

## О НЕКОТОРЫХ ПРИНЦИПАХ ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ ГЕРМАНА КОГЕНА

*Т.Б. Длугач*

XVII век в интеллектуальной жизни Европы характеризовался процессом возникновения новой экспериментальной науки, институционально завершившимся образованием Академий наук (1662 г. – Лондонское Королевское общество, 1665 г. – Французская академия наук, 1700 г. – Прусская академия наук). В этот же период формируется новоевропейская философия, которая ориентируется теперь не на богословие, как прежде, а на экспериментальное знание. Существовавшие слитно в “Республике ученых” (*La République des Lettres*), наука и философия к концу XVII в. отделяются одна от другой, но сохраняют взаимную зависимость и взаимное влияние. Наука ищет в философии свою методологию, а философия оформляется, говоря словами И. Фихте, как своего рода “наукоучение”. Недаром Декарт пишет “Правила для руководства ума” и “Рассуждение о методе”, а Лейбниц, Спиноза, Паскаль и др. развивают его мысли. Эти рассуждения сопровождаются обоснованием бытия прежде всего в гносеологическом ключе, в связи с потребностями науки, но также и в более широком плане, как обоснование бытия человека. И вплоть до конца XX в., пока наука остается важнейшей формой общественного сознания, философия нацелена на решение научных задач (выходя, конечно, за эти пределы).

Ситуация меняется в конце XX в., когда на первый план духовной жизни общества начинает выходить уже не наука, а культура в целом (где наука оказывается одной из ее составляющих), и философия превращается в рефлексию относительно культуры. Но такой анализ выходит за рамки данной статьи<sup>1</sup>.

Ее предметом будет кантовская рефлексия о науке и ее осмысление одним из последователей Канта, основателем марбургской школы Германом Когеном.

Теоретическая философия И. Канта стала самым глубоким обоснованием ньютоновской науки, которая, по Канту, является образцом знания вообще. Всякое познание, по убеждению Канта, имеет своим идеалом научное знание и осуществляется по его законам. Поэтому философу, ориентированному на науку, требуется выяснить, с чего начинается научное знание, как оно развивается, чем завершается и в чем имеет свои критерии. Важным вопросом в связи с этим становится вопрос о *содержании* знания.

Что следует считать содержанием? Есть ли это *познаваемый объект*, существующий только в мышлении (внутри него), или же это объект, *который выходит за границы мышления*, так как мышление, познавая предмет, должно относиться к нему как бы “со стороны”, т.е. извне?

Уже в “докритический” период Кант пришел к выводу, что надо различать реальные и логические основания, что реально существующие предметы не совпадают с идеализованными. В “критический” период различие это осмысливается несколько иначе. В “Критике чистого разума” познаваемый объект отождествляется с предметом опыта, данным в чувственности. Именно предметы опыта соотносятся с критериями знания – строгой логической последовательностью выведения следствий, непротиворечивостью, необходимостью и всеобщностью выводов. Совокупность предметов опыта представляют нам научные объекты, последние же есть природа, так как без науки природа нам неизвестна. В собственном смысле слова наука и есть природа. “...Без рассудка не было бы никакой природы”, – пишет Кант, а “...сама по себе эта природа и есть не что иное, как совокупность явлений”<sup>2</sup>.

И все же поскольку обусловленное (нашими формами чувственного восприятия, а также способами рассуждения) опыта в конечном счете, согласно Канту, должно соотноситься – как со своим критерием – с неким безусловным, постольку в философских построениях Канта появляется иной критерий объективности – не *внутри-логический*, а *вне-логический*, и речь начинает идти о *бытии познаваемого объекта вне мышления*. Так в “Критику чистого разума” вводятся важные для нее понятия вещи самой по себе и ноумена.

Дважды предмет, находящийся вне мышления (который тем не менее должен быть включен в мышление), попадает в орбиту опыта, как его понимает Кант. Первый раз, когда он в виде вещи самой по себе аффицирует нашу чувственную воспринимающую способность; и второй раз, когда проведя “данные” чувственности по всем тропам рассудка и разума, мышление любителю достигнутым результатом и обнаруживает, что нужно еще соотнести познанное не просто с непознанным, а с непознаваемым, обусловленное с безусловным. Внешний предмет и втягивается в познание, и выталкивается из него. Тайна подобного двойственного отношения к предмету познания раскрывается только при подходе к кантовской теоретической философии как к рефлексии об экспериментальной науке. Действительно, в ходе эксперимента ученый превращает объект в предмет опыта и изменяет его, накладывая на него свои субъективные характеристики. Вместе с

тем цель ученого, несмотря на это, – элиминировать из предмета все субъектное, субъективное и понять как предмет сам-по себе, существующий вне-и-независимо от всякого воздействия.

Осмысленный так, как это проделал Кант, процесс познания (всякого, но в первую очередь научного) стимулировал и до сих пор стимулирует появление различных школ и направлений. Одной из таких школ, оказавших большое влияние на последующее развитие философии, стала возникшая в конце XIX в. марбургская школа неокантианства. Переосмыслению, – ради “очищения” трансцендентального метода, – подвергаются здесь все важнейшие положения и понятия кантовской философии. При этом глава школы Герман Коген (1842–1918) (у которого в Марбурге в юные годы учился Б. Пастернак), как и Кант, ориентируется на науку, но – на новейшую науку, включившую в свой арсенал дифференциальное и интегральное исчисления, что, как мы увидим позже, сыграло важную роль в формировании этой философии. Философские размышления относительно новейшей науки привели к совершенно иным, чем у великого кенигсбергского мыслителя, результатам.

Размышления начинаются с предмета познания, бытие которого, как мы видели, у Канта имеет неоднозначный характер: это и предмет, который находится вне всякого опыта, это и предмет, о котором можно говорить только как о предмете опыта. Г. Коген никак не может принять подобную противоречивость. С его точки зрения, о познаваемом объекте следует говорить только как о предмете *в* мышлении и *для* мышления; вопрос о бытии предмета *вне* мышления – псевдвопрос, он не должен интересовать философа.

Дело в том, что, по убеждению Когена, мышление само *создает* свой предмет – мысленный объект. Он и является содержанием мысли. Собственно говоря, так думал и Кант, критикуя формальную логику за то, что она занимается только формами мышления, беря содержание откуда-то извне; он и ввел поэтому принцип конструирования. Но Кант фактически отказался от своей критики, когда он предпослал мышлению чувственность, т.е. когда он предположил, что в чувственности предметы даются, а рассудком мыслятся. Подобная “данность” означала, что в поисках своего “данного” содержание мышления должно выйти за собственные рамки в область чувственности. Коген с этим решительно несогласен: мышление само формирует свое содержание как мысленный предмет и относится именно к нему; он и есть “бытие” для мышления. Примером подобного бытия, истинного бытия, служат, например, математические объекты. Здесь Коген обращается к Платону.

Известно, что математические объекты занимают у Платона промежуточное место между вещами и идеями. Как будто следуя Платону, Коген утверждает, что “математические числа и формы являются первым видом нового, мысленного бытия, бытия в мышлении (*οὐσία νοητοῦ*)”<sup>3</sup>. К Платону мы еще вернемся, пока же следует обратить внимание на возникающие в связи с математическими объектами упреки Когена Канту относительно “данности” предметов.

Согласно Канту, любое опытное знание представляет собой соединение чувственных данных и рассудочных суждений; это два совсем различных источника, начала познания, и оба они совершенно необходимы познанию. По Когену, подобное утверждение в корне неверно: рассуждая так, Кант впадает в догматизм, поскольку смысл трансцендентальной логики – в требовании, чтобы мышление само сформировало собственное содержание. Правильнее поэтому, по Когену, было бы говорить, что предмет (содержание) мышлению не *дан*, а *задан*, что имеет место не “данность” (*Gegebenheit*), а “заданность” (*Aufgegebenheit*). Такой поворот сразу же, как думает Коген, устанавливает верное соотношение между чувственностью и рассудком: предметы только кажутся *данными*; более глубокое размышление убеждает в том, что мышление само создает предмет, к которому относится. И задача созидания определяется функциональными условиями самого мышления<sup>4</sup>. То, что мышлению ничего не дается в готовом виде, маскируется тем обстоятельством, что мы придаем элементам мышления определенные названия, например *a*, *b*, *c* и т.д. Эти названия заслоняют вопрос – откуда они? Кажется, что если они названы, то уже и даны. Но ведь можно пользоваться другим названием, так чтобы обозначение его стимулировало вопрос о происхождении – это знак *X*, которым пользуется вся математика. У П. Наторпа такое понимание определяется следующим образом: «Предмет – это всегда проблема, но никогда не данное; это проблема, целостный смысл которой может быть определен только по отношению к известным величинам уравнения, т.е. нашим фундаментальным понятиям, имеющим своим содержанием основные функции самого познания, законы их действия, в чем и состоит познание. Это их, скорее, можно назвать “данным” в познании, т.к. они являются тем, благодаря чему вообще обеспечивается познание. Но сам предмет никогда не дан, а, напротив, задан...»<sup>5</sup> Тогда надо переосмыслить роль ощущений и созерцания в познании.

Для Канта ощущение – исходный пункт познания; все наше знание начинается с ощущений, которые затем синтезируются в “данный” предмет благодаря чистому созерцанию. С точки зре-

ния Когена. такой взгляд не соответствует правильному пониманию истинного, т.е. научного, знания. Отдельную главу “Кантовской теории опыта” Коген посвящает разбору учения Канта об ощущениях, приводя свои возражения.

Если, например, вслед за Локком считать ощущения исходным знанием, ссылаясь при этом на детей и дикарей, то все-таки нельзя забывать о том, что ни дети, ни дикари не имеют науки. “Как известно, – пишет Коген. – геометрия не начинается с ощущений пространства. Точно так же Галилей не начинал обоснование динамики с того, что открывают *чувство и воображение*”<sup>6</sup>. И Ньютон не искал начало своей науки в ощущениях – напротив, он подчеркивал, что выводит физику из математических принципов. Следовательно, ощущения не являются последними и гарантированно простыми элементами того познания, каким является наука. “Дети и дикари не имеют науки”<sup>7</sup>; “Солнце чувств – это фальшивое солнце; только чистое мышление дает истинную величину и верную идею Солнца”<sup>8</sup>.

Ученый не начинает с ощущений – он начинает со сконструированного им самим идеализованного предмета – с математической точки, абсолютно пустого пространства и т.д. Не говоря уже о том, что ощущения раздроблены на пять разрозненных видов, ни один из которых не дает знания; не говоря о том, что ощущения доставляют нам достаточно часто (а может быть, всегда?) искаженное знание, – не говоря обо всем этом, нет ощущения, скажем, электричества, а именно последнее, по Когену, характеризует современную науку; нет ощущения магнетизма и т.д.

«Ощущение (*sensatio*) есть материя. Хотя эта материя и предполагает аффицирующий (нас) объект, но все же также и через модификацию того, что зависит от “природы субъекта”. Таким образом, уже здесь материя есть вид чего-то формально привнесенного, поскольку она означает не просто наличную вещь, но относящееся к ней определение ощущения. Она – *сенсуалистически репрезентативная материя*»<sup>9</sup>. Следовательно, в ощущении дан не *сам* предмет. Кант же принимает ощущения за исходный источник познания. Поэтому трансцендентальный метод как бы “сгорает”, уничтожается в ощущении: “Сохраняющееся повсюду (у Канта. – *Т.Д.*) взаимодействие чистого созерцания с эмпирическим цепляется за эту иллюзию данности, предположенной для мышления”<sup>10</sup>.

Но какую-то функцию ощущения все же выполняют? – Да, но совсем не ту, какую приписал им Кант; да и у Канта, как известно, они не входят в состав логики, являясь частью трансцендентальной эстетики, а ведь только трансцендентальная логика, по Когену, может быть признана общей теорией науки. Статус

ощущений, не входящих в логику, обосновывается Когеном так: ощущения не дают никакого знания, ибо знание это система, синтез, выраженный в понятиях; к ним ощущения не имеют никакого отношения. В логику они не входят, так как логика начинается с вопроса о предмете, о бытии; вопрос же этот может быть сформулирован только мышлением. Функция ощущений – “спровоцировать” мышление на вопрос. Коген употребляет здесь немного необычный для философа термин – ощущения “лепечут”, “бормочут” (*stammeln*) о том, что мы столкнулись с чем-то, но что такое это нечто, они не могут определить и даже не могут задать об этом вопрос. “Уже у Платона принимается как нечто само собой разумеющееся то, что ощущения следует признать побуждением (толчком – *Veranlassung*) к мышлению, что в самом ощущении содержится составная часть, внутренне связанная с мышлением... Это требуется исследовать, чем и занимается философия со времен Платона, проверяя и выражая свое отношение к математике, так как в образах последней отпечатывается двоякородственное отношение к чувственности и к разуму”<sup>11</sup>. Здесь речь начинает идти не столько об ощущениях, сколько о чем-то, с чем ощущения связаны, – о созерцании. На первый план выходит чистое созерцание, так как, хотя можно сказать, что мы воспринимаем математические образы через ощущения, все же это скорее не ощущения как таковые, а чувственные восприятия в чистой форме, чистое сознание. Чистое созерцание должно быть “чистым без мышления и чувственным без ощущения”<sup>12</sup>. «Всякое познание относится к предметам, – продолжает Коген. – То познание, которое непосредственно относится к предметам, называется “созерцание”... Любое мышление хочет “ухватить” (понять – *ergreifen*) предмет; в созерцании он “дается”. Однако эту “данность” нельзя понимать неверно. Предмет дается только потому, что он созерцается»<sup>13</sup>. И Коген уточняет: главным видом созерцания является не эмпирическое созерцание (ощущение), но чистое.

Вспомним в связи с этим о том, что мышление должно само создать свой предмет, “заданный” собственными и определенными характеристиками. Но вместе с тем мышление как познание должно отнести к предмету как к чему-то внешнему. Однако эта внеположенность – только внутри мышления. Мышление создает свой предмет и одновременно “выносит” его за свои рамки; эту функцию представленности предмета в качестве внешнего осуществляет чистое созерцание. Здесь предмет представлен как “данный” – но только потому, что созерцание “чисто” и тем самым родственно мышлению. Оно – коррелят мышления в той же мере, в какой “образ предмета” коррелятивен “мысли о нем”.

Превращение “заданности” в “данность” и осуществляет чистое созерцание. Оно не является, вопреки Канту, синтезом ощущений; оно – своеобразная ипостась мышления; чистое созерцание – своего рода “плавильный тигель” (*der Schmelztigel*), в котором выковывается предмет для познания. Мы можем вообще говорить о “данности” только по отношению к чистому созерцанию, но это “достаточно твердая и прочная почва для того, чтобы сделать правомерным полагание предмета. Средством для анализа и разработки этого является чистое математическое созерцание”<sup>14</sup>. Как считает Коген, Кант заблуждался, думая, что созерцание возникает в познании раньше мышления; созерцание – всего лишь ипостась мышления, в ходе действия которой созданный мышлением предмет как бы отдаляется от него и начинает представляться “данным” извне. Ошибка Канта состояла в том, что мышлению было предпослано созерцание, т.е. когда начало для мышления полагалось в чем-то ином. “В этом слабость кантовского обоснования, и в этом же – основа для раскола вскоре произошедшего в его школе”: “мышление имеет свое начало в чем-то *вне* самого себя”<sup>15</sup>.

И опять математические объекты признаются эквивалентом объектов вообще. Коген разъясняет: “Когда я конструирую треугольник, представляя его в чистом созерцании, то он является *a priori*. Кто хочет теперь спросить, является ли он также действительным, тот, очевидно, упускает из виду *a priori*: он слышит, что треугольник строго необходим и имеет всеобщее значение, но все же он спрашивает, является ли он также действительно существующим”<sup>16</sup>. Иными словами, объективность существования предмета, его данность обеспечивается чистым созерцанием. Ни из какого эмпирического созерцания она не вытекает: “...не опыт (имеется в виду эмпирический опыт. – *Т.Д.*) и не существование какого-то отдельного треугольника доказывает мне, что в каждом треугольнике две стороны в сумме превосходят третью; это следует из моего созерцания с достоверностью, которую издавна, хотя и не всегда последовательно, относят к достоверности созерцания как к образцу достоверности и очевидности. Мое созерцание есть то, что подготавливает такую достоверность”<sup>17</sup>. Таким образом, “данность”, как ее понимает марбургский философ, исключает направленность на предмет, находящийся совершенно вне мышления; в то же время мышление нуждается в таком “внешнем” объекте как объекте познания. С точки зрения марбургцев, как и с точки зрения Канта, подобная потребность коренится в самом мышлении, вот только “данность” предмета – это “данность” одного лишь чистого созерцания. “Так же, как вопреки Копернику, нашим чувствам

кажется, что все еще движется солнце, так (для нас) сохраняется трансцендентальная видимость абсолютного предмета, хотя мы совершенно точно знаем, что она исходит из нашей самости (unseres Selbst)<sup>18</sup>.

Действительно, – и в этом, как думает Коген, не сомневается никто – не только математик, – ученый не “собирает” предмет из ощущений; он создает модель предмета, мысленный предмет, а затем начинает строить его теорию, и всё это происходит в мышлении, и в мысли же осуществляется противопоставление “бытия” (для мышления) – собственно мышлению. Мышление и противостоит себе, и совпадает с самим собой.

Чтобы проиллюстрировать, как это возможно, Коген вновь обращается к Платону. Он ищет и находит у Платона как различие чистого созерцания и мышления, так и их отождествление. Дело в том, что, по Когену, платоновская *идея* является, с одной стороны, истинным бытием (в созерцании), с другой стороны, истинным мышлением (пониманием сущности бытия). Тождество осуществляется посредством “чистоты” (мы созерцаем предмет очами, но – “очами разума”); различие же связано с различием *бытия* идеальных объектов и их *сущности* – идеи. «Идея по корню родственна также с “видением”, – пишет Коген, – однако означает и обозначает она, и только она, истинное *бытие* (Sein), истинное содержание познания... Это чистое видение является чистым мышлением... Но верно и обратное – чистое мышление является чистым видением»<sup>19</sup>.

Коген высоко ценит Платона как раз за то, что тот, по его убеждению, сумел обосновать бытие в самом мышлении, а не *вне* его (что, по мнению Когена, и невозможно), апеллируя к факту существования математических объектов, которые Платон считал и идеальными и реальными одновременно. Это – особый вид реальности, рассматривать которую надо сразу в двух планах: уже понятого, сведенного к сущности, т.е. “мысленного” бытия, и бытия в виде “образа” предмета, не совпадающего с мышлением. Они сливаются у Платона в конечном счете, как думает Коген, в идее.

По этой причине и платоновское понимание до конца Когена не устраивает – так как идея олицетворяет собой полное совпадение бытия и мышления, созерцания и понятия, образа и сущности. Коген же считает, что различие между ними должно воспроизводиться постоянно и так же постоянно преодолеваться. В этом и состоит задача науки, как это несколько позже Коген выразит в учении о понятии и суждении.

Несмотря на выявленный недостаток, Платон провозглашается предшественником критического идеализма, в то время как



Аристотель, по словам Когена, догматик и сенсуалист, вполне удовлетворяется индукцией и аналогией. Как выразил это П. Натторп, “удивительно, как может быть, что основатель учения об аподиктическом мышлении – не только эмпирик, но и сенсуалист? – Немыслимо. Но он догматик, и догматизм приводит его, даже против его воли, к сенсуализму”<sup>20</sup>.

Следующий важный момент марбургской философии – интерпретация платоновской идеи как гипотезы. Такая трактовка обусловлена необходимостью понимания мышления в виде созидательной деятельности. Раз мышление само “строит” предмет познания и руководствуется при этом своими собственными условиями и параметрами (ученый всегда исходит из предшествующих идеальных *моделей*, развивает и усовершенствует, а затем даже коренным образом преобразует их; модель макрообъекта в ньютоновской механике, например, обладает такими фундаментальными характеристиками, как масса покоя, инерция, несветовая скорость, абсолютная пустота, ускорение, сила и др. – в эйнштейновской физике все обстоит не так); раз предмет не дан, а только задан, способ его построения не может быть жестко однозначным, а следовательно, должен включать в себя нечто предполагаемое, быть гипотезой. Так, математические объекты создаются путем их мысленного конструирования, и платоновская идея выступает в данном случае как гипотеза (*Hypothesis*), ибо она – образец для множества эмпирических предметов и поэтому способ их созидания. Коген в данном случае несколько сближает Платона с Кантом, но ведь его интересует главным образом созидательная деятельность мышления, вновь указывающая на то, что предметы не даны, а заданы.

Платоновская идея как гипотеза, считает Коген, есть основа, более того, обоснование, которое должно предвещать инструкции по выполнению всякого точного исследования. Ученый не очень четко представляет себе (четко представляет это себе главным образом теоретик, да и то лишь в переломные моменты развития науки), как образуется его предмет. Конечно, он сознает, что абсолютно пустое пространство – не реально существующее, но в общем-то довольствуется убеждением в том, что его теория верно отражает реальность. Фактически естествоиспытатель имеет дело с *предполагаемым* бытием, но не задумывается над этим; задумывается об этом философ, который всегда ставит вопрос о том, возможно ли совпадение идеального и реального предметов и как понять этот реальный предмет. Между ними ведь всегда существует некоторая “пустота”. Здесь и требуется гипотеза, включенная в глубинный механизм мышления.

Математический объект (скажем, идеальный треугольник), согласно Когену, – критерий, образец для объяснения каких бы то ни было эмпирических треугольников; но он возникает в нашем сознании не на пути индуктивного обобщения эмпирии, в том числе ощущений. Идеальный треугольник не продукт чувственного восприятия; возможно, толчок для образования математических объектов чувственность и дает, но то, к чему она побуждает, – совсем не то, что она сама.

Отметим здесь то, что абсолютно верно поняв вслед за Кантом главные черты современной науки – ее экспериментальный характер, поиск всеобщих и необходимых законов, наличие идеализованных объектов, Коген все же, как и Кант, не задается проблемой *историчности* научного знания и обусловленности всех его важных характеристик, а также исторических особенностей научного мышления. Для него наука – вечный эталон единственно истинного знания. Вследствие этого критика, например, позитивизма в науке ведется Когеном лишь за то, что *гипотеза* постоянно вырождается в *принцип*, за которым уже совершенно скрыта творческая активность мышления. Хотя, и это очень точно подмечено Когеном, принцип – вроде бы нечто бесспорное, но по сути дела недоказанное. Так, можно продемонстрировать, как “работает” принцип (закон) всемирного тяготения, но трудно объяснить, что стоит за ним. (Ньютон, как известно, отказывался обсуждать природу силы тяготения, шире силы вообще.) Поэтому задачу дальнейшей разработки философии глава марбургской школы видит в восстановлении прав гипотезы, но уже не на основе платонизма, а в контексте “исправленного” трансцендентального метода. Цель философии сводится к выяснению условий возможности формирования опыта, т.е. природы. Эти условия, как показал уже Кант, не психологические, а теоретические, связанные с философским обоснованием науки.

Все то, что было изложено до сих пор, можно считать интродукцией к марбургской философии. Ее квинтэссенция – понятие бесконечно-малой реальности. Это – центральное понятие теоретической философии Г. Когена; он считает бесконечно-малую величину первоисточником, первоначалом, *Ursprung*’ом мышления, без которого вообще невозможно объяснить, как протекает познание.

Дело в том, что обоснование теоретического научного знания осуществляет содержательная логика (у марбургцев – трансцендентальная логика); но саму логику также надо обосновать. Без обоснования (оправдания) логики любая теория повисает в воздухе. На первый взгляд кажется, что такое обоснование должно уходить куда-то в бесконечность, обуславливая каждый раз появ-

вление новой металогики. Но на самом деле оно вполне возможно и по-своему осуществляется каждым крупным философом, сводясь главным образом к решению проблемы “начала” логики. Начальный пункт логического движения знаменует собой возникновение особой каждый раз логики, и без его постижения о логике говорить вообще не приходится.

Известно, какую трудность составила для Гегеля (да и для Канта) проблема начала логики. Трудность заключается в следующем: поскольку дело касается начала *логики*, оно должно быть чем-то логическим, т.е. входить в логику. Однако, так как оно является *началом* логики (когда ее еще нет, и можно говорить только о “кануне” логики), оно должно одновременно выходить за пределы логики и выглядеть как нечто нелогическое. Кант решил эту проблему, отыскав “начало” трансцендентальной логики в трансцендентальной эстетике, а начало последней – как чувственности – в ощущениях и, наконец, в вещи самой по себе.

Гегель решил проблему по-другому, отождествив мышление с чистым мышлением, а последнее – с ничто, или с чистым бытием (которое фактически является бытием мышления в возможности, или возможным мышлением).

Коген предлагает свое решение, опираясь на данные современной науки, включившей в себя дифференциальное и интегральное исчисления. Почему он обращается к последнему? – Когену требуется понять познание, с одной стороны, как *тождество* предмета (бытия) и мышления. С другой же стороны, как их *различие*, так как, если мышлению не к чему будет относиться, оно перестанет быть мышлением. Бытие – вне-логическое начало логики, но оно должно стать *логическим* началом, должно быть включено в логику, стать ее объектом. Иными словами, сложность заключается в возможности *превращения* вне-логического в логическое при сохранении в то же время различия между ними. И Коген ищет такую исходную клеточку мышления, такой таинственный андрогин, в котором воспроизводилось бы предшествующее мышлению существование, но – как снятое – в точке его перехода в мышление. Трансцендентальную эстетику Канта в этом плане он не признаёт; таким логическим атомом может быть только то понятие, в котором скрыта (и должна быть обнаружена) самая сокровенная суть мышления – производящего и одновременно произведенного, ставшего и становящегося, ничто мышления и его нечто. Этим требованиям, по Когену, не отвечает ни одно эмпирическое понятие, так как его содержание – предмет; ему не отвечает ни одно чистое понятие, так как его предмет – форма. Нужно отыскать единство того и другого. Все это Коген находит в понятии бесконечно-малой величини-

ны. Он рассматривает ее не только в качестве достижения новейшей математики, но и в виде достояния новейшей философии. Что содержится в этом казалось бы чисто математическом понятии? – Тождество противоположностей с одновременным сохранением их различия. Математик, например, прекрасно понимает, что бесконечное *стремление* к пределу и *достижение* этого предела, т.е. потенциальная и актуальная бесконечность, – “вещи” совершенно разные. Однако, понимая это, он не сосредоточивает внимание на их нетождественности; напротив, он предполагает, что предел действительно достигнут и начинает рассуждать именно с этого пункта.

Для Г. Когена бесконечно-малая величина представляется адекватной и совершенной моделью “начала” логики (шире – мышления) как раз потому, что она, по его мнению, дает пример совпадения противоположностей – реального и идеального, бытийного и мысленного (еще раз уточним, что под реальным понимается реальное в мысли) – и одновременно их различия. Обычно естествоиспытатель не задается вопросом о том, соответствует ли его мысленный образец самому предмету, так как “на входе” в научную теорию реальное сразу же переводится в идеальное, с которым затем он имеет дело.

Но философ знает, что реальное как бытие есть не-понятие, и оно превратиться в понятие никак не может (как не может завершиться бесконечность); между ними всегда сохраняется некоторый “зазор”. Бесконечно-малая величина понимается Когеном как элементарная клеточка мышления, как его первоначало, Ursprung (и как *начало* логики) именно потому, что здесь этот зазор может уменьшаться до *бесконечности* и быть *сколь угодно малым*. Он как бы исчезает вообще, так как бесконечное стремление к пределу завершается в какой-либо определенной величине. В то же время бытие (не-понятие), как и стремление к пределу, никогда не снимается, следовательно, сохраняется *автономия* бытия.

Новый естественнонаучный подход был обусловлен иной интерпретацией движения: если со времен античности движение понималось как интегральное – от одной точки к другой (когда противоречие выражалось в факте нахождения тела в какой-то точке – и одновременно в отсутствии его там), то в Новое и новейшее время (Лейбниц и Ньютон почти одновременно открыли дифференциальное и интегральное исчисления) движение понимается как дифференциальное – как движение в каждой точке, и как раз в этой точке осуществляется совпадение бесконечного и конечного. Для Когена – это совпадение бытия и понятия, внелогического и логического.

Именно вследствие этого для основателя марбургской школы бесконечно-малая величина становится моделью мышления в его глубочайшей сущности и началом логики. В нем выражены: 1) элементарная клеточка мышления; 2) бытие как непрерывно воспроизводящаяся задача для мышления; 3) процесс превращения не-понятого (бытия) в понятие. Хотя этот переход, по словам Когена, оказывается “авантюрой”, такая авантюра необходима познающему мышлению. Можно сказать, что в бесконечно-малой величине скрыты “тайна и исток” марбургской философии; в ней видно, как потенциально-бесконечное (бытие) переводится в актуально-бесконечное (мышление), а затем – в определенное конечное (познание). Здесь представлено тождество мышления и бытия с их одновременным несовпадением. И Коген упрекает Канта: «Если бы принцип бесконечно-малого нашел подобающее место в “Критике”, то чувственность не могла бы быть предпослана мышлению, и чистое мышление не было бы ослаблено в своей самостоятельности»<sup>21</sup>. Именно в новом исчислении, исчислении бесконечно-малых величин продемонстрирован триумф чистого мышления. Правда, шаг в эту сторону Кант все же сделал, и это было связано с обнаружением еще одной существенной характеристики предметности – как интенсивной реальности.

Здесь важно отметить, что в связи с анализом бесконечно-малой величины “бытие” в когеновской философии постепенно уступает место “реальности”. Для Когена последнее понятие предпочтительнее, так как “бытие” обнаруживает слишком сильную зависимость от эмпирии, от ощущений. Начало новому толкованию, как считает Коген, положил также Кант, хотя и не слишком акцентировал на этом свое внимание.

В параграфе “Антиципации восприятия” Кант предпринимает невыполнимое казалось бы усилие, пытаясь отыскать а priori в самом... ощущении. Как будто это противоречит всему духу первой “Критики”, поскольку только ощущение является эмпирическим, всегда заимствующим свое содержание совершенно извне и тем самым связывающим нас с вещью самой по себе. Но, каким это ни покажется странным, Кант задается целью отыскать а priori в ощущении: “Но если допустить, – пишет он, – что существует нечто, познаваемое а priori во всяком ощущении как ощущении вообще... то оно заслуживает названия антиципации в необычном значении, так как особенно поразительной кажется способность предварять опыт именно в том, что касается материи опыта, которую можно почерпнуть только из него”<sup>22</sup>. Здесь Кант и употребляет понятие *реальности* и особенно подчеркивает то, что она образуется не в результате прибавления частей,

т.е. не как экстенсивная величина, а одновременно – как интенсивная: “Но то, что в эмпирическом созерцании соответствует ощущению, есть реальность (*realitas phaenomenon*), а то, что соответствует отсутствию ощущения, есть отрицание = 0”<sup>23</sup>.

Дело заключается в том, что ощущения всегда различаются по *степени* – например, красный цвет может быть более или менее насыщенным; но тем не менее мы никогда не воспринимаем *часть* данного красного оттенка, не прибавляем к ней затем еще *часть* и т.д.

В каждом ощущении представлено нечто не экстенсивно, а *интенсивно* воспринимаемое. Степень зависит от нашей способности синтезировать (усиливать или ослаблять) восприятие (в данном случае Кант не проводит четкого различия между ощущением и восприятием), и такая интенсивность напрямую связана с *содержанием* ощущения – ведь если вообще отсутствует степень, то содержание ощущения = 0, т.е. его нет. Увеличение или уменьшение интенсивности зависит от нашей способности изменять степень, т.е. в известном смысле от *синтеза* единиц восприятия, он-то и есть способность *a priori*. То же, к чему она относится, Кант называет реальностью. Хотя этот раздел в “Критике” не до конца ясен, можно предположить, что, различая *a priori* и *a posteriori* в ощущении, Кант хочет распространить трансцендентальный метод и на ощущение. Видно также, что он пытается более точно объяснить, что представляет собой содержание ощущений: ищет и здесь некую *предметность*. Он называет ее *реальностью*, которая, будучи связана с присущим ощущению особым синтезом *a priori*, может быть охарактеризована как *интенсивная*. Недаром Кант высказывает мысль о том, что степень восприятия, или интенсивность, говорит о присутствии или отсутствии реальности, т.е. последняя также может уменьшаться и стремиться к нулю.

“Таким образом, – читаем мы Канта, – всякое ощущение, а *стало быть* (курсив мой. – Т.Д.) и всякая реальность в явлении, как бы она ни была мала, имеет степень, т.е. некоторую величину, которая всегда может быть уменьшена, так что между реальностью и отрицанием существует непрерывный ряд возможных реальностей и возможных менее выраженных восприятий. Всякий цвет, например красный, имеет степень, которая, как бы она ни была мала, никогда не есть наименьшая; то же самое можно сказать и о теплоте, моменте тяжести и т.п.”<sup>24</sup>.

Тогда явления вообще – непрерывные величины, интенсивные с точки зрения восприятия (ощущения) и, следовательно, реальности.

До Когена никто особенно не обращал внимания на этот раздел “Критики”; Коген обратил, и причиной явилось то, что он, создавая свою концепцию, попытался установить связь интенсивной реальности с бесконечно-малой величиной. Кант, к сожалению, думает Коген, не был знаком как следует с достижениями новейшей математики, поэтому он не смог перейти от ощущений (как начала эстетики) к бесконечно-малой величине (к логике). Но все же Кант разглядел взаимосвязь между реальностью и интенсивностью. Для Канта реальность содержится в ощущении; для Когена – в мышлении. Поэтому, если мы в качестве “начала” логики будем брать бесконечно-малую величину, мы убедимся в том, что бытие представлено в ней как бесконечно-малая реальность. И это единственная реальность, на которой, по Когену, философ может основываться. Повторимся: так обстоит дело по той причине, что лишь такое “реальное” бытие противостоит собственно мышлению в мышлении же. Здесь дана, следовательно, ускользающая и все же постоянно воспроизводящаяся автономия бытия. Различие между бытием и мышлением также постоянно сохраняется, хотя и стремится стать меньше сколь угодно малой величины.

Бесконечно-малая величина превращается в философии марбургской школы в “бесконечно-малую реальность”, которая в качестве Ursprung’a логики становится основанием всей теоретической философии этой школы и единственно признанной в ней для научного познания реальностью.

С этих позиций “*мышление является мышлением первоначала* (первоисточника – des Ursprungs). Первоначалу ничего не может быть дано... Основание должно стать первоначалом. Иначе говоря, если мышление должно открыть бытие в первоначале, то это бытие никак, никоим образом не может иметь другой основы, чем та, которую в состоянии дать ему мышление. Чистое мышление становится истинным только как мышление первоначала... *Поэтому логика должна стать логикой первоначала*”<sup>25</sup>. Но первоначало есть не только необходимое начало мышления; во всем его дальнейшем движении оно должно действовать как побудительный принцип.

Обращение к понятию интенсивной величины подталкивает далее Когена к включению в логику понятия *производящей силы*: в бесконечно-малой величине созидается “реальность” (“реальный” объект познания), и становится очевидной творческая мощь познающего мышления. Коген вновь и вновь приводит примеры из математики, иллюстрирующие это. Например, точку можно мыслить не только как завершение чего-то, а также как начало нового, задающего этому новому направление, следова-

тельно, “строющего” его. Если в античной математике точка – граница линии, то в новейшей математике она не граница, а начало (хотя, может быть, и граница как начало, начало линии).

Только точка может быть общей для касательной и для кривой. Это производящее значение точки, скрывающее определенное направление (*Richtung*), несовместимо с античным представлением, согласно которому точка – это граница линии. Теперь точка означает иное, позитивное, отмечает он в “Логике чистого познания”.

Еще одно важное значение бесконечно-малой реальности, выводящее нас к учению Когена о суждении и понятии, связано с тем, что внутри нее содержится неизвестное, некий *X*, без которого, как считает основатель школы, не может сформироваться истинная философия.

Математическое выражение бесконечно-малой величины –  $dx$  ( $\Delta x$ ); в нее включен знак *X*. Такой знак, как мы помним, означает у Когена некую проблемность; это заданность бытия (т.е. реальности) для мышления, и одновременно она приобретает новый смысл, смысл вопроса.

В самом деле, каким образом бытие включается в мышление? Как оно задано ему? Оно, как мы уже знаем, должно превратиться в мысленное, идеализованное бытие, но все же так, чтобы не совпасть с мыслью о нем. Чтобы лучше понять, в какой же форме выступает такое бытие, имеет смысл сначала ответить на вопрос: а что такое само мышление, в чем оно выражается. Следуя за Кантом, Коген убежден, что мышление – это способность суждения. Конечно, Кант включает в трансцендентальную логику понятия, более того, единственно понятия как будто характеризуют мышление, потому что в чувственности предметы даются, а рассудком они мыслятся в понятиях. И, однако, понятия определяются Кантом всего лишь как атрибуты суждений, и недаром расширяющееся, т.е. истинное, новое знание дают синтетические суждения *a priori*. “Возможно лишь одно употребление рассудком этих понятий, – поясняет Кант, – через их посредство он осуществляет суждение... понятие никогда не относится к предмету непосредственно, а относится к какому-то другому представлению о нем (все равно, созерцание оно или уже само понятие). Итак, суждение есть опосредованное познание предмета... Все действия рассудка мы можем свести к суждениям, следовательно, *рассудок* можно вообще представить как *способность (составлять) суждения*”<sup>26</sup>. Понятие есть предикат для возможных суждений, например, для суждения «*всякий металл есть тело*» понятие “тела” – предикат. Поэтому все функции рассудка можно найти, если полностью показать функции единства в суж-



дениях»<sup>27</sup>. Фактически это означает, что суждения дают нам *знание* о предметах (опыта), а понятия дают... *незнание*. Действительно, как будто самые важные термины в “Критике” это *понятия* вещи самой по себе и ноумена; понятия явления и предмета опыта производны, зависят от них. Вещь сама по себе и ноумен признаются пограничными вехами, указывающими на нечто вне познания. То есть на нечто неизвестное. Так толкует Г. Коген, и не только он, но и другие представители марбургской школы кантовское учение о понятии и суждении. “Первоначальный смысл суждения, – пишет П. Наторп – состоит ...не в приравнивании или отождествлении заранее данных понятий субъекта и предиката (логического субъекта и предиката. – Т.Д.), но в определении чего-то сначала неопределенного как того-то и того-то, а следовательно, в приобретении впервые некоторого тождественного себе мысленного содержания А или в первоначальном определении понятия”<sup>28</sup>. Обратим внимание: в суждении определяется нечто неопределенное, неизвестное, что лишь затем превращается в известное как содержание мышления. Значит, задача суждения – сделать мысленным, понятным то, что раньше было немыслительным (нечто бытийное?), а не просто аналитически сопоставить логические субъект и предикат. Тогда получается, что понятие, говоря словами Когена, является отнюдь не единственным законным представителем чистого мышления, вовсе не единственной гарантией духовного бытия, потому что знание – это функция суждения. Именно оно – полномочный представитель мышления, которое и следует определять как способность составлять суждения. Понятию же принадлежит совершенно другая роль. Коген уточняет, какая именно: смысл понятия в вопросе; смысл суждения – в ответе. И если мы вспомним, что мышление содержит X. то можно представить этот X как вопрос. О чем? – Конечно, о бытии, или о содержании мышления

Этот вопрос, говорит Коген, ставили уже Сократ и Платон: “В этом предметном значении *понятие* раскрывается как величайший знак вопроса о бытии: *Что существует? (Что есть?)* (τί ἔστι) и *идея* есть глубочайший ответ на этот вопрос. Однако сократическое понятие только вопрошает и далее не предлагает удовлетворительного определения понятия. *Идея*, напротив, является *самосознанием понятия*”<sup>29</sup>; “...форма вопроса, в которой Сократ формулирует понятие, возбуждает интерес и привлекает внимание. *Что существует? (τί ἔστι).* Этот вопрос должен вместе с тем быть ответом. В действительности благодаря этому (вопросу) затрагиваются сущность и значение понятия. В своих самых высших и сложнейших формах понятие всегда должно быть вопросом и вопросом оставаться”<sup>30</sup>.

Для более точного осмысления того, что имеет в виду Коген, нужно вновь вернуться к Канту, а затем к Гегелю. Чему отдать пальму первенства среди форм мышления – понятию или суждению? Полемика между Кантом и Гегелем позволяет выявить другие, нежели отмеченные ранее, особенности разных форм мышления.

Как мы видели, по Канту, суждение есть познающее мышление; понятия же относятся к суждению как его предикаты. В суждении “металл есть тело” логический субъект (металл) определяется предикатом (тело). Правда, металл обладает и другими предикатами, и к ним можно добавлять все новые и новые. Чем больше приписывается логическому субъекту предикатов, тем полнее он определяется.

Гегель подверг критике подобное “приписывание”: если мы приписываем предмету какие-то свойства, прежде всего надо объяснить, откуда взялись эти свойства. Вопрос об их происхождении в формальной логике (которой, как он считает, в данном случае следует Кант) не ставится; предполагается, что они заранее известны. Однако не исследуется “ни вопрос о том, представляют ли такие предикаты, взятые сами по себе, нечто истинное, ни вопрос о том, может ли сама форма суждения быть формой истины”<sup>31</sup>.

Предикаты, по мнению Гегеля, это “внешняя рефлексия о предмете, ибо определения (предикаты) находятся готовыми в моем представлении и приписываются предмету лишь внешним образом. Истинное познание предмета должно быть, напротив, таким, чтобы он сам определял себя из самого себя, а не получал своих предикатов извне”<sup>32</sup>.

Гегель имеет в виду то обстоятельство, что свойства вытекают из сущности предмета; сущность же выражается понятием. Свойства присущи предмету имплицитно, поэтому все предикаты уже содержатся в понятии о логическом субъекте (предмете); в суждении они лишь обнаруживаются. Фактически любая теория есть развертывание исходного понятия о предмете (ньютоновская механика, например, представляет собой раскрытие понятия макрообъекта как частицы, обладающей массой, силой, движением в пустых пространстве и времени и т.д.). В этом смысле гегелевская концепция адекватна современной ей научной теории.

Когеновская концепция также созвучна науке Нового времени, хотя она затрагивает совсем другие ее аспекты, в большей мере “по-кантовски”. Поскольку для ученого имеет значение именно *взаимодействие* предметов, постольку для него важны главным образом их *свойства*, вследствие чего особую ценность и приобретает суждение. Это то, что ученый оценивает как един-

ственно истинное знание, что Коген и фиксирует, выдвигая на первый план суждение. Суждение представляет собой ответ на вопрос о том, что существует; само же бытие предмета как бы выталкивается за рамки научного знания (еще раз вспомним о Ньюtone, отказывающемся решать вопрос о природе тяготения). Но “бытийная” природа предмета, что точно подметил Гегель, представлена в понятии. Для Когена она выражает *вопрос* о том, *что существует?*

Вопрос этот с самого начала включен в мышление, так как содержится в его первоначале, в бесконечно-малой реальности, обозначаемой как  $dx$ . Совсем устранить его из познания нельзя, а значит, он на любом этапе воспроизводится в виде  $X$ , т.е. *задачи* для познания. Суждение бесконечно разворачивается, раз вопрос не устраняется: “Прежде всего я попытался установить соотношение между реальностью и *бесконечным суждением*, как суждением *первоначала*, – пишет Коген. – Эти три понятия отныне выступают в методическом единстве: *бесконечное, первоначало и реальность*. Эти три понятия обосновывают и проясняют друг друга”<sup>33</sup>. Поэтому “*основной формой бытия, которая является основной формой мышления, является не форма понятия, но форма суждения*”<sup>34</sup>.

Коген усматривает ошибку Канта (который в общем-то верно, как он полагает, свел мышление к суждению) в том, что тот выделял различные виды суждений, исходя из основоположений, а не из категорий. Ведь если речь идет о *деятельности* мысли, то ею должна быть категория, синтезирующая знание в единство, производящая его. По этой причине Коген предлагает совсем иную, чем Кант, систему категорий:

1. *Суждения законов мышления*
  - а) Суждение первоначала
  - б) “тождества
  - в) “противоречия
2. *Суждения математики*
  - а) Суждение реальности
  - б) “множества
  - в) “всеобщности
3. *Суждения математического естествознания*
  - а) Суждение субстанции
  - б) “закона
  - в) “понятия
4. *Суждения методики*
  - а) Суждение возможности
  - б) “действительности
  - в) “необходимости.

Не всё в этой таблице ясно, но ясно, что суждение – эквивалент мышления. Анализ спора Когена не только с Кантом, но и с Гегелем помогает лучше понять ход мысли основателя марбургской школы и оценить как достоинства, так и известную ограниченность его позиции.

Если предположить, например, что наука развивается в рамках *одной* теории, представляется верным считать, как считал Коген, что *вопрос* о бытии предмета этой теории остается неизменным (так как предмет неизменен). Ответ (в суждении) продолжается в бесконечность, потому что открываются все новые и новые свойства этого предмета (скажем, макрообъекта). Это *finis* науки, ее непрерывное развитие. Но если исходить из того, что меняется и сам *предмет* (макрообъект сменяется микрообъектом), то и вопрос, и ответ будут совсем другими. Вопрос о том, что это за предмет постоянно звучит в ушах теоретика. Но на новом витке теории это уже другой вопрос о другом предмете, и ответ будет не продолжаться, а как бы начинаться заново, может быть, даже вступая в противоречие с прежним ответом. Теоретические построения, касающиеся микрообъекта, не продолжают решения ньютоновской механики, а как бы даже спорят с ними (масса движения это не масса покоя, а пространство в плане распределения тяготеющих масс не совпадает с ньютоновским пустым пространством). Не бесконечное развертывание одного “ответа” (бесконечность суждения) в одну сторону, а, напротив, возникновение “обратного” движения от следствий к основаниям подводит к мысли об ограниченности или о “двойственности” прежнего начала теории (масса движения соотносится с массой покоя).

Этот факт сумел разглядеть Гегель, вообще-то также очень склонный к признанию *одного* неизменного логического начала, вследствие чего, достигнув логического завершения, развитие идеи прекращается. Но тем не менее он вслед за Кантом увидел, что в некоторых случаях речь может идти не о *бесконечном* развертывании свойств, а о возврате к истокам с *переформулировкой* “начала” логики (исходного вопроса о бытии). Так, если мы скажем: “Бог есть вечность”, не совсем понятно, что здесь логический субъект, а что – предикат. Можно предполагать, что и Бог, и вечность – субъекты, которые взаимно определяют друг друга. Такое предположение заставляет задуматься о верности понимания логики как процесса разворачивания предикатов *одного* понятия и о признании этого понятия неизменным и только развертывающимся в систему. Изменяется *сам предмет* понимания, а не только происходит углубление понятия его сущности.

В применении к когеновской позиции это означало бы: изменяется сам вопрос, содержащийся в первоначале мышления, поскольку меняется “вопрошаемое” бытие (“вопрошаемая” реальность).

Высказав предположение о двойственности, “двусубъектности” объекта логики, Гегель, однако, сохранил его в своей логике только в виде намека, или внезапно обнаружившейся трудности; в системе логики в целом бытие переходит в сущность, утрачивая свой бытийный характер, и познание движется от бытия к сущности, к другой (более глубокой) сущности, а затем – к понятию и не возвращается назад к бытию.

У Когена также бытие появляется только в одной точке – точке Ursprung’a, исходной точке мышления – в виде *неизменной* и *одинаковой* в своей непонятности проблеме. По его мнению, это не-понятное (не понятие), X, есть единственное значение вещи самой по себе – как *идеи проблемы*, *идеи задачи*. Кант признавал, что вещи аффицируют нашу чувственность, и в этом плане они имеют значение существующих трансцендентно по отношению к мышлению внешних предметов (бытия). Как мы помним, согласно Когену, мышление должно само сформировать собственное содержание, вследствие чего не может иметь отношения ни к чему трансцендентному. Бытие имманентно мышлению и может стать объектом мышления только в точках трансформации, где оно становится мыслимым бытием, а затем мышлением, где предыстория мышления становится его собственной историей. Так бытие входит в мышление в виде X, т.е. проблемы. Быть имманентным, а не трансцендентным мышлению и в то же время иным для него, это ведь и означает быть *идеей задачи*, или *проблемы*. В этом своем единственном значении вещь сама по себе начинает выступать не как пограничная веха на пути познания; нет, напротив, она приобретает положительное значение как стимул, заставляющий мышление разворачиваться бесконечно. Теперь ее понятие приближается к понятию ноумена. Существует, по Когену, еще одно тождество, тождество следующих понятий – вещи самой по себе, ноумена, безусловного, пограничного понятия, идеи и регулятивного принципа. Их тождество основывается на равноправии всех этих моментов в их общей задаче: быть также идеей цели познания.

Природа, согласно Когену, это не чувственно данная вещь, а великий знак вопроса, заданный чувствами, который шаг за шагом должен решить рассудок; “...вещь сама по себе поэтому никогда не дается, но все же должна мыслиться”<sup>35</sup>. «Не только “объем и связь” нашего сегодняшнего знания, но также вместе с тем огромную цепь вопросов, содержащихся в таких “объеме

и связях”, мы познаем как вещь саму по себе, которая должна быть синтетически объективирована в виде требующей своего решения задачи. Предметы опыта в их множестве неисчерпаемы, и вещь сама по себе, таким образом, оказывается бесконечной (задачей), все вновь воспроизводящейся в любом предмете»<sup>36</sup>.

Соглашаясь с Когеном относительно признания автономии бытия, его неснимаемости и загадочности в ходе познания, мы могли бы возразить ему в том, что касается имманентности бытия мышлению: сам факт расщепления мышления на собственно мышление (суждение) и проблему для него (понятие) косвенным образом свидетельствует о наличии чего-то выходящего за рамки мысли, чего-то трансцендентного ему. А трансцендентным мысли может быть только нечто немысленное, т.е. бытийное. Кант это и удел.

Итак, именно *X* (не-понятное, неизвестное) стимулирует познание, так как оно водит бытие. В этом, по Когену, состоит “миссия” понятия – ввести в познание бытие, открыть бытие.

Таким образом, совсем иначе, чем другие крупные философы, Коген рассматривает функции понятия и суждения, ибо он создает свою собственную логику. Мы не разбирали специально вопрос о превращении пространства и времени из форм чувственности в категориальные формы, так же как оставили в стороне задачи изменения запроса к философии в связи с современными изменениями в науке – это потребовало бы отдельной статьи. Но, рассмотрев некоторые принципы когеновской философии и завершая краткую реконструкцию ее, мы можем сказать: несмотря на то что бытие и вопрос о нем, как уже говорилось, остаются одними и теми же, заслуга главы марбургской школы состоит в том, что, он утвердил неустрашимую *автономию* бытия. Для Канта автономия бытия выражалась понятием трансцендентной вещи самой по себе; для Когена это имманентная мышлению проблема задачи. В этом – его оригинальное решение главного вопроса теории познания – вопроса о ее адекватности и объективных критериях истинности.

Можно признать правоту Г. Когена в том, что познание всегда проблемно, потому что в своем начальном, “пограничном” пункте мышление граничит с иным, всегда оборачивается чем-то не-мысленным, бытийным, требующим определения, т.е. включения в мышление. Однако мы уже отметили, что на каждом витке познания это – иное, чем ранее, не-мыслительное начало (бытие), задающее проблему по-новому и нуждающееся в новом решении.

Философия Германа Когена привлекает сегодня внимание философов не в последнюю очередь как раз по причине утверждения им *автономии бытия*, что, как выяснилось, важно сейчас не только в теоретически-философском, но и в чисто практическом и даже житейском плане. Так, например, знаменитая кантовская антиномия, касающаяся конечности и бесконечности Мира, осмысливается теперь несколько иначе: Мир, разумеется, бесконечен, но человек своей деятельностью часто создает угрозу своему собственному бытию. Оно может завершиться, прекратить свое существование именно в результате такой деятельности. И выглядит это так, как будто дело касается конца или начала бытия (так и есть на самом деле), его возникновения или прекращения. Кроме того, современная социальная, не всегда устойчивая ситуация, выбрасывая человека из привычных мест обитания, нередко превращает его в невольного бродягу и заставляет заново осмысливать свое место в мире и смысл бытия. Что тоже косвенно становится изобретением бытия, его начинанием.

Особенно следует учесть то обстоятельство, что из склада материалов и объектов познания Мир в известной степени превращается в “произведение культуры”, так как сама наука меняет прежние формы и начинает формироваться по аналогии с искусством: она уже сознательно включает в свои рассуждения и субъекта (познания и наблюдения), и диалог (разных субъектов), создавая неоднозначные подходы к Миру, изобретение вечного Мира каждый раз заново<sup>37</sup>. Но предпосылкой для всего этого является признание вечного бытия Мира, его автономного, не сводимого только к познанию существования. Человечество не может выжить, не относясь к Земле, к Миру, к Бытию как к самоценным сущностям. Г. Коген в связи с этим становится нашим *на-сущным* Собеседником, вступая с нами в творческий диалог по поводу этой важнейшей проблемы.

Несколько лет назад в Цюрихе было создано Международное когеновское общество во главе с президентом, профессором Х. Хольцхэем (H. Holzhay) и вице-президентом, доктором Х. Видебахом (H. Wiedebach). Крупные специалисты из разных стран – такие как У. Зийг, В. Бляйш, Г. Майерхофер, А. Винкельман – занимаются исследованием различных сторон философского наследия великого марбургского мыслителя. Они анализируют его этико-религиозные, политико-социальные, собственно философские взгляды. Из отечественных философов членами этого общества являются В.Н. Белов (Саратов), Н.А. Дмитриева и Т.Б. Длугач (Москва). Было бы целесообразно расширить круг российских участников.

- <sup>1</sup> См.: *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. М., 1991.
- <sup>2</sup> *Kant Im. Kritik der reinen Vernunft.* A. S. 126–127.
- <sup>3</sup> *Cohen H.* Kant's Theorie der Erfahrung. В., 1918. S. 14.
- <sup>4</sup> По Канту, предметы “даются” сначала посредством ощущений, а затем с помощью чистого созерцания. Задача чистой чувственности сводится как будто к синтезу ощущений; но так кажется на первый взгляд. Если бы предметы давались непосредственно в чувственности, то не было бы необходимости ни в каком конструировании, которое Канту насущно необходимо. Чистое созерцание не просто синтезирует, оно действует и оказывается, что предметы в той же мере даются, в какой они конструируются. Конструктивная функция еще более усиливается, когда рассудок в виде продуктивного воображения конструирует всеобщий предмет (образ треугольника вообще, образ дома вообще и т.д.) познания. Однако это объяснение требует специального анализа, выходящего за рамки данной статьи. См.: *Другач Т.Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии. М., 1986. Гл. II, § 2.
- <sup>5</sup> *Natorp P.* Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus. Leipzig, 1903. S. 367.
- <sup>6</sup> *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. В., 1885. S. 44.
- <sup>7</sup> *Ibid.*
- <sup>8</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S.149.
- <sup>9</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1885. S. 88.
- <sup>10</sup> *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. В., 1883. S. 20.
- <sup>11</sup> *Cohen H.* Kants Theorie der Erfahrung. В., 1885. S. 45–46.
- <sup>12</sup> *Ibid.*, S. 103.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, S. 107–108.
- <sup>14</sup> *Cohen H.* Das Princip... S. 20.
- <sup>15</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. В., 1922. S. 12.
- <sup>16</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1885. S. 133.
- <sup>17</sup> *Ibid.* S. 124.
- <sup>18</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 780.
- <sup>19</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 5–6.
- <sup>20</sup> *Natorp P.* Platons Ideenlehre... S. 376.
- <sup>21</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 35.
- <sup>22</sup> *Kant Im.* Op. cit. A. S. 167.
- <sup>23</sup> *Ibid.* A. S. 168.
- <sup>24</sup> *Ibid.* A. S. 169.
- <sup>25</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 36.
- <sup>26</sup> *Kant Im.* Op. cit. A. S. 69
- <sup>27</sup> *Ibid.* S. 70.
- <sup>28</sup> *Наторп П.* Философская пропедевтика. М., 1911. С. 23.
- <sup>29</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 15.
- <sup>30</sup> *Ibid.* S. 30.
- <sup>31</sup> *Гегель Г.* Соч. Т. I. С. 65.
- <sup>32</sup> Там же. С. 67.
- <sup>33</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 790.
- <sup>34</sup> *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. S. 47.
- <sup>35</sup> *Cohen H.* Kants Theorie... В., 1918. S. 640.
- <sup>36</sup> *Ibid.* S. 662.
- <sup>37</sup> См. об этом детально: *Библер В.С.* Указ. соч.