

## ДИАЛЕКТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА ГЕГЕЛЯ и традиция трансцендентальной философии

Основная метафизическая задача, решение которой составляет цель трансцендентальной философии, сводится к поиску общего логико-философского метода, объединяющего такие аспекты знания, как его аналитичность, или априорность, и синтетичность, другими словами, объединяющего достоверность и истинность знания. С постановки И. Кантом вопроса *“как возможно синтетическое априори”* берет начало традиция трансцендентальной философии, к линии которой следует причислить и философию Гегеля, поскольку ее сущность состоит как раз в специфическом методе решения проблемы возможности априорного синтеза — в методе диалектической логики. Таким образом, сравнительный анализ, сопоставляющий гегелевскую диалектику с различными вариантами философии трансцендентализма, позволит не только выявить исток гегелевских категорий, но и прояснить их основные корреляции. Этот анализ уместнее всего начать с рассмотрения основных мест философии Канта, так как именно ее не до конца решенные вопросы вызвали к жизни общее философское направление, к которому восходит и диалектическая логика.

Проблема соединения в одном знании априорных и синтетических аспектов — основная тема, интересующая содержательную логику, которую Кант в противовес логике формальной называл трансцендентальной логикой. Перед тем как определить высшее основоположение предмета этой логики, он дает описание *“высшего основоположения”* аналитического знания, т. е. предмета формальной логики. Главным принципом априорного знания выступает следующий вариант закона противоречия: объединение двух противоречащих признаков безотнositельно их соотносительности с конкретным предметом есть противоречивое суждение, являющееся достоверно ложным. *“Ни один необразованный человек не образован”* — кантовский пример высказывания, достоверная истинность которого обеспечивается данным законом. Этот вариант закона противоречия следует отличать от общепотребительного варианта, когда заведомо ложным называется высказывание, конъюнктивно соединяющее некоторое свойство с его отрицанием в одном утверждении относительно данного предмета. В этом случае запрещается одновременное приписывание предмету двух несовместимых признаков, хотя при этом предполагается, что в разное время одному предмету можно приписать и свойства, противоречащие друг другу. В суждении *“человек, который не образован, не есть образованный человек”* учитывается как раз такой вид закона противоречия. Очевидно, что суждение, истинность которого напрямую связана с действием этого закона, не будет по-настоящему достоверным, так как в данной ситуации учитываются конкретные предметы, поэтому в таких суждениях достоверность смешивается с требованием истинности, т. е. имеет место не чистая достоверность.

Поиск достоверности синтетического знания, как уже говорилось, — специфическая задача трансцендентальной логики. *“Объяснение возмож-*

*ности синтетических суждений есть задача, с которой общая логика не имеет никакого дела и которую она не должна знать даже по названию. Но в трансцендентальной логике она стоит на первом плане и даже составляет единственный ее предмет, если речь идет о возможности априорных синтетических суждений, а также об условиях и объеме их значимости”*<sup>1</sup>. Отличие синтетических суждений от суждений аналитических, т. е. от высказываний, которые подчиняются действию *“высшего основоположения”* аналитического знания, сводится к тому, что предикаты в таких суждениях приписываются чему-то внеположенному, тому, что не мыслится в самих предикатах. *“Высшим основоположением”* таких суждений, т. е. принципом, делающим их достоверными, Кант называет *“синтетическое единство многообразия созерцания в возможном опыте”*, другими словами, чистое *“я”*, *“самосознание”*, *“трансцендентальное единство апперцепции”*. Только в свете данного принципа утверждается объективная значимость синтеза предикатов с индивидами. В результате подобный синтез, если он действительно протекает под действием чистой способности воображения, являет себя не просто в качестве истинного, ведь истина бывает и случайной, но представляет собой духом заверенную достоверность.

При рассмотрении чистого *“я”* как *“высшего основоположения”* синтетического знания можно было бы предположить, что *“трансцендентальное единство апперцепции”* существует до объекта. Однако это оказывается бессмысленным, поскольку в таком случае было бы нельзя судить о применении удостоверяющего *“синтетического единства”* как единственной функции субъекта, а следовательно, мы ничего не знали бы не только об объекте, но и о субъекте. Отсюда осознание синтеза представляется, или *“единство рефлексии о явлениях”*, есть не просто самодовлеющее единство, а *“объективное единство самосознания”*. Такая особенность *“трансцендентального единства апперцепции”*, его чисто логическая сущность и несамостоятельность определяются тем, что оно представляет собой только *“высшее основоположение”*, действующий логический принцип, и не более того.

Мыслительная деятельность, которая применяет на практике чистое *“я”* как принцип, удостоверяющий синтез, называется *“рассудком”*. Эту деятельность он осуществляет, используя *“понятия”*, составляющие *“единство чистого синтеза”*. В понятии *“рассудок”* выражается, во-первых, синтез многообразия в чистом созерцании, т. е. единство в одном созерцании, во-вторых, синтез этого многообразия через способность воображения, иначе говоря, единство в одном суждении. Отсюда, в понятии фиксируется достоверность синтеза как на уровне чувственности, так и на уровне мышления, так что именно в *“рассудке”* заключается вся полнота априорного синтеза. Вследствие этого, *“рассудок”*, обладая способностью мыслить предмет как трансцендентальный объект, т. е. как объект достоверный, а не просто истинный, представляет собой трансцендентальный субъект.

Трансцендентальная удостоверяющая деятельность *“рассудка”* есть непосредственное познание, поскольку все основоположения на этой ступени являются имманентными и непосредственно относятся к явлениям. На более высокой ступени мыслительной деятельности *“разума”* все основоположения уже несут в себе момент трансцендентности, эм-

пирическое применение таких принципов никогда не может быть адекватным их сути. Например, *“человек никогда не будет поступать адекватно тому, что содержит в себе чистая идея добродетели”*<sup>2</sup>. Таким образом, основоположения “разума” могут только опосредствованно относиться к предметам, поэтому “разум” есть познание посредством понятий, посредством умозаключений, или иначе — *“синтетическое знание из понятий”* (диалектика понятия).

Основоположением “разума” считается первая посылка умозаключения, если “обусловленное” (субъект окончательного заключения) существует одновременно с целым рядом подчиненных друг другу условий, т. е. если имеет место сорит. Итак, первая посылка умозаключения является основоположением лишь внутри системы целого множества умозаключений. Синтетический характер такого знания заключается в том, что *“обусловленное аналитически относится к какому-нибудь условию, но вовсе не к безусловному”*, и только совокупность всех мыслимых условий, актуализированных “разумом”, составляет синтетическую безусловность. В связи с такой опосредствующей деятельностью понятия исчезает необходимость верифицирующего соотнесения с опытом, вернее, данного соотнесения просто уже не может быть: на стадии “разума” обнаруживает себя чистая достоверность синтетического знания. На этой ступени нет и не предполагается никакой верификации, поэтому Кант содержательную логику “разума” называет диалектикой и *“логикой видимости”*. К тому же трансцендентальное применение “разума” ведет к антиномиям, т. е. к такой достоверности, которую уже нельзя оценить в терминах истинности или ложности. Если в согласии с основоположениями “рассудка” заключалась *“формальная сторона всякой истины”*, т. е. достоверность синтетического знания на этой ступени предполагала еще определенную связь с истинностью, то на ступени мыслительной деятельности “разума” такой связи обнаружить нельзя, там вступают в свои права чистая достоверность и опосредствование понятием.

Итак, если “разум” становится самостоятельным и начинает сам себя удостоверять, т. е. черпать свою истину из самого себя, а именно это отличает его от “рассудка”, то он оказывается трансцендентным и выходит за пределы опыта. Отсюда в процессе познания, чтобы окончательно не утратить истинность, опосредствующая деятельность “разума” должна выполнять регулятивную, а не конститутивную функцию. И только в практической сфере морали основоположения “разума” могут играть конститутивную роль, к примеру, *“свобода”, “Бог”, “бессмертие души”*, — это конститутивно созданные трансцендентальные объекты “разума”, поэтому они не верифицируемы в принципе, хотя в их достоверности можно не сомневаться.

Основной пункт расхождения всей традиции трансцендентальной философии с кантовским вариантом решения проблемы синтетического априори состоит в неприятии той идеи, что проблема соединения достоверности и истинности знания может решаться только в рамках субъективности как чего-то ограниченного, другими словами, кантовское решение, объединяющее априорный и синтетический аспекты знания, сохраняет за пределами этого объединения некий остаток — *“вещь в себе”*. *“Все познание остается в пределах субъективности и за эти-*

*ми пределами существует вещь в себе как внешняя”*<sup>3</sup>. С позиции такого подхода оказывается правомерным считать чистую достоверность “разума” чем-то не истинным и антиномичным, поскольку за границами “разума” якобы существует принципиально непосредственная “вещь в себе” — то, что является источником никогда не удостоверяемой истины. Далее, вследствие такого подхода обнаруживается странное подчинение более возвышенной деятельности “разума” несамостоятельному “рассудку”, ищущему одну непосредственность, — требование использовать исключительно регулятивное применение “разума” как единственное допустимое для познания.

С позиции диалектики понятия, т. е. с позиции гегелевского решения проблемы синтетического априори, все недоработки кантовской логики можно свести к пониманию самосознания как чего-то замкнутого, как такой субстанции, которая лишена возможности развиваться, но, главное, не может иметь собственной истории, а значит, не является вполне сознательной и свободной (вследствие такой бездеятельности ее можно называть даже “мертвой”). Хотя именно в истории сознание непосредственно выходит за пределы ограниченного, а раз это ограниченное представляет собой его собственную внутреннюю границу, то и за пределы самого себя, тем самым опосредствуя свою индивидуальную опосредствующую деятельность. Таким образом, “живая” субстанция, будучи у-себя-бытием, вступает в связь с вне-себя-бытием как своим отчуждением и преобразует это внешнее бытие в свободное для-себя. У Канта же чистый “разум”, замкнувшись на себе и став у-себя-бытием, оказался неспособным выйти за свои рамки к вне-себя-бытию, поэтому он и предоставил “вещи в себе” возможность устраивать произвол в царстве мыслей и вносить туда всяческого рода случайности. Ведь легко предположить, что за случайной, неустоверяемой истиной должна скрываться еще не открытая достоверность, следовательно, “вещь в себе” живет сообразуясь со своей собственной достоверностью, к которой “разум” не имеет никакого отношения. По причине произвола такого источника случайности, каким обнаружила себя “вещь в себе”, чистый “разум” как способность познания не может отыскать формы своей свободы, т. е. для-себя-бытия, а значит, никак не может прийти к самому себе (даже для практического “разума” свобода как автономия воли *“непознаваема”*). “Вещь в себе” Канта — это та идея, которая не позволяет даже помыслить образование индивида и историю духа, потому что в ней сознание находит непреодолимый рубеж, мешающий его свободному становлению. Не случайно, уже ранний Гегель утверждал, что необходимо отказаться от теоретического “разума” в пользу практического, ибо последний не может иметь предела по типу “вещь в себе”. *“Этика станет не чем иным, как завершенной системой всех идей”*<sup>4</sup>. Практический “разум” именно поэтому оказался прообразом гегелевского “абсолютного духа” или “живой субстанции”, но об этом несколько позже.

Чтобы подытожить критику трансцендентальной логики И. Канта, которую разделяют все представители традиции трансцендентальной философии, нужно остановиться на двух моментах.

Во-первых, в связи с “вещью в себе” как всегда внешней для познающей способности, т. е. для теоретического “разума”, предполагается,

что чистая достоверность нуждается в дополнительном удостоверении — в критерии истинности или ложности. В противовес этому тезису, вся последующая традиция трансцендентальной философии будет придерживаться тех взглядов, что чистая достоверность синтетического знания так же, как и чистая достоверность аналитического знания, уже содержится в себе удостоверяющую истинность. Поэтому для последующей традиции оказалось неактуальным деление всего знания на синтетический и аналитический виды (у Канта основным критерием данного деления выступил тот факт, что лишь достоверность аналитического знания есть истина во всех возможных мирах). Так, по замечанию Шеллинга, *“все наше знание состоит из одних синтетических положений”*<sup>5</sup>. Достоверность синтетического знания как его заведомая истинность — почва расхождения последующей традиции с кантовской логикой и первая причина отказа от такой идеи, как *“вещь в себе”*.

Во-вторых, *“вещь в себе”* удерживает возможности развития сознания, становление познавательной способности делается невозможным и немислимым, эта способность принимается у Канта как раз и навсегда данная (вследствие чего познавательные способности можно исследовать до опытного их применения — факт, над которым неоднократно иронизировал Гегель). Все представители трансцендентальной философии сходятся на том, что ключевая специфика познающего сознания — это атрибутивная способность свободно развиваться (иметь *“образованность”*), отсюда возникает необходимость рассматривать познавательные силы *“разума”*, а значит, и его синтетическое априори, с позиции истории сознания. Например, историзм позиции Марбургской школы неокантианства выразился в том, что сохранившаяся в их философии кантовская идея *“вещи в себе”* толкуется как имманентная, постоянно отодвигаемая граница *“разума”*, совершенствующегося через свою историю.

В связи с актуальностью содержательной логики Канта с точки зрения современной логики будет уместна критика тех предрассудков, которые так называемая постклассическая философия приобрела в отношении понятия трансцендентального субъекта как главной предпосылки философии трансцендентализма. Один из основных таких предрассудков, а именно, что трансцендентальный субъект надиндивидуален, самотождествен в пространстве, а также во времени и т. д., развивается в работе М. К. Мамардашвили *“Классический и неклассический идеалы рациональности”*<sup>6</sup>. В этой работе имеет место явная экстраполяция понятия внешнего наблюдателя ньютоновской физики в область чисто логических начинаний трансцендентальной философии и неправомерная, на мой взгляд, трактовка трансцендентального субъекта (системы, или лучше, матрицы модальных контекстов) как внешнего наблюдателя, что не выдерживает критики даже в первом приближении (с позиции классики мы, действительно, *“не видим сознания”*, но мы также *“не видим”* и закона исключенного третьего). Мамардашвили начинает с тезиса, который может и не вызвать нареканий, с того, что трансцендентальное сознание обеспечивает *“самореферентность”* явлений, что оно является тождественным и непрерывным в пространстве и времени. Однако нельзя согласиться уже с последующими выводами о том, что трансцендентальный субъект составляют *“сверхэмпирические непрерывные акты сознания”*, так как это ведет к упрощенному толкованию *“созна-*

ния” в виде именно человеческого сознания, которое при этом оказывается надэмпирическим. Вместе с тем *“самореферентность”* явлений состоит якобы в том, что они *“полностью пространственно выражены в своем содержании”*, а обеспечивают это установленные трансцендентальным сознанием *“однородность...пространства наблюдения и универсальность его условий”*, — это уже очевидная экстраполяция из классической механики, согласно которой внешний наблюдатель способен найти такую пространственно-временную систему отсчета (абсолютные пространство и время), т. е. может стать в той мере, собственно, внешним наблюдателем, в какой принцип причинности (его суть: одни и те же условия, безотносительно к пространству и времени, ведут к одним и тем же следствиям) оказывается универсальным (в классической механике предполагалось, что благодаря этому принципу физико-математическому описанию поддается любое физическое явление).

Что же такое трансцендентальный субъект? *“Сознание”* в философии трансцендентализма следует называть скорее *“логическим”* субъектом, нежели человеческим, а, более точно, — подвижной матрицей системы модальных контекстов. *“Сущностно человек есть как дух непосредственно, а как возвращение в себя. Это движение опосредствования есть существенный момент духа”*<sup>7</sup>. Трансцендентальный субъект поэтому — *“не некая абстракция от человеческой природы, а полная индивидуальность, деятельность, простая жизненность: сознание, однако, также есть предмет, — и это есть наличное бытие духа, иметь самого себя своим предметом”*<sup>8</sup>. *“Трансцендентальное единство апперцепции”*, сопровождающее любое суждение, — это не более чем *“пропозициональная установка”* (выражение типа *“Джон считает, что...”*) современной логики, которая также сопровождает любое высказывание естественного языка, в то же время трансцендентальный субъект есть система модальных контекстов, выступающая в отношении любого феномена совершенной метатеорией.

Если два высказывания связываются через модальный контекст, то эту связь непременно должно удерживать *“сознание”*, поскольку она сама по себе не очевидна и для ее демонстрации необходимы дополнительные сведения (ни одна логическая машина, не имея специально относящихся к подобной связи нелогических аксиом, понять ее не сможет), т. е. необходимо прояснить этот самый модальный контекст. В свою очередь, для прояснения данного модального контекста нужно актуализировать *“трансцендентальное сознание”* как матрицу модальных контекстов, другими словами, раскрыть модальный контекст можно только изнутри упорядоченной совокупности модальных контекстов (у Канта, как и у Гегеля, — изнутри *“разума”*, т. е. изнутри целой системы умозаключений или опосредствующих понятий). Просто модальный контекст есть неэкстенционализируемая матрица, упорядочивающая экстенциональные классы, тогда как система таких матриц образует содержательную логику и является трансцендентальным субъектом. Так, абсолютный дух, т. е. трансцендентальный субъект в трактовке Гегеля, движением собственного развития создает не только так называемую *“систему”*, но и *“науку”* вообще, охватывая и объясняя собой все содержательное знание. *“Мысль, что истинное действительно лишь как система, или что субстанция по существу есть субъект, выражена*

в представлении, что абсолютное есть дух. Дух, который, развившись таким образом, знает себя, как дух, есть наука”.

Тот факт, что трансцендентальное сознание есть чисто “логический” субъект, можно проиллюстрировать менее двусмысленной терминологией Л. Витгенштейна, который в качестве подвижной матрицы модальных контекстов рассматривал систему практически оправданных конвенциональных истин, называемую им “языковой игрой”, т. е. “языковая игра” — всего лишь другое название трансцендентального субъекта, лишенное, правда, “субъективной” окраски. В качестве сугубо логического понятия, репрезентирующего особый вид достоверности, трансцендентальный субъект не является надэмпирическим, никто ведь не говорит, что тождественно истинные высказывания логики надэмпиричны. Отличие этих высказываний от других состоит только в том, что они обладают достоверным характером.

Достоверным и априорно истинным синтетическое знание может быть одновременно только в одном случае: если оно не выходит за пределы самого себя и если понятие соответствует предмету, а предмет — понятию. Достигается это в результате следующей диалектики понятия, т. е. в результате следующего особого ряда умозаключений. Во-первых, определенность момента достоверности знания являет себя как предмет, внеположенный понятию, причем такой, что его инобытие в отношении духа полагается понятию — имеет форму бытия-для-другого, т. е. средства. В этой ситуации имеет место проверка: соответствует ли предмет своему понятию? С другой стороны, определенность момента достоверности знания обнаруживает себя как понятие, инобытие которого в отношении духовной потенции предмета выражается для предмета так, что при такой проверке определяют, соответствует ли понятие своему предмету. Во-вторых, при первом виде проверки устанавливают, что понятие содержит субстанциальный момент в-себе, т. е. момент априорной истины. С другой стороны, сама возможность проведения второго вида проверки предполагает, что предмет имеет свою глубинную сущность, или бытие-в-себе, иначе говоря, несет истину. В-третьих, совмещение первого и второго умозаключений с их двумя разновидностями (диалектика предмета и диалектика понятия) ведет к тому, что, с одной стороны, форма бытия предмета для понятия должна характеризоваться как такое бытие-в-себе понятия, которое не является в-себе таковым, но лишь тем в-себе, которое есть для духа, т. е. для нас. В свою очередь, форма бытия понятия для предмета должна характеризоваться как в-себе предмета, также являющегося всецело для духа, для “сознания”.

Из последнего (третьего) умозаключения можно сделать два вывода. Во-первых, предмет и понятие оказываются не внешними относительно друг друга, так как они опосредствованы “духом” (суть для-себя), ведь и предмет и понятие — бытие для духа. Отсюда дух совершает познавательное движение исключительно в себе самом, превращая в-себе (достоверность, или непосредственность, называемую “*знающей самостью*”) в соответствующую форму для-себя (истину, или опосредствованность). Во-вторых, становится очевидным, что как предмет, так и понятие имманентны прогрессивному движению “сознания”, которое, соотнося предмет и понятие, проверяет сугубо само себя. Благодаря этим проверкам идет накопление априорных истин; т. е. обнаруживая

в-себе-бытие только как бытие-для-нас; мы вместо старой истины находим новую и более возвышенную — более чистое в-себе, более совершенную субстанцию.

Первый вывод приводит к понятию (1) абсолютного духа, когда в прогрессивном движении “сознания” усматривается тождество начала и результата, становления и цели, т. е. круг “истинной бесконечности”, здесь субстанция (непосредственность) является субъектом (опосредствованием), а субъект — субстанцией. В итоге происходит “превращение указанного в-себе в для-себя, субстанции в субъект, предмета сознания в предмет самосознания, т. е. предмет в такой же мере снятый, или в понятие. Это движение есть возвращающийся в себя круг, который свое начало предполагает и только в конце его достигает”<sup>4</sup>. Вторым выводом подводит к идее (2) “образования духа”, хотя оно и проходит без внешних вмешательств изнутри самого себя, однако имеет довольно долгую историю. В диалектическом движении “образования” (“феноменологии”), которое “сознание” совершает в самом себе, меняется не только предмет (его истина), но и знание (достоверность, критерий истины, конкретный способ соотнесения предмета и понятия). Это диалектическое движение Гегель называет “опытом”. Логическая структура “опыта” состоит в осознании того, что новый предмет заключает в себе ничтожность предыдущего, точно так и новая форма существования “сознания” является более совершенной. Важно не упустить, что “этот путь к науке”, который “сознание” проделывает в “феноменологии”, “сам уже есть наука”, а “опыт, который сознание совершает относительно себя, по своему понятию может охватить полностью всю систему сознания или все царство истины духа”<sup>10</sup>.

Итак, прогрессирующее движение “сознания” вобрало в себя как момент историчности (опосредствования), так и момент априорного синтеза, или достоверности (непосредственности). Это движение Гегель называет диалектикой *понятия* главным образом потому, что в диалектическом процессе наблюдаются не только становление собственно “сознания”, но и становление самости предмета, другими словами, диалектический процесс — это процесс, направленный изнутри субъекта, движение в у-себя-бытии духа; *понятие* же соответствует определенным ступеням постигающего себя “сознания”, ведь субъект познает в понятиях, а не в представлениях или в “предметах”.

Рассмотрение традиции трансцендентальной философии было предпринято, чтобы не столько показать историко-философский контекст гегелевской диалектики, сколько для того, чтобы выявить категории, которые сыграли решающую роль в создании системы диалектики понятия и благодаря которым гегелевская диалектика становится доступной для аутентичной интерпретации. Таковыми категориями являются, главным образом, две идеи: (1) идея синтетического априори (спекулятивного понятия), в ней объединяются аспекты достоверности и истинности содержательного знания, а также (2) объясняющая феномен априорного синтеза идея саморазвивающегося трансцендентального субъекта, в котором совмещаются моменты непосредственности (достоверности как замкнутой полноты “сознания”) и опосредствования (истинности как историчности “сознания”). Если (1) “абсолютный дух”, в качестве специфической гегелевской категории, обозначает гипотетичес-

ки полагаемый предел чисто логического процесса априорного синтеза, а следовательно, — и наивысшее спекулятивное понятие, то (2) “образование духа” представляет собой сам этот процесс, дающий целое многообразие априорных синтетических суждений. Таким образом, две ключевые гегелевские категории получают строгую экспликацию, подтверждая правомерность предпринятого анализа.

#### Примечания

- <sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 131.
- <sup>2</sup> Кант И. Указ. соч. С. 227.
- <sup>3</sup> Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. СПб., 1994. Кн. 3. С. 237.
- <sup>4</sup> Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т. М., 1970. С. 211.
- <sup>5</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Соч.: В 2 т. М., 1987. Т. 1. С. 248.
- <sup>6</sup> Мамардашвили М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1984.
- <sup>7</sup> Hegel G. W. F. Die Vernunft in der Geschichte. Berlin, 1996. S. 57.
- <sup>8</sup> Ibid. S. 54.
- <sup>9</sup> Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб., 1994. С. 25.
- <sup>10</sup> Там же. С. 31.

Вольфганг Кульман

### ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО-ПРАГМАТИЧЕСКАЯ ПОЗИЦИЯ

#### 1. Предварительное замечание

Язык, который всегда был важным предметом философии, в XX веке явно переместился в центр этой дисциплины. Философия языка стала *первой философией (prima philosophia)* и уже теперь — к концу этого столетия — со своей историей развития в этом качестве. *Трансцендентальная прагматика* представляет собой попытку сделать из сегодняшнего состояния дискуссий, являющегося результатом данного развития, выводы в философском плане, настолько полные и радикальные, насколько это возможно. Она представляет собой опыт всеобъемлющей диагностики (сегодняшней) ситуации и ее генезиса, критической оценки подходов участников дискуссии и их результатов. При этом центральной является перспектива возможной совместимости различных подходов и результатов, т. е. перспектива выработки общей философской концепции, способной к интеграции отдельных результатов. И, кроме того, совершенно особенную роль играет рефлексия относительно разнообразных способов анализа языка, контроль за методическими подходами и абстракциями.

Поскольку специфика трансцендентально-прагматической философии языка заключается не столько в разработке некоего оригинального и конструктивного проекта, сколько в критической доработке уже достигнутых прозрений и в их “снятии” в некоей по возможности всеобъемлющей и ненаивной философии языка, поэтому для нее существенна связь систематического и исторического анализа.

#### 2. Обзор концепции в целом<sup>1</sup>

2.5. Если язык понимается исходя из этой перспективы, то утрачивает свою убедительность традиционная, до сегодняшнего дня влиятельная и даже доминирующая идея абсолютного примата репрезентативной функции языка, существенно независимой от его коммуникативных функций. Она неизбежно терпит крушение, коль скоро обнаруживается, что теоретическое использование языка в качестве средства репрезентации у животного, называемого “человеком”, решающим образом зависит от того, что является прежде всего моментом, центральным и даже конститутивным для коммуникативных функций понимания, договаривания, перевода с одного языка на другой: рефлексией относительно языка. На место модели, согласно которой язык предназначен по существу для изображения (*Darstellung*) чего-то, теперь приходит модель, в соответствии с которой язык создан прежде всего для достижения взаимопонимания (*Verständigung*) относительно чего-то. Обретающая тем самым убедительность идея о зависимости теоретически дескриптивной функции языка от коммуникативной может быть решающим образом заострена благодаря аргументу Витгенштейна относительно приватного языка. В конечном счете она ведет к тезису о необходимом обоюдном скрещении опосредованной языком когнитивной деятельно-