

ОЦЕНКА "КРИТИЧЕСКОЙ" ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И  
АНАЛИЗ МЫШЛЕНИЯ

/К вопросу о взаимоотношениях истории  
развития идей и интерпретации текста/

А. Фейер

В имеющем долгую историю споре французского рационализма и английского эмпиризма Иммануил Кант совершил решающий, как он его называл, коперников переворот, объяснив познание, в противовес общепринятой в философии Нового времени практике, не влиянием вещей на мысль, а активной способностью самой мысли. В результате такого коренного изменения самой концепции познания рационалистический постулат о безусловности мышления, который до сих пор утверждал неограниченность отождествляемой с мышлением познавательной деятельности, абсолютную свободу мыслящего "я" от познаваемого предмета, его субстанциональность, теперь осмыслился как утверждение о возможной независимости мышления от познавательной деятельности и содержал в себе указание на опасность спекулятивности. Отделенное от познавательной деятельности, в своей сфере, подчиняющееся исключительно законам логики и потому склонное к умозрительности мышление, все же могло, в представлении Канта, служить средством познания, поскольку, как он считал, существуют определенные априорные, не от познания исходящие "знания", призванные служить систематизации материала, предоставляемого опытом, упорядочению познавательной деятельности. Кантовская критика видела свою задачу в том, чтобы учесть те правила, при соблюдении которых по сути безусловное, независимое от познавательной деятельности мышление, опираясь на в нем самом содержащиеся априорные знания, могло бы действительно обратиться к накопленному материалу опыта и таким образом дать подлинные знания, т.е. избежать недопустимой, с точки зрения познания, умозрительности. Вдвинутая

Кантом программа борьбы с умозрительностью могла быть действительной лишь до тех пор пока, в соответствии с унаследованными от французской и английской философии субстанциональными воззрениями, оппозиция познающего "я" и познаваемого предмета признавалась абсолютной и, под влиянием традиции, при утверждении исключительности той роли, которую играет научное познание, считалось, что не может быть препятствий для того, чтобы человек, сознательно взвешивающий свою познавательную задачу, не смог бы в полной мере обозреть свою деятельность. Если же мы, отказавшись от субстанциональных воззрений, примем независимость познающего объекта от предмета познания за относительную, т.е. в каждом познавательном акте будем предполагать лишь определенную степень сознательности, то кантовский постулат о безусловности мышления, т.е. об отделимости мышления от познания, об устранении умозрительности при познавательной деятельности, становится сомнительным. В свете новой проблематики немецкий идеализм указал на то, что, хотя мышление и не зависит от возможных объектов познания, т.е. человек может думать свободно, по своей прихоти все, что угодно - как это установил Кант - независимости мышления угрожает опасность с другой стороны, со стороны субъекта мышления, поскольку намерение желающего мыслить свободно, в духе "критической" теории познания, "я" ограничивают факторы, предшествующие этому намерению, находящиеся за пределами критики и неизбежно влияющие на мышление.

Кризис немецкого идеализма повлек за собой необходимость разработки новой программы для борьбы с умозрительностью. Признав невозможность абсолютного, принципиального отъединения мышления от опыта, представители критической мысли XX века должны были отказаться от попыток общего урегулирования отношений между двумя возможными и одинаково важными аспектами познавательной деятельности и считать разумной целью критики познания не построение раз и навсегда данной системы, а

выяснение в каждом отдельном случае степени бессознательной мотивации опытом мыслительного потенциала, вовлеченного в конкретную познавательную деятельность, т.е. - определение степени интенциональности. В противовес кантовскому большому начинанию эти направления /логический позитивизм, неопозитивизм, аналитическая философия, феноменология, структурализм и др./, вынужденные отказаться от решения конечных метафизических вопросов, "вынеся за скобки" проблемы, касающиеся мира как целого, сущности вещей, превратили философию - которая, будучи верной своим традициям, стремилась найти единое объяснение мироустройства, раскрыть истину - в прислужницу науки, культивирующей полезные знания, понизив ее в ранге до т.наз. "теории науки". Признав себя теорией науки, критика познания обрела способность направить свое внимание на то, как - несмотря на принципиальную неотделимость мышления от опыта - провести черту между мышлением и интенционирующим его опытом в конкретном познавательном акте, т.е. как искусственным путем найти удовлетворительную с практической точки зрения меру безусловности мышления - этого необходимого условия истинного познания. Однако, представители теории науки XX в., успешно борясь с умозрительностью, присущей субъекту мышления, т.е. тщательно взвешивая вопрос о применимости своих методов для решения конкретного познавательного задания, просто не чувствуют себя призванными анализировать правомерность своей деятельности, истинность полученных новых знаний, т.е. учитывать отношение активизирующегося в процессе познавательной деятельности мышления к тем опытным данным, которые его ощутимо не интенционируют, или, другими словами, забывают об открытом еще Кантом традиционном фронте борьбы с умозрительностью, когда оставляют за пределами своего внимания вопрос о согласовании мышления с опытом.

Вследствие такого вынужденного ограничения кругозора эти исследователи воспринимают результаты своей работы не как элементы какой-либо осмысленной, ясной системы, а как элемен-

ты обладающей детерминирующим воздействием конструкции, создавая не систему, а описывая структуру. Напрасно стремится критика освободить познавательную деятельность от умозрительности; добытые ею новые знания все же останутся таковыми, ведь, отказавшись от той большей части опытных данных, интенционирующую функцию которых невозможно выявить, мышление создает не истинные знания, а, ссылаясь на принцип пользы и одновременно исполняя роль диктатора потребностей, в конечном итоге, живет своими фантастическими идеями. Таким образом, с одобрения современной теории науки освобождается умозрительность, но марка научности - присвоенная на основании применимости на практике культивируемых знаний - в полной мере оберегает представителей теории науки от грустной необходимости осознания тех несообразностей, которые порождаются капризами мышления. Ничто, как видно, не может заставить мышление уважать тот опыт, который не находится в ощутимой с ним связи, т.к. если предположить, что оно способно к систематизации всего материала, потому что каким-либо образом все же обладает априорными "знаниями", то мышление вынуждено было бы считать систематизирующим принципом для всего возможного опыта принцип систематизации интенционирующей его случайной части опытных данных, т.е. с необходимостью оказалось бы в том положении, которое было характерно для периода, предшествовавшего рождению новой критики XX века.

Всеобъемлющее принципиальное урегулирование отношений между мышлением и опытом Кант в свое время пытался осуществить, отдавая пальму первенства мышлению. До тех пор, пока под опытом понимали, в соответствии с традициями эмпиризма, возникающую спонтанно, без сознательных усилий оппозицию познающего субъекта и познаваемого объекта, т.е. - эмпирическое познание, было совершенно очевидно, что опытный материал нуждается в последующей обработке, интерпретации, что опыт - при сопоставлении с мышлением - играет подчиненную роль. После же того, как выяснилась несостоятельность представления о ес-

тественной разобщенности мышления и опыта, в чрезвычайной степени обесценилось значение эмпирического познания, значение спонтанной "встречи" интенционированного случайным опытом познающего "я" и познаваемого предмета: на такие некритические и впоследствии критически непроверяемые показания ни в коей мере нельзя было положиться. Возникающее же, в соответствии с правилами новой критики, знание, которое оказывалось спекулятивным вне познавательной деятельности, компрометируя своими необоснованными и высокомерными выступлениями воплощенное в опыте знание и настроивая против опыта, заставило обратить на него внимание как на носителя чувственного фактора - при сопоставлении его с мышлением - и, таким образом, вернуло опыту утраченное им значение. Противостоящий познавательной деятельности, возникающей по почину мышления - и в этой оппозиции выступающий как чувственный - опыт уже мог дать должную инспирацию тем начинаниям, которые, в конечном итоге, были направлены против кантовской "критической" теории познания, а также против ее обновленных в XX веке модификаций.

В то время как теория науки, в силу своей критической направленности, считает приемлемым знание, выдержавшее испытание критики, не дающее основания для положительного выявления его необоснованности, согласно другой точке зрения, связанной с именем Витгенштейна, успешное противостояние "бичу" критики было само по себе еще недостаточно; принять можно лишь то знание, в истинности которого человек получает уверенность, поскольку это знание безусловно включается в систему всех возможных знаний. Поэтому Витгенштейн ищет таких утверждений, о которых можно говорить, которые не исключают коммуникации, однозначность которых позволяет разговаривающим сторонам понять друг друга и прийти к общему соглашению по поводу выдвинутых утверждений. В отличие от представителей теории науки, продолжающих осуществление лишь критической программы Канта, Витгенштейн остается преданным самому духу кантовской концепции, не-

смотря на то, что при изменившихся условиях в истории мысли следует признать, что философия не способна справиться со своей задачей, т.е. следует признать, что во имя решения этой задачи философия должна отказаться от самой себя. Теория науки, со своей стороны, считает разделение на теорию и практику исходящим из природы вещей и в отказе от целостной истины, в фабрикации полезных знаний видит залог освобождения от метафизических предубеждений, доказательство того, что соответствующее действительности состояние философии принято к сведению.

В противовес этому, Витгенштейн не считает приемлемым сложившееся в истории мысли положение и, не находя никаких возможностей для разумной коммуникации, в знак протеста обрекает себя на молчание, хотя и не располагает никакими доказательствами по поводу того, что хотя бы молчание может быть однозначным, и - в отличие от бессмысленной, манипуляторской игры нашего языка - истинным и разумным.

Разница между позицией, занятой представителями теории науки, и точкой зрения Витгенштейна исходит из различного толкования философии Канта или - шире - западноевропейской философской традиции, однако, представители обеих точек зрения считают свое истолкование аутентичным, а саму соответственно развитую традицию - если не считать частных, впоследствии исправимых непоследовательностей - признают имеющей однозначный смысл. Мартин Хейдеггер же, которого мы считаем в отношении изложенного наиболее типичным представителем экзистенциализма, корень двусмысленности сложившегося положения видел в самой философской традиции и пытался прийти к однозначному решению путем отрицания традиции, путем устранения порожденных ею существенных недоразумений.

В XX веке, когда стало очевидным, что наука не может претендовать на абсолютное объяснение мироустройства, т.е. что она не способна достичь конечной цели критики, закономерно воз-



ник вопрос о том, оправдано ли и в дальнейшем стремиться к обеспечению условий для независимости мышления и в частичных достижениях критики видеть успехи философии, ликовать по поводу развития науки или же, наоборот, оплакивать ее поражение, замечая неустранимую раздробленность знаний, их неполноту. В этой связи Хейдеггер и сформулировал, в противовес объективизирующему, или научному познанию, требующему независимости мыслящего "я", программу познания, основанную на тождестве субъекта и объекта, принимающую в качестве естественного состояния неотделимость мышления от опыта. Полагая, что вопросы, составляющие основу метафизики, имеют право на существование, он с полным основанием рассчитывал на то, что, если невозможно удовлетворить требованию независимости мышления, то не может быть препятствий для такого, противоположного первому, познания, которое требует тождества мышления и опыта, т.е. - безусловности опыта.

Вынужденное противопоставление друг другу субъекта и объекта, разъединение мышления и опыта современный европеец может, по мнению Хейдеггера, преодолеть с помощью переживания "ничто". Лишенный особого статуса "субъекта", познающий, уже "пробудившийся", но находящийся в мире существования, ощущает на опыте, что вещи ускользают от него, что ему не на что опереться, не за что ухватиться, т.к. в изменяющемся мире существования ничто не равно самому себе, ничто не характеристично в достаточной мере, все относительно. "Ничего нет", - жалуется человек, задыхающийся среди вещей, и эта жалоба указывает на то, что ничто не имеет абсолютного бытия. Однако, в безысходности и мраке душевного смятения неожиданно рождается уверенность в том, что хотя ничто не существует, само "ничто" существует, и, чем меньше существует все остальное, тем больше существует "ничто". Существование "ничто" абсолютно, в "ничто" проявляет себя более полная действительность, чем разъединенный противоречиями наш мир: бытие, не знающее проблемы объективирующего познания. Раскрытие двусмысленности метафизичес-



кой традиции, однако, отнюдь не повлекло за собой в философии Хейдеггера преодоления двусмысленности, и это отражается и в основополагающем постулате его системы об абсолютном существовании "ничто". С одной стороны, этот тезис направляет внимание на субъективный, чувственный фактор, поскольку, в противовес западноевропейской философской традиции, он выражает опыт человека Нового времени, заключающийся в том, что человек, сама субъективность которого находится под угрозой, в знак протеста против овеществления, может стремиться к утверждению исключительности роли этой субъективности: как мы видели, человек в смятении потому и получает уверенность в существовании "ничто" и существование "ничто" потому и представляется ему абсолютным, что абсолютным является его смятение, его тревога, потому что его глубоко потрясает тот опыт, который говорит ему, что вещи в своем абсолютном измерении, в своей сущности, ускользают от него. С другой же стороны, называть это субъективное, данное в чувстве "ничто" "чем-то", утверждать о нем что-либо, хотя бы что оно обладает бытием, означает отрицание субъективности, сомнение в ней, т.к. то, что мы называем, мы одновременно всегда объективизируем; вопреки нашему намерению лишаем субъективности. Это парадоксальное положение является следствием парадоксальности хейдеггеровского начинания: он намеревается критически подойти к той традиции, для которой характерна как раз критическая направленность. Убедившись в необоснованности постулата о безусловности мышления, Хейдеггер все же решает доказать одну мысль - мысль о безусловности опыта, и ему пришлось взяться за это абсурдное начинание потому, что, будучи рационалистом, он непосредственно никогда не убеждался на опыте в безусловности опыта.

Из опыта "безусловности опыта" исходят представители русской религиозной философии начала XX века, /Бердяев, Лосский, Франк и др./ которых сближают с экзистенциалистами. Видя крушение западноевропейских метафизических закрытых систем, они чувствуют себя вправе сделать это. Их метод можно

назвать в своем роде безупречным, ведь при осознании самоуничтожающего характера критики действительно не имеет смысла сомневаться в возможном единстве мира, в правомерности закрытой мирообъясняющей системы, если наш опыт показывает, что это и возможно, и правомерно. Эта философия, в отличие от западноевропейской, ставит отношения мышления и опыта на другие основы. Если там задачей мышления является обработка материала опыта, систематизация "сброда ощущений", выполнение определенной активной, критической функции, то здесь мышление ведет себя пассивно, двигаясь в том кругу, который очерчен для него заранее чувственно решенными конечными вопросами. Оно служит опыту, т.е. пользуется методами умоэригельной логики. Так русские экзистенциалисты заключают о необходимости лежащей вне единого мира конечной причине - Боге, или о двуединой природе человека. Двойную связь человека и с земным миром, и с божественной трансценденцией выражает понятие "творчество". Согласно этому представлению способность к творчеству является таким же неотчуждаемым проявлением существования человека, каким в западноевропейских системах считается, признающаяся присущей всему человечеству, способность к объективирующему познанию. Однако, в то время как познание является всегда начинанием познающего и осуществляется в соответствии с сознательным целевым намерением человека, творчество, хотя и предполагает разумную деятельность, не содержит момента сознательности, и даже прямо исключает его. Известно, что познание предполагает противопоставленность субъекта объекту, отделенность познающего от познаваемого; в отличие же от этого, творчество, которое можно представить себе как продолжение божественного акта творения, как деятельность, одну природную с творением, предполагает включенность в единство сотворенного мира, наличие духовной связи с божественной сущностью и означает осуществление замысла творца. В процессе творческой деятельности, в соответствии с намерением творца, человек реализует скрытые потенции, преодолевая свое падение;

реализует свое "я", шаг за шагом исправляет свою греховную природу и, созданный изначально по образу и подобию божиему, становится богочеловеком.

Проблема богочеловечества, однако, поставила русских экзистенциалистов перед неразрешимой задачей. Перспектива обожения человека и всего творения таила в себе опасность смешения трансцендентной божественной сущности с миром и превращения представления о мире в пантеистическое. Пантеизм же для этих мыслителей неприемлем не только потому, что это было отступлением от церковного догмата, но и потому, что в этом случае ключевое понятие системы - творчество, предполагающее трансцендентную свободу человека, становилось сомнительным. Поэтому для сохранения трансцендентного начала нужно было попытаться разработать метафизику зла. Однако, такая попытка не могла увенчаться успехом: признание метафизического принципа зла, греха, разделенности, коренящейся в самой сути вещей, невозможно было привести в соответствие с отправным пунктом философии русского экзистенциализма - с безусловным опытом разумности мироустройства.

До тех пор пока казалось, что мышление и опыт могут быть приведены в согласие, и что возможные проблемы можно заранее теоретически учесть, т.е. - что принцип мироустройства может быть выведен из единой "закрытой" метафизической системы, весь мир представлялся единым и разумным, и представление о мире было, как его принято называть, "закрытым". Как известно, гегелевская система была последней целостной мирообъясняющей системой, и уже во второй половине XIX века конечные метафизические вопросы не находили для себя успокоительного разрешения. Однако, до начала XX столетия такого рода попытки все же представлялись актуальными, поскольку для философии все еще оставалась открытой возможность решить свою задачу традиционным путем. Представление о мире стало "открытым" тогда, когда выяснилась безосновательность такого рода ожиданий; философские же системы превратились в открытые, когда с наступлением XX века обрисовались главные направления философии, порожденные ее реакциями на

свое новое положение. Как представители теории науки, так и Витгенштейн в равной мере принимают к сведению факт открытости мира; различие между занимаемыми ими позициями состоит в том, что, в то время как первые во всем приспособляются к изменившимся условиям и считают своей философской задачей признание нового положения, представительство какой-то негативной конечной истины, второй - философски выражает чувственное неприятие неопровержимых фактов. Экзистенциализм же видит в этом следствие какого-то порока мышления или поведения и стремится к восстановлению закрытого представления о мире. Однако, различные экзистенциальные учения, в противовес поставленной ими цели, опосредованно все же доказывают актуальность открытого представления о мире, поскольку их программы, направленные на изменение мышления и поведения, одна за другой терпят поражение: в западноевропейских вариантах это происходит в той мере, в какой корректные с точки зрения логики рецепты преодоления разделенности, отчуждения оказываются недейственными при столкновении с фактами, в русских же вариантах - в той мере, в какой опыт всеединства, к которому невозможно подойти с точки зрения критики, философам не удалось изложить понятийно.

Утверждение об открытости мира носит, прежде всего, полемический характер: оно направлено против традиционного предположения о том, что человек, возводя систему опирающихся друг на друга, соответствующих истине знаний, может, в конечном итоге, овладеть совокупностью всех знаний, всеобъемлющей истиной. Обнаружение пропасти между знанием и истиной, указание на непреодолимость пути от части к целому безотносительно ко всему остальному могло бы стать критикой познавательной деятельности. Однако, постулат об открытости мира говорит не только о познании, об этом несовершенном, жалком инструменте в имевшей место борьбе за истину, но и о мире, и, акцентируя его открытость, как бы наводит на мысль о том, что познание такое, какое оно есть, в сущности вполне соответст-

вует этому "такому как он есть" миру: если иметь в виду открытость мира - этого потенциального предмета познания, - то познание не в чем упрекнуть. Что касается первого истолкования тезиса - оценки познания - то трудно оспаривать тот факт, что критика позитивно выявила необходимость отказа от определенных, имевших ранее место, иллюзий; однако, так же ли бесспорно второе истолкование, относящееся к самому миру? Где тот верный источник, из которого мы можем узнать, что мир "открыт", и сославшись на который, мы вправе оправдать познание, не сумевшее справиться со своей задачей? Таким источником мы, конечно, не обладаем, и, если мы пользуемся тезисом об открытости мира во втором значении, мы делаем нечто иное как абсолютизируем по своей прихоти роль познания и повторяем по отношению к миру, этому потенциальному, но никогда не постижимому предмету познания, то, что мы почувствовали, убедившись в крахе познания, выдавая это за какое-то объективное, обусловленное самой природой, положение вещей. В результате такой предвзятости нам трудно признать, что с тех пор как выяснилось, что мышление принципиально не может быть отделено от опыта, мы просто не в праве утверждать что-либо относительно всего мира, и вообще говорить о мире; положение же об открытости мира, если его понимать в строгом смысле слова, как раз и означает признание факта неполноты, фрагментарности познания. Однако, до тех пор пока мы не откажемся от нашего предвзятого отношения к познанию, пока мы будем признавать неполноценность познания лишь формально, в раскрытой форме тезиса, но сам вопрос о познании - о его возможности или невозможности, достаточности или недостаточности - без всякого на то основания, будем считать основным, конечным вопросом, "вопросом вопросов", наша критика останется половинчатой. Недостаточно, таким образом, заменить закрытое представление о мире открытым, т.е. отказаться от иллюзорной абсолютизации возможностей познания; если мы хотим действительно последовательно представлять критическую позицию, мы

должны поставить вопрос о том, что же именно служит основанием для абсолютизации роли и значения познания, т.е. мы должны мыслить открыто.

Философия XX века показала, что мышление представляется свободным исключительно в сфере умозрительно поставленных вопросов, и тот, кто способен выйти из этого круга, охватить проблему познания во всем ее объеме, должен почувствовать вечную зависимость мышления от опыта. Однако, признание факта зависимости мышления, его обусловленности опытом, не отменило известное умозрению представление о свободном, независимом мышлении, ведь только имея в виду представление об этом виртуальном, не обладающим реальным бытием, мышлении, можно было назвать подлинное человеческое мышление зависимым, обусловленным. Вынужденная апелляция к этому отмененному виртуальному представлению, появление этого фантома, сопровождающего понятие, мешает последовательно принять к сведению новое положение, возникшее в результате критической деятельности, и вывод о зависимости, ограниченности человеческого мышления создает видимость, будто может существовать чистое, отделимое от человеческого, свободное от его т. наз. недостатков, мышление, что имеет смысл говорить о таком мышлении, что философия считает своей задачей приближение к этому чистому мышлению, своим стремлением /ставя ограничение/ определяя меру человеческого мышления, которое само не может стать для себя мерилом. Следует, таким образом, признать, что содержащееся лишь в тезисе отрицание умозрительности не повлекло за собой отказа от умозрительной концепции мышления, и о таком отказе не может быть и речи до тех пор, пока задачу мышления мы будем видеть в познании, пока мы будем считать мышление всего лишь средством познания; ведь познание требует от мышления чего-то противоестественного, а именно: чтобы оно было абсолютно свободно от своего предмета, считая способность к такой свободе мерой совершенства мышления, хотя, как мы видели, мышление в действительности к этому неспособно.

Покончить с умозрительной концепцией не удастся и в том случае, когда исследователи, убедившись в зависимости мышления от опыта, пытаются в последнем видеть истинное средство познания. Действительно, подразумеваемое предположение о всеобъемлющей, вбирающей в себя все вещи и явления природы опыта, отправление от опыта "безусловности опыта", в конфронтации с всегда частичными, всегда половинчатыми решениями критики, рождает видимость освобождения от умозрительности. Ставить под вопрос право на такую отправную точку зрения невозможно, ведь ведущее безнадежную борьбу за свое освобождение мышление, не находится в том положении, чтобы иметь основание оспаривать возможность своей предположительной подчиненности опыту, возможность осмысления в нем самом воплощенной разъединенности как части более объемлющего и им уже не ощущаемого единства. Системе, основанной на признании безусловности опыта, не приходится преодолевать проявляющуюся в мышлении склонность к умозрительности, она без всякой критики допускает спекулятивность, и, последовательно придерживаясь своей отправной точки, - исходя из аксиомы о единстве и непротиворечивости мира - пытается объяснить множественность явлений, пользуясь "пустыми", формально-логическими ходами. Если бы в этой системе умозрительность была бы связана исключительно с мышлением, а мышление действительно бы строго подчинялось опыту, т.е. если бы было последовательно выдержано предположение о безусловности опыта, это начинание должно было бы увенчаться успехом. Однако, для этого нет возможности, ввиду противоречия, заключенного в самой аксиоме. В принципе все в мире можно ощутить на опыте, но сам мир как целое ощутить на опыте невозможно, т.к. исходя только из опыта, "я" не может знать, что, то, что оно ощущает на опыте, действительно есть целое. Если же каким-либо образом "я" все же "знает", что его опыт безусловен, то это "знание" может носить лишь спекулятивный характер, лишь в результате какой-либо логической операции "я" может сделать вывод о том, что его опыт применим к миру как целому. Таким образом, когда мы переносим

Наш опыт, представляющийся нам, по каким-либо причинам, непротиворечивым, на мир, т.е. видим в опыте средство познания как конечной метафизической цели, и считаем, что опыт, по своей природе и сути, может быть использован для решения такого рода задач, мы, против своего желания, предоставляем умозрительности гораздо более широкое поле деятельности, ставим ее прежде опыта и над ним, и наше намерение неизбежно оказывается неосуществимым.

Сопоставляя главные направления философии XX века как направления, дающие возможные объяснения отношений между мышлением и опытом, мы находим, что этот вопрос неразрешим в свете традиционной умозрительной концепции мышления, следовательно, и сама проблема, стоящая в центре метафизических усилий, лишается смысла. Мы знаем, что метафизический постулат о разумности мира недоказуем, мы убедились также и в том, что не имея метафизического измерения, мы лишаемся возможности взвешивать разумность человеческой деятельности, ведь, если мы не можем вложить позитивное содержание в слово "разум", то было бы пустой риторикой называть человека существом разумным в отличие от других существ, или - неразумным, если сравнение с другими живыми существами окажется не в его пользу, и апеллировать к человеческому разуму, как к высшей инстанции, при решении спорных вопросов. Поэтому мы не будем говорить о разумности человека; о человеке мы утверждаем только то, что свои конфликты он во что бы то ни стало пытается "уразуметь", в своих проблемах он хочет любой ценой разобраться, и если и не настаивает на том, чтобы считать мир, или себя самого разумным, он все же, как видно, не намерен дискутировать вопрос об элементарном требовании осмысления своих проблем, т.е. о правомерности осмысляющей деятельности. Безусловности осмысления - деятельности, направленной на решение проблемы - мы придаем значение основополагающего тезиса в наших рассуждениях, и этот тезис ставим на место оказавшегося необоснованным предположения о безусловности мышления. С точки зрения представителей теории науки, считающих

неоспоримым фактом открытость мира, его бессмысленность, безусловная приверженность к осмысляющей деятельности, к этому "лишенному смысла" осмыслению, может показаться проявлением детского упрямства. Однако, этим возражениям не стоит придавать слишком большого значения, т.к. в них проявляет себя принудительность спекулятивного мышления, которое, пользуясь двусмысленным значением, приобретенным словами, выдает собственное логическое жонглирование во имя предположительно существующих метафизических законов за общеобязательную практику, и от которого нам удалось освободиться, когда мы, отказались от постановки проблемы в ее метафизическом смысле и поставили на ее место осмысляющую деятельность.

Итак, мы отказываемся от постулата о безусловности мышления, отказываемся и не оспариваем его, т.к. примем ли мы его, или полемически отвергнем, если мы вообще пустимся в дискутирование вопроса об отношениях между мышлением и опытом, вопрос этот, еще до того, как мы произнесем хотя бы одно слово, окажется уже решенным в пользу мышления, и дискутирующие стороны в дальнейшем будут различаться лишь тем, удовлетворены ли они, или не удовлетворены - в силу субъективных причин и в соответствии со своим опытом - тем решением, которое предшествовало их сознательному выбору. Размышлять об отношениях между мышлением и опытом, совершенно очевидно, неразумно, неразумно пытаться прийти к сознательному разрешению этих отношений, к их мысленной систематизации, ведь само намерение во что бы то ни стало найти решение служит основным препятствием к оценке истинного положения вещей. Когда же мы отказываемся от попыток мысленного урегулирования отношений между мышлением и опытом и позволяем этим отношениям складываться естественным путем, мы в сущности ставим перед мышлением условие: оно должно следовать не только своим специфическим логическим законам, но оно должно прислушиваться и к опыту, уважать его права. Если же мы чувствуем правомерность этого поставленного опытом перед мышлением требования, то это происходит потому, что мы отказались от положения о бе-

зусловности мышления, т.е. не только увидели невозможность его выполнения, но и склонны полагать, что требование, выдвинутое опытом, не наносит ущерба продуктивности мышления. Однако, такое заключение уместно лишь в том случае, если мы признаем, что опыт не противоречит достижениям мышления, или не является чем-то побочным по отношению к ним, если функцию мышления мы будем видеть не в "познании мира", а в удовлетворении запросов опыта.

Каким же образом отказ от спекулятивной концепции может повлиять на проблему опыта? От представления об опыте как об эмпирическом познании вещей пришлось отказаться уже тогда, когда стало очевидным, что обеспечить безусловность мышления в принципе невозможно, ведь вслед за тем, как представление о мире превратилось в "открытое", вслед за тезисным отказом от спекулятивности, уже стало невозможно говорить о спонтанной, не предполагающей сознательных усилий оппозиции познающего субъекта и познаваемого предмета. На место этого представления пришло другое, согласно которому опыт - это чувственное слияние с миром как с целым, т.е. - разрешающее всевозможные конфликты, устраняющее разобщенность осмысление /понимание/. Разумность такого чувственного приятия мира, возможность создать единство опытным путем, как мы видели, не представлялось возможным ни оправдать, ни опровергнуть в рамках умозрительной концепции. Введение критической концепции мышления и признание безусловным требования осмысленности, однако, рассеивают и это второе представление об опыте. Опыт нельзя отождествлять ни с познавательной, ни с осмысляющей деятельностью, опыт не может быть опытом чего-то, ему внеположного, - вещей или мира - т.к., отказавшись от тезиса о безусловности мышления, от абсолютизации роли познания, мы уже не можем говорить в связи с проблемой мышление - опыт о "мире" и о "вещах", о тех предметах, которые принадлежат исключительно познанию. Если мы хотим найти ответ на вопрос, в чем же заключается истинная сущность опыта, мы должны признать, что наше "я", защищающее идеальное тре-

бование мышления, имеет опыт не о том или ином определенном нами предмете - что обычно и понимается под словом "опыт" - а что наше "я" существует постольку, поскольку обладает опытом, т.е. что опыту принадлежит не предмет, а субъект, и в опыте мы должны видеть субъективность человека как существа, обладающего способностью мыслить.

Наделение субъективностью существа, обладающего способностью мыслить, может вызвать в памяти различные метафизические начинания в этой области. Мы знаем, что усилия метафизики не увенчались успехом. Западноевропейская философия, которая, исходя из постулата о безусловности мышления, направила свои усилия на то, чтобы дать обоснование субъекту объективирующего познания, субъекту сознательного мышления, была вынуждена, - убедившись в невыполнимости требования безусловности мышления - либо признать, что субъект должен уступить внешнему, механистическому, объективирующему влиянию противостоящего ему объекта, либо прийти к мысли о том, что познающее "я", утратившее сознание сущностной связи между субъектом и объектом, потерявшее сознание духовного единства, должно объявить оппозицию субъекта и объекта тотальной, и опять же отказаться от своей субъективности, но теперь уже, подчинив свои начинания, в целях их успеха, не менее механистическим законам мышления. В отличие от этого, русский экзистенциализм, исходя из представления о безусловности опыта, о возможном слиянии с миром, пытался дать обоснование субъекту опыта, однако, задача позитивного выявления его реального бытия не была решена. Разрабатывая критическую концепцию мышления, мы стремимся доказать не метафизическое бытие субъекта, как это делалось ранее, а хотим лишь указать на то, трудно оспоримое, наблюдение, согласно которому, наряду с возможным требованием сознательного, критического противостояния вещам, каждому человеку присуще перживание определенной идентификации, склонность к чувственному отождествлению, хотя с признанием этого обстоятельства умозрительное мышление оказывается перед неразрешимой задачей.

Сделанные нами выше выводы о субъекте опыта опираются на это наблюдение. Хотя человек и подвержен определенным внешним, объективирующим влияниям, и хотя он обладает возможностью в определенных пределах сознательно противостоять механистическому отождествлению, некоторые из этих влияний он все же в состоянии принять как собственные и от этих чувственно принятых факторов, от своего опыта не отказаться и в дальнейшем, не приносить бессмысленных жертв, чтобы удовлетворить аналитической потребности мышления. Влияния, принятые мыслящим существом, суммируются в опыте, который, таким образом, образует некое единство. Однако, это единство, в соответствии с самой природой опыта, имеет субъективный характер: составляющие его элементы соотносятся друг с другом лишь в той мере, в какой "я" чувствует их соотносимыми. Субъективное единство опыта чрезвычайно неустойчиво, ведь любое чувственное колебание, носящее с точки зрения опыта случайный характер, может его нарушить. Поэтому опыт нуждается в укреплении заключенного в нем единства. Этот запрос опыта удовлетворяет мышление в той мере, в какой оно, раскрывая, объясняя, интерпретируя единство, показывает его объективно существующим и тем самым защищает его от последующих чувственных воздействий. Мышление вызывается к жизни потребностью опыта в стабилизации, его требованием самоосмысления, и потому, в этой элементарной форме, представляет собой не что иное, как "уразумение" опыта. Однако, мы должны указать, что отказ от постулата о безусловности мышления повлек за собой изменение значения таких понятий, как разум, осмысление, понимание. Если в сфере действия умозрительной концепции "понимание" означало принятие к сведению фактического положения вещей, познание, т.е. - нечто объективное и абсолютное, то теперь "понимание" означает нечто субъективное и относительное: соответствие между каким-либо опытом и его раскрытием, объяснением, применимость найденного объяснения для подтверждения опыта и полученное от такого соответствия чувство удовлетворенности.

Таким образом, "понимание" - это такое объяснение, которое оправдывает опыт перед самим собой. Не следует слишком удивляться тому, что мышлению не чужда такая "подделка", что опыт способен заставить мышление продуцировать "ложные истолкования", чтобы удовлетворить предъявляемому им требованию самоосмысления, ведь в противовес тем выводам, которые подсказаны умозрительной концепцией, мышление по своей сути не отделяется от опыта, не может противостоять ему в абсолютной мере, ведь, как мы убедились, само мышление, в конечном итоге, порождено опытом, его элементарной потребностью в осмыслении.

Хотя для мышления, поскольку оно зависит от опыта, нет возможности абсолютно противостоять ему и действительно беспристрастно и объективно судить о нем, все же уже элементарная форма мышления - понимание - может служить началом процесса постепенного освобождения мышления, т.к. открывает возможность для осуществления направленного на предмет, сознательного мышления - познания. Если различные внешние, механистические воздействия вызывают всегда лишь непосредственные, механистические реакции, и ни одно из них прямо не инспирирует мышление, то объяснение, интерпретирующее опыт, функционирует как предмет мышления, и при его посредничестве осмысление может быть направлено и на непосредственные чувственные восприятия. Длительный процесс обретения мышлением "самосознания", освобождение мышления от опыта, не может прийти к завершению, однако, мышление, осознав те услуги, которые оно оказывает опыту, и не видя при этом своей зависимости от последнего, может найти свою добровольную поддержку, оказанную опыту, неоправданной, и, считая свой вывод объективным, разоблачить опыт, назвав его "бессмысленным", не замечая при этом единственной причины, вызвавшей это критическое высказывание, и состоящей в том, что мышление само забыло о своей задаче осмысления опыта.

Поскольку сознательное мышление есть познание, не критическая, спекулятивная концепция, заменившая собственно мышление его "самосознанием", с неизбежностью должно было

отождествлять мышление с познанием. Несмотря на то, что Кант чувствовал правомерность выдвинутого опытом требования осмысления, и, чтобы избежать столкновения между мышлением и опытом, провел черту между мышлением и познанием, он все же, признав мышление безусловным, явился зачинателем мышления о мышлении, т.е. направил философию на путь, ведущий к формальному отрицанию разума.

Неразрешимый конфликт между мышлением и опытом в современной истории мысли и вытекающая из этого положения неспособность философии XX века осуществить традиционную задачу мышления, заключающуюся в том, чтобы обеспечить условия, необходимые для осмысления опыта, хотя и вызвали явления кризисного характера, все же открыли новые перспективы, предоставив возможность осознать важность этой стоящей в центре истории мышления задачи. Осознание важности этой задачи и повлекло за собой критику спекулятивной концепции мышления и создание критической концепции, которая намерена заменить "самосознание" мышления его действительной сущностью. Эта концепция предполагает осветить существенную взаимозависимость мышления и опыта и ставит перед собой цель, оценив уроки истории мышления, учесть те условия, при соблюдении которых дифференцированные, далеко отошедшие от непосредственно-го опыта формы мышления не злоупотребляли бы своей относительной самостоятельностью, при соблюдении которых могло бы быть выполнено элементарное требование разумности мышления. Поскольку мы не располагаем непосредственным знанием об опыте, поскольку о нем свидетельствуют лишь сделанные в разные моменты истории мышления "записи" - эти исторические документы осмысляющей деятельности - только с их помощью нам и следует делать выводы о природе той связи, которая существует между мышлением и опытом, только опираясь на них, мы можем познакомиться со всем тем кругом проблем, которые возникают из требования упорядочения и упрочения этой связи. Вместо того, чтобы, злоупотребляя возможностями отвлеченного мышления, искать какую-то абстрактную формулу для выражения отношений между мышлением и опытом, надо обратиться к заве-

данному нам культурному наследию, чтобы с его помощью познать живые, применимые к конкретным обстоятельствам, нормы человеческого поведения. Критическая концепция мышления имеет целью привлечь внимание к этой герменевтической задаче и дать ключ к ее дальнейшему разрешению. Если мы, дополняя установления формальной логики, регулирующей отвлеченное мышление, попытаемся обрисовать историческую логику дифференциации мышления, мы, как нам кажется, откроем возможность поместить отдельные тексты и произведения в тот пласт проблематики, который вызвал их к жизни; знакомство же с этими проблемами даст возможность понятийно объяснить их смысл.