоря уже о реальной вещи вообще). Но лишь в рефлектирующем сознании предмета этот момент проявляется эксплицитно, поистине актуализируется. Это означает: только в рефлектирующем предметном сознании происходит четкое отделение знание, с одной стороны, от предмета и, с другой стороны, от представления, понятия и т.п. Лишь в этом сознании знание опредмечивается, обытийствуется и как таковое отличается от чистого адекватного знания. Если после этого задать вопрос, что такое это самое адекватное знание, существующее наряду с подразумеваемым предметом и непосредственно наличествующим представлением или понятием, и где оно как таковое обнаруживается, то это свидетельствует лишь о том, что ключевой пункт поставленной проблемы упущен и что мы вновь незаметно вернулись к поискам уже опредмеченного знания. Наличие этого знания обнаруживается уже в том, что субъект не только актуально обладает представлением (или понятием), но и осознает его неадекватность подразумеваемому, но не данному предмету. Именно об этом свидетельствует интенция, направленная на сам предмет и именно поэтому выходящая за пределы представления или понятия, актуально наличествующего в сознании. Но одновременно отсюда возникает понимание того, что хотя опредмеченное знание и представляет некоторым образом адекватное знание, служит ему опорным и исходным пунктом, но никогда с этим знанием не совпадает. Только подобным способом нам кажется возможным разорвать круг, разрешить противоречие, которое проявляется в различении представления и самого по себе сущего предмета, образуя камень преткновения для всех теорий познания. Если все наше знание, как утверждает субъективный идеализм, является только представлением, а представление, в свою очередь, отличается – согласно феноменальному

положению дел — от самого предмета, то возникает вопрос, как мы можем знать об этом различии, когда нашему сознанию дано только представление, но не сам предмет. Ибо это отличие мы можем осознать только путем сравнения того и другого, т.е. исходя из предпосылки непосредственного знания о предмете. Полное устранение понятия вещи самой по себе не устраняет эту трудность, поскольку тем самым устраняется и уничтожается само понятие представления, которое является осмысленным только в корреляции с понятием самого предмета, а отрицать это различие — значит игнорировать непосредственно данный факт. Но и для интуитивистского реализма (не говоря уже о критическом реализме, который движется по тому же кругу, что и субъективный идеализм) это положение дел представляет собой принципиальную сложность. Когда в нем утверждается, что мы в ходе предметного познания непосредственно интуитивно постигаем предмет в его бытии самом по себе, то феноменологические данные заставляют его добавлять, что мы всегда имеем дело лишь с аспектами предмета, «фрагментами» реальности, которые непосредственно даны нашему сознанию. Но эти аспекты и фрагменты как таковые обусловлены субъективно (точкой зрения субъекта, его интересами, вниманием и т.д.); и поэтому, будучи рассмотрены как в себе завершенные образования (например, это данная мне «зримая вещь»), аналогичны представлениям в том, что они не совпадают с предметом в его бытии самом по себе. Но если нам даны только аспекты и фрагменты, как можем мы иметь знание о самом предмете, осознавая неполноту и неадекватность отдельных аспектов? Причем наличие множества аспектов ничем нам не может помочь, так как ни в отдельном аспекте, взятом как предметная данность, ни в сумме этих аспектов не заключено еще и сопряжение с тождественным, самим по себе сущим предметом, который не открывается ни в одном из них, ни в их тотальности. Это единство самого предмета не дано, таким образом, равно интуитивно и предметно, как отдельный аспект. Короче говоря, пока интуитивистский реализм опирается только на предметное знание, он не сможет найти выход из этого круга. Отыскание выхода из него кажется для нас возможным только тогда, когда предметное и опредмеченное знание признается не в качестве знания в строгом смысле слова, но лишь как ограничение и перспективная деформация адекватного чистого знания. Исходя из этого, становится понятным и собственный мотив, которым руководствуется теория познания Нового времени в борьбе против *теории отражения*. Основная ошибка этой теории состоит не в том, что она определяет знание как отображение прообраза (Urbild), который не дан сознанию и потому неизвестен; именно в этом пункте эта теория феноменологически права: не знание прообраза, но знание *о* прообразе фактически наличествует в любом познании. Ошибка, напротив, заключена в том, что она определяет знание просто-напросто как «отражение»

(«отражения»), отождествляя, таким образом, знание как таковое со знанием предметным и опредмеченными, тем самым рассматривая его как предметное бытие особого рода. Истинное знание есть всегда знание прообраза, а не отражения. Отражение отлично от прообраза и поэтому как таковое никогда не может представлять адекватное знание прообраза. Оно всегда является только неадекватно-предметным репрезентантом чистого знания и получает свое познавательное значение и достоинство благодаря своему сопряжению с чистым знанием, т. е. благодаря наличию в нем чистого знания — пусть и неполному, ограниченному. Кардинальной ошибкой теории отражения является ошибка, которая характерна не только для этой теории. Ее разделяют в конечном счете все теории, которые рассматривают знание в качестве особого предметного бытия (совершенно независимо от того, как они объясняют [его возникновение] — каузально как «аффицированное бытие» субъекта объектом или как-то иначе). Поэтому та же самая ошибка свойственна и репрезентативной теории, символической теории и др. Эти теории правомерны постольку, поскольку они принимают во внимание опредмеченный характер знания, обусловленный предметной установкой. Но вместе с тем они упускают сущность знания, чистое знание, какое есть *небытие* в сравнении с любым предметным и реальным бытием. В противном случае остается непонятной свойственная предметному знанию, кажущаяся внутренне противоречивой связь имманентности (по отношению к сознанию субъекта) и трансцендентности (распространение на трансцендентный, сам по себе сущий предмет). Чистое знание не объективно и не субъективно, оно также не является каким-то третьим видом реального и предметного бытия, расположенным между ними. По отношению к этому бытию оно есть совершенное *небытие*, принадлежащее, так сказать, другому, несопоставимому с ним измерению.

Разрабатываемое феноменологией понятие интенции, позволяющее в рамках познания строго отличать подразумеваемый трансцендентальный познания от имманентно данных представлений и понятий, означает громадный прогресс в точном понимании проблемы познания. Но недостаточно просто указать на свойственный познанию трансцендентальный момент с помощью понятия интенциональности. Его наличие возможно лишь потому, что само предметное и опредмеченное знание является ограничением и приданием конечного характера чистому абсолютному знанию, в котором в конечном счете упраздняется противоположность имманентности и трансцендентности. Конечно, чистое адекватное знание представлено в предметном лишь *скрытно*, лишь *имплицитно*. Прообраз не наличествует зримо наряду с отражением, но проявляется *через него*; таким образом, он просто непосредственно манифестируется в сознании неадекватности отражения. Это упущение неизбежно, коль скоро теряется из

вида момент чистого знания. Он выпадает из поля зрения теоретической рефлексии, поскольку *эмпирически данным* считается лишь то, что дано *предметно*, т.е. в качестве предметного аспекта (или представления) постигаемого в познании предмета²⁰.

XI.

Это ограничение знания предметно данным накладывает на знание отчетливый феноменалистический отпечаток. Это обусловлено уже одной только сущностью предметной установки сознания, как мы ее охарактеризовали выше. Устанавливая дистанцию между объектом и субъектом, она отчуждает объект от субъекта и его познания. Предмет познания становится трансцендентным, лежащим по ту сторону от имманентного (предметного) содержания знания. Между субъектом и объектом возникает непроходимая пропасть. И не только между субъектом и объектом, но и между знанием и предметом знания. Знание, поскольку оно опредмечивается, входит в функциональную зависимость от субъекта, подвергается логическому оформлению, обусловленному субъектом. Как субъективно обусловленное оно остается в сфере субъекта, оно есть просто представление, понятие, суждение, короче, отражение, символ, изображение, значение, таким образом, нечто отличное от самого по себе сущего предмета, нечто с ним не совпадающее. Поэтому чисто предметное знание в своей феноменальной данности всегда способно предложить лишь «аспекты», «стороны», «перспективистские оттенки» предмета. Оно словно лишь касается поверхности, внешней оболочки предмета, не проникая в его внутреннее ядро, в то, что стоит за его явлением. Это впечатление, которое производит все чисто предметное естественно-научное познание, не является простой видимостью, которая возникает из ненаучного мистического способа рассмотрения, но свидетельствует о совершенно правильном восприятии основного характера этого вида познания. Но поскольку оно не в состоянии постичь «прообраз» в его совершенной полноте и воплощении, на него накладывает отчетливый *феноменальный* отпечаток. Причем эта феноменальность²¹

²⁰ Если на это возразить: все же знание всего есть нечто и, таким образом, есть *бытие*; поэтому как небытие оно может пониматься лишь в относительном, не в абсолютном смысле, — то это, конечно, справедливо. Характеристика небытия относится к знанию лишь в сравнении с реальным и предметным бытием. Но потому и недостаточно определить знание в качестве идеального, ирреального бытия, ведь оно по-прежнему могло бы трактоваться предметно. Но именно предметность чужда сущности чистого знания.

²¹ Феноменальность, о которой здесь идет речь, понимается отнюдь не только в чисто субъективистском смысле, как если бы каждый предметный аспект бытия был лишь порождением познающего сознания. Явление предмета может покоиться на совершенно объективном фундаменте (как, например, полагает интуитивизм).

не является чисто эмпирической, случайной, но она сущностно необходима, обусловлена природой самой предметной установки. Поэтому и неслучайно, что всякая позитивистски ориентированная философия, которая ориентирована на «позитивные» науки, склоняется к феноменалистической теории познания и по большей части без всякого разбора отвергает метафизические «онтические» вопросы²². Онтология на почве чисто предметного способа рассмотрения, который лежит в основе естественных наук, невозможна, так как внутренне противоречива. Она возможна только в том случае, если позитивный предметный способ рассмотрения в решающих пунктах заменяется или дополняется другими — превосходящими то, что дано чисто предметно. Эпоха позитивизма была антиметафизической не потому, что достижения позитивных наук сделали метафизику излишней, но потому, что основная установка позитивизма (чисто предметная) делала возможной лишь научное, а не метафизическое познание.

Кроме феноменального характера из предметной установки вытекают и другие далеко идущие следствия для знания. Если уже предметное дистанцирование отчуждает объект от субъекта, то предметная рефлексия полностью отрывает знание от бытия предмета, превращает его в особое автономное бытие, которое как таковое ведет свою собственную жизнь и следует своим собственным законам. Это опредмечивание знания и приобретение им самостоятельности может незаметно вести к тому, что знание теряет контакт с бытием (предметом) и тем самым в нем проявляются *меонистические*²³ тенденции, представляющие серьезную и постоянную угрозу для всей духовной культуры. Именно эти меонистические тенденции, в первую очередь, виноваты в неконгруэнтности, в резком несоответствии спекуляции и реальности. Здесь находится и один из главных источников *рационализма*, который в самых разных вариантах постоянно овладевает философским мышлением и фальсифицирует метафизическую спекуляцию. Если опредмеченное знание мы назовем объектом второго порядка, отличая его от бытия, на которое оно направлено (объекта первого порядка), то хитрость, к которой прибегает рационализм, можно определить следующим образом: на место объекта первого порядка (бытия) он ставит объект второго порядка (опредмеченное знание) и переносит структуру и закономерность последнего на первый.

Под феноменальностью здесь подразумевается зависимость познания от предметной установки, которая ограничивает знание, делает его односторонним, а не растворение в чистой субъективности.

²² Отсюда уже ясно, что любая ориентация философии на позитивную естественную науку является заблуждением. Ибо эта ориентация при последовательном проведении означает самоуничтожение философского познания.

²³ Меонистическими эти тенденции знания являются постольку, поскольку объект для них является не само бытие, а его фальсификат, поскольку, таким образом, они *нечто* выдают за сущее.

Искушение принять этот подлог так велико, потому что закономерность опредмеченного знания является логической и методологической, т.е. является закономерностью, посредством которой знание получает подходящую субъекту форму и присваивается им как его истинное достояние. Поэтому эта закономерность, будучи однажды постигнута, должна показаться субъекту особенно прозрачной и ясной, тем более, когда она дает ему возможность шаг за шагом реконструировать в полном объеме тот объект, которым она овладела. В своей типичной форме рационализм всегда произрастает на почве отрефлексированной предметной установки. Где эта установка преодолевается (пусть даже только в некоторых существенных пунктах), там намечается также и преодоление рационализма (как, например, в идеалистических системах романтиков).

Но рационализм не единственная форма, в которой фальсификация познания является следствием односторонней предметной установки. Даже если опредмеченное знание об объекте не приписывается собственно объекту (бытию), фальсификация может также возникнуть из-за того, что предметном образом постигается бытие, которому чисто предметная установка не адекватна (таково, например, религиозное, этическое и др. духовное бытие). Таким образом, речь здесь идет о несоответствии между содержанием, зафиксированном в научном познании, и фактом, данным в непосредственном опыте. Постигаемое научным познанием не есть нечто, непосредственно данное в опыте (каковое, разумеет, непредметно), но есть лишь его предметное отображение, т.е. явления, в предметной сфере соответствующие непосредственным переживаниям. Если же научное познание считает своей единственной предметной данностью лишь это предметное отображение, то от него ускользает тот самый феномен, на который оно направлено, оно не в состоянии постигнуть его в его сущностно своеобразии. Но отсюда в научном сознании совершенно неизбежно развивается тенденция либо полностью игнорировать соответствующий вид феноменов, либо отрицать их самостоятельность и трактовать их в качестве производного от каких-то других предметных феноменов (ср. с толкованием психического в материализме или с отрицанием активности воли в так называемой «психологии переживания» и т.п.).

ХП.

Для науки и философии, таким образом, возникает принципиальный вопрос: как преодолевается этот фундаментальный недостаток предметной установки, с которым она связана, — односторонность и ограниченность ее кругозора? Ответ на этот вопрос уже дан в сказанном выше. Предметная установка не может оставаться изолированной в тех случаях, когда речь идет о познании не чисто предметного бы-

тия; она всегда должна находиться в контакте с первоначальной непредметной установкой, которой она обязана всем материалом опыта. Но это возможно только в том случае, если она, постоянно выходя за свои собственные пределы, возвращается к первоначальной установке и стремится приспособиться к ней, т.е. руководствуется сознанием того, что она выполняет здесь чисто *техническую, методическую* функцию, что ее задача состоит лишь в том, чтобы фиксировать и логически оформлять то, что предлагает ей в качестве непосредственно переживаемого, опытного непредметная установка. Таким образом, *основная интенция* предметной установки должна заключаться в том, чтобы упразднить, подвергнуть отрицанию свой собственный упорствующий характер, т.е. стать методическим средством познания, выходящего за ее пределы. Но поскольку эта основная интенция трансцендирует предметную установку, она берет начало не в ней самой, но является манифестацией чистого, абсолютного знания, не связанного ни с какой установкой. Исключительно одно только чистое знание делает возможным это трансцендирование, это проникновение друг в друга и сотрудничество различных установок, так как каждая установка в себе (и особенно предметная) имеет тенденцию к тому, чтобы изолироваться, закрыться и воспрепятствовать актуализации любой другой. Если отрицать наличие чистого момента знания в каждом обусловленном установкой знании, то тем самым просто-напросто упраздняется континуальность знания, проявляющаяся при переходе от одной установки к другой, и, следовательно, внутренняя взаимосвязь, которая связывает все установки в объективное единство. Таким образом, чистое абсолютное знание — это то знание, которое в качестве объемлющего единства простирается над всеми установками и делает возможным сохранение в предметной установке знания, полученного в непредметной установке²⁴.

Для любого научного познания, которое относится к духовному и психическому бытию, это положение дел имеет решающее значение. В противном случае любой опыт, берущий начало в непредметной установке, остался бы навсегда закрытым для научного и философского познания (каковое всегда является предметным познанием) в качестве чего-то абсолютно трансцендентного и недостижимого²⁵.

²⁴ Только исходя из актуального присутствия абсолютного чистого знания в любом теоретически направленном знании, обусловленном установкой, можно понять и ту своеобразную форму рефлексии, которую Шелер назвал рефлексией в собственном смысле, характеризуя ее как особый акт, который, так сказать, сидит на закорках другого акта, ни мало его не беспокоя. Он своеобразным образом присутствует сознанию «о», сопровождая другой акт, которым мы не поглощены полностью и без остатка. Таково первое, но при этом уже решительное проявление чистого знания.

²⁵ Так, например, непосредственное постижение воли было бы невозможно, потому что воля как активность является непредметной, и психология переживания,

Если для позитивной науки не всегда имеет существенное значение осознание установки, из которой она черпает свой эмпирический материал, и если она, таким образом, во многих случаях (хотя далеко не всегда) может ограничиться чисто позитивистской точкой зрения, трактуя предметную установку в качестве абсолютной, то философия никоим образом не может себе это позволить. Иначе говоря, ее задача состоит в том, чтобы давать отчет о первоисточке своих взглядов и постигать феномены в их живой данности, а не в форме какого-то там отражения, рефлексии или сообщенных нам высказываний. Поэтому для философии имеет фундаментальное методическое значение вопрос о том, какой установке обязана она воззрениям относительно той или иной бытийной сферы, а также каким образом она в состоянии сохранить в своей собственной предметной рефлексии интенцию, направленную на эти сферы. Все философское образование понятий может быть выведено из постижения такого рода, так как истинно философскую ценность понятию может обеспечить только одухотворенность интенцией, направленной на бытие как оно есть само по себе и на непосредственно обнаруживающий себя феномен (а вместе с тем и на ту установку, в которой этот феномен постигается). Поэтому речь здесь идет не только о методическом вопросе. Поскольку эта основная интенция, выходящая за пределы любой относительной установки, объемлет философское мышление, она должна порождать и определять не только логическую, но и языковую форму философского познания. Таким образом, здесь идет речь и о вопросе *философского стиля*. Проблема стиля не является для философии проблемой периферийной (каковой она является для науки), но проблемой глубоко внутренней, объективно крепко связанной с сущностью философии. Языковое выражение, поскольку оно является лишь понятийным знаком, с большей или меньшей адекватностью способно лишь воспроизвести и зафиксировать предметное познание, но не непредметное по своему существу знание. Поскольку речь идет о последнем, важно не только его содержательно фиксировать, но, прежде всего, указывать на установку, открывающую доступ к подразумеваемому бытию, и даже более того — дать живо почувствовать эту установку, словно бы репродуцировать ее *status nascendi*²⁶. Как бы парадоксально это ни выглядело на первый взгляд, сказанное неоспоримо. Коль скоро философское познание является чистым познанием, коль скоро оно стремится постигнуть бытие само по себе в неискаженном и непосредственном виде, — именно поэтому его языковая форма, его стиль приобретают существенно символический характер. Слово как чисто понятийный знак уже не удовлетворяет его,

которая отрицает волю в качестве самостоятельного момента, не могла бы быть опровергнута ссылкой на актуальность присутствия ее переживания.

²⁶ Состояние возникновения — лат.

причем не удовлетворяет в самых важных случаях; для того чтобы преодолеть ограниченность предметной установки, оно ощущает потребность в том, чтобы обратиться к образу, к символу, не видя, однако, в этом истинной цели своей интенции. Для него образное выражение, символ, эмоциональное напряжение языковой формы всегда является лишь средством, путем, методом для того, чтобы овладеть тем не-символическим, что существует само по себе²⁷.

Этот вопрос о стиле встает, однако, в философии не только в тех случаях, когда речь заходит о познании предметного или не чисто предметного бытия. Скорее, это общий философский вопрос. Выход за пределы предметной установки, суверенное парение над ней является существенным для всего философского мышления. Ибо в противном случае оно не в состоянии обеспечить чистому познанию его свободу и независимость от любой установки и от ограниченности, обусловленной установкой. В этом и обнаруживается основная интенция философского мышления — то, что обосновывает и гарантирует его чистоту и абсолютность²⁸.

ХIII.

Подведем итоги нашего исследования. Мы попытались определить сущность чистого знания и представить в качестве одного из его наиболее фундаментальных определений его независимость от любой реальной установки. При этом оказалось, что чистое познание ни в коем случае не совпадает с предметным, но что и это последнее обусловлено установкой. И все же чистое (философское) познание реально связано с предметной установкой. Лишь посредством ее оно способно осуществить свою основную интенцию. В этом *приоритетном поло-*

²⁷ В том значении, которое символическое приобретает для философского стиля, кроется для философского мышления и одна серьезная опасность, а именно стирание границ между философией и искусством (опасность, привнесенная, как известно, романтиками). Одно из принципиальных различий между философией и искусством заключено в разном значении символического выражения в той и другой области. Эстетический символ есть всегда нечто большее, чем просто средство, потому что основная интенция искусства сущностно отличается от философской.

²⁸ В этом направлении, как нам кажется, развиваются и основные мысли П. Фельдкеллера в его произведении «Путь графа Кейзерлинга к сверхъестественному». Автор отнюдь не ограничивается интерпретацией мыслей Кейзерлинга, но в своем анализе основной интенции философского образования понятий следует своим путем. Нам лишь кажется, что Фельдкеллер остается при отрицательном значении выхода за пределы любой эмпирической точки зрения, любой определенной интенции и не достаточно уделяет внимания позитивному ядру того акта, о котором, собственно, идет речь. Поэтому абсолютность философского мышления приобретает субъективный оттенок (как абсолютная суверенность или свобода мышления) и реально не преодолевает релятивизм, нивелирующий все интенции и точки зрения.

жении предметной установки проявляется своеобразие познания конечного субъекта, которое можно назвать *эксцентричностью*. Познающий субъект не находится в центре бытия; он постигает его всегда только с определенной позиции, находящейся вне это центра. В этом заключается определенная, необходимо присущая познанию конечного существа *иррациональность*.

Реальная зависимость чистого познания от предметной установки влечет за собой ряд далеко идущих следствий, которые накладывают на чистое познание существенные ограничения. В первую очередь, она ведет к отделению познания от бытия, к взаимной трансценденции обоих, придавая тем самым знанию феноменалистический и даже меонистический характер. Таков основной недостаток предметной установки, который может быть преодолен только через ее постоянное самоупряднение.

Этот недостаток, дистанцированность, отмежеванность от бытия чужд непредметным установкам. Они покоятся на непосредственном участии в постигнутом бытии и поэтому приобретают отчетливый онтический характер. Их недостаток состоит в другом: именно их включенность в реальное бытие не позволяет им преодолеть их провинциальную предвзятость и отнимает у знания возможность достичь самостоятельности и универсальности, отличающей сущность абсолютного знания. Непосредственный контакт с бытием, нахождение в его сердцевине является той характерной чертой непредметного сознания, которая связывает и сущностно роднит его с чистым знанием. Напротив, лишь предметная установка в состоянии обеспечить чистому познанию универсальность и самостоятельность. Поэтому абсолютное познание, следуя своей сущности, должно объединять в себе оба определения (непосредственный контакт с бытием и универсальность). Эмпирически оно, конечно, никогда не может быть актуализировано в совершенной полноте и чистоте, так как оно, будучи познанием конечного субъекта, всегда привязано к определенной ограничивающей установке. Тем не менее, это его сущностное своеобразие, пусть даже скрыто и несовершенно, должно проявиться в ходе его эмпирической реализации. Но это означает, что и в предметной установке, поскольку в ней жива и действительна основная интенция чистого познания, проявляется своеобразие последнего. И мы уже видели, в чем оно проявляется: в постоянном самоупряднении предметной установки, в ее способности выходить за пределы самой себя, удерживать дистанцию по отношению к себе самой и возвращаться к другим непредметным установкам. Оно способно на это только потому, что оно является не простым познанием, но и познанием рефлектирующим, не только познанием другого (бытия), но и познанием себя самого. Короче, предметное познание способно реализовать в себе абсолютное познание, поскольку оно является *самопознанием*. Но самопознание как логически оформленное, предмет-

ное познание возникает именно в акте предметной рефлексии, тогда как эта рефлексия возможна только потому, что она фундирована в непосредственном непредметном самосознании. Рефлексируя о себе самом, имея возможность предметно постигать себя самого в своих проявлениях, Я уже должно непосредственно осознавать и переживать себя самое в качестве такового. Но это непосредственное самосознание, как правильно признали уже Августин и Декарт, является знанием бытия *κατ' ἐξοχήν*, т.е. знанием, которое совершенно непосредственно заключает в себе бытие Я, которое, следовательно, не является ни символическим, ни феноменалистическим. Таким образом, мы видим: основная интенция чистого знания способна сохраниться и осуществиться в предметном познании только потому, что имеет позади себя абсолютное непредметное самосознание в качестве фундамента и опорного пункта. Только таким образом оно приобретает способность преодолеть присущую ему феноменальность и сохранить контакт с абсолютным бытием. Поэтому абсолютное познание бытия в его завершенности и полной актуальности могло бы быть только самопознанием, упраздняющим трансценденцию между субъектом и объектом, когда бытие непосредственно являет себя в своей тотальности. Своеобразный характер познания любого конечного существа заключено в том, что только самосознание, выступающее как простое онтическое знание, может служить в качестве опорного и отправного пункта этого знания. Однако оно лишь тогда может стать познанием мира в его тотальности, когда оно выходит за пределы непредметной установки, обусловленной самосознанием, словно бы обращается к самосознанию спиной и занимает по отношению к любому бытию предметно дистанцированное положение. Лишь посредством предметной установки, т.е. посредством отказа от непосредственно онтического характера знания, человеческий разум в состоянии обрести познание не только *вот-бытия* (*Dasein*), но и *так-бытия* (*Sosein*) мира. Но это опосредование, которое для позитивной науки является окончательным и абсолютным, философское познание может рассматривать только в качестве необходимого окольного пути, но не в качестве своей конечной цели. Оно никогда не может терять связи со своей абсолютной точкой опоры, которую образует непосредственное самосознание, и должно во всех решающих моментах своего внутреннего развития всегда вновь к ней возвращаться. В противном случае оно отвергает свою истинную сущность, т.е. сущность чистого адекватного познания, и неизбежно становится жертвой феноменалистических и меонистических тенденций, скрытых в любом предметном знании.

Поэтому лишь частично справедливо утверждение (как это делает Шелер), что любое познание всегда есть лишь познание так-бытия и никогда познание вот-бытия. Это правильно лишь постольку, поскольку любое познание необходимо принимает форму предметного по-

знания. Оно же, действительно, является главным образом познанием так-бытия. Но для непредметного знания это определение не имеет никакой значимости. Против этого возражает, в первую очередь, непосредственное самосознание, которое является чистым знанием вот-бытия (*cogito ergo sum* Декарта). Исходя из сущности знания ни в коем случае нельзя понять, почему оно должно ограничиваться постижением так-бытия. Ведь подобное ограничение противоречило бы сущностно необходимой универсальности и адекватности познания. Ибо познание, которое бы закрывало доступ к вот-бытию, не было бы ни адекватным, ни всеобщим ²⁹.

²⁹ Обусловлено ли познание вот-бытия, как полагает Шелер, всегда переживанием сопротивления, — другой вопрос, который касается особых реальных условий познания вот-бытия. Но эти условия ничего не могут поменять в сущности чистого познания. Кроме того, следует принять во внимание то, что переживание сопротивления только тогда становится переживанием вот-бытия внешнего мира, когда ему имманентно переживание самого себя (таким образом, абсолютное знание так-бытия). Поэтому любое познание так-бытия никогда не является чисто предметным.