

Рудольф Штейнер
Истина и наука

GA 003

Пролог к "Философии свободы"

Перевод с нем. Б.П. Григорова

*Д-ру Эдуарду фон Гартману
С горячим уважением
Посвящает свою книгу автор*

[Предисловие](#)

[Введение](#)

[I. Предварительные замечания](#)

[II. Основной теоретико-познавательный вопрос Канта](#)

[III. Теория познания после Канта](#)

[IV. Исходные точки теории познания](#)

[V. Познание и действительность](#)

[VI. Свободная от предпосылок теория познания и наукоучение Фихте](#)

[VII. Заключительное теоретико-познавательное рассмотрение](#)

[VIII. Заключительное практическое рассмотрение](#)

[Примечания](#)

[Список литературы](#)

Предисловие

Современная философия страдает нездоровой верой в Канта. Настоящий труд пусть станет вкладом в преодоление этой веры. Было бы преступным принижать бессмертные заслуги этого человека в деле развития немецкой науки. Но нам, наконец, следует понять, что мы только лишь в том случае сможем заложить основание для действительно удовлетворительного миро- и жизневоззрения, если станем в решительную оппозицию к этому уму. Что совершил Кант? Он показал, что лежащая по ту сторону мира наших чувств и нашего разума первооснова вещей, которую его предшественники искали при помощи неверно понятых шаблонов понятий, недоступна для нашей способности познания. Из этого он вывел, что наше научное устремление должно держаться в пределах опытно-доступного, а к познанию сверхчувственной первоосновы, "вещи в себе" оно подойти не способно. Но если эта "вещь в себе", вместе с потусторонней первоосновой вещей, всего лишь фантом? Не трудно понять, что дело обстоит именно так. Исследовать глубочайшую суть вещей, их изначальные принципы (Urprinzipien), - это неотделимое от человеческой природы стремление. Оно лежит в основе всякой научной деятельности.

Но искать эту первооснову *вне* данного нам чувственного и духовного мира нет ни малейшего повода до тех пор, пока всестороннее исследование этого мира не покажет, что *внутри* его находятся элементы, ясно указывающие на какое-то воздействие извне.

В нашем исследовании мы пытаемся привести доказательство того, что для человеческого мышления достижимо все, что необходимо иметь для объяснения и понимания мира. Допущение начал нашего мира, лежащих вне его самого, оказывается предрассудком отмершей философии, живущей в самонадеянном ослеплении догмами. К такому выводу должен был бы прийти Кант, если бы он действительно исследовал, к чему

предрасположено наше мышление. Вместо этого он обстоятельнейшим образом доказывал, что мы, вследствие устройства нашей способности познания, не можем достигнуть последних начал, лежащих по ту сторону нашего опыта. Однако разум вовсе не заставляет нас переносить их в такую потусторонность. Кант действительно опроверг "догматическую" философию, но он ничего не поставил на её место. Поэтому примыкающая к Канту по времени немецкая философия развивалась повсюду противостоя ему. Фихте, Шеллинг, Гегель в дальнейшем не заботились об установленных их предшественником границах нашего познания и искали изначальные принципы вещей *внутри* того, что является посюсторонним для человеческого разума. Даже Шопенгауэр, утверждающий, что результаты кантовской критики разума являются навеки непреложными истинами, не может не пойти в познании последних мировых причин путями, отклоняющимися от путей своего учителя. Роком этих мыслителей было то, что они искали познания высочайших истин, не заложив для такого начинания основы посредством исследования природы самого познания. Поэтому гордые здания мысли Фихте, Шеллинга и Гегеля стоят перед нами лишенными фундамента. Отсутствие же его действовало вредоносно также и на ход мыслей философов. Без знания значения чистого мира идей и его отношения к области чувственного восприятия они возводили заблуждение на заблуждении, односторонность на односторонности. И нет ничего удивительного в том, что [их] слишком смелые системы не смогли выдержать натисков бурь эпохи, враждебной философии, и много хорошего, содержащегося в них, было безжалостно сметено наряду с дурным.

Ниже следующие исследования должны прийти на помощь указанному недостатку. Их намерением не является, уподобляясь Канту, объяснять, чего не может способность познания; нет, их цель состоит в том, чтобы показать, что она действительно может.

В результате этих исследований должно стать ясно, что истина не представляет собой, как это обыкновенно считают, идеального (*ideele*) отражения чего-то реального, оно есть *свободное* порождение человеческого духа, порождение, которого вообще не существовало бы нигде, если бы мы сами его не производили. Задачей познания не является *повторение* в форме понятий чего то уже имеющегося в другом месте, но *создание* совершенно новой области, составляющей лишь совместно с чувственно данным миром полную действительность. Этим высшая деятельность человека, его духовное творчество, органически вчленяется в общее мировое свершение. Без этой деятельности мировое свершение было бы никак не возможно мыслить как замкнутую в себе целостность. Человек по отношению к мировому процессу является не праздным зрителем, повторяющим в пределах своего духа образно *то*, что совершается в космосе без его содействия; а деятельным сотворцом мирового процесса; познание же есть самый совершенный член в организме Универсума.

Для законов наших действий, для наших нравственных идеалов важным последствием такого воззрения является то, что также они должны рассматриваться не как отображение чего-то находящегося вне нас, но как нечто имеющееся только в нас. Тем самым устраняется равным образом и та власть, как веления которой мы должны были бы рассматривать наши нравственные законы. Мы не знаем "категорического императива", который словно голос из потустороннего мира предписывал бы нам, что нам следует делать, а чего не следует. Наши нравственные идеалы являются нашим собственным свободным порождением. Мы должны выполнять лишь то, что сами предписываем себе как норму нашей деятельности. Взгляд на истину как на деяние свободы обосновывает таким образом также и нравственное учение, основой которого является совершенно *свободная личность*.

Эти положения имеют значение, конечно, только для той части нашей деятельности, законы которой мы в совершенном познании постигаем идеально. Пока эти последние

остаются просто естественными или ещё логически неясными мотивами, некто, стоящий духовно на более высокой ступени, конечно, может узнать, в какой мере эти законы нашего делания обоснованы в пределах нашей индивидуальности, мы же сами ощущаем их как бы действующими на нас извне, принуждающими нас. Каждый раз, как нам удаётся в познании ясно постигнуть такой мотив, мы совершаем завоевание в области свободы.

Как наши воззрения соотносятся с наиболее значительным философским явлением настоящего времени, с миропониманием Эдуарда фон Гартмана, читатель подробным образом увидит из нашего сочинения, поскольку речь в нём идёт о проблеме познания.

"Философия свободы" - вот к чему создали мы пролог настоящим трудом. Сама она скоро последует в подробном изложении.

Повышение ценности бытия человеческой личности - такова ведь конечная цель всей науки. Кто занимается ею не с этой целью, тот работает лишь потому, что видел, что так поступал его учитель; он "исследует" потому, что просто случайно этому научился. Такого человека нельзя назвать "свободным мыслителем".

Единственное, что придаёт наукам истинную ценность, - это философское изложение человеческого значения их результатов. В такое изложение я и хотел бы сделать вклад. Но, может быть, наука нашего времени вовсе и не имеет потребности в своем философском оправдании? В таком случае очевидно двоякое: во-первых, что я произвёл ненужный труд, и, во-вторых, что современная учёность бредёт наугад и не знает сама, чего хочет.

В заключение этого предисловия я не могу воздержаться от одного личного замечания. До сих пор я всегда излагал мои философские взгляды в связи с мировоззрением Гёте, в которое я был впервые введен глубоко почитаемым мною учителем Карлом Юлиусом Шрёэром, потому стоящим для меня так высоко в области изучения Гете, что его взгляд всегда выходит за пределы частного к *идеям*.

Я надеюсь, однако, что этим трудом я показал, что здание моих мыслей представляет собой в себе самой обоснованную целостность, которую нет нужды выводить из мировоззрения Гёте. В продолжение многих лет слагались мои мысли в том виде, как они изложены здесь и будут далее развиты в "Философии свободы".

Написано в Вене в начале декабря 1891 года. Д-р Рудольф Штайнер.

Введение

Последующие рассуждения имеют задачей посредством анализа, восходящего до последних элементов акта познания, правильно сформулировать проблему познания и наметить путь к её решению. Путем критики теорий познания, основанных на кантовском ходе мысли, они показывают, что с этой точки зрения никогда нельзя будет решить данных вопросов. При этом надо, конечно, признать, что без предварительных основополагающих работ Фолькельта [Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie; Hamburg und Leipzig 1886] с их основательными исследованиями понятия опыта точное определение понятия "данного", как мы это пытаемся здесь сделать, было бы чрезвычайно затруднено. Но мы надеемся, что нам удалось положить основание преодолению субъективизма, присущего теориям познания, исходящим из Канта! А именно, мы думаем, что сделали это, показав, что субъективная форма, в которой образ мира является акту познания до обработки этого образа через посредство науки, есть только необходимая промежуточная ступень, преодолеваемая в самом процессе познания. Для нас так называемый опыт, который позитивизм и неокантианство так охотно хотели бы выдать за единственно достоверное, является как раз самым субъективным. И, показывая это, мы обосновываем *объективный идеализм* как

необходимое следствие понимающей себя самоё теории познания. Этот идеализм отличается от метафизического, абсолютного идеализма Гегеля тем, что он ищет основание для расщепления действительности на данное *бытие* и *понятие* в субъекте познания и видит соединение их не в объективной мировой диалектике, а в субъективном процессе познания. Однажды, в 1885 г., автор этих строк уже излагал эту точку зрения в своей книге "Основные черты теории познания мировоззрения Гёте", но, правда, на основании исследований, которые существенно отличаются от настоящих по *методу* и в которых также отсутствует восхождение к первоначальным элементам познания.

Мы даем список новейшей литературы, принятой во внимание в наших рассуждениях. В нем приведено не только то, к чему наше изложение имеет непосредственное отношение, но и все те сочинения, в которых обсуждаются вопросы, близкие к изложенным нами. Приводить сочинения собственно философских классиков мы считаем излишним.

I. Предварительные замечания

Теория познания должна быть научным исследованием того, что все другие науки предпосылают без всякого исследования: именно самого *познания*. Этим за ней с самого начала признаётся характер фундаментальной философской науки. Ибо лишь благодаря ей можем мы узнать, какую ценность и какое значение имеют результаты, полученные при помощи других наук. Она образует в этом отношении основу для всякого научного стремления. Однако ясно, что с этой своей задачей она может справиться лишь в том случае, если сама, насколько это возможно в силу природы человеческой способности познания, лишена предпосылок. Это, правда, признаётся всеми. И тем не менее, при обстоятельной проверке известных теоретико-познавательных систем обнаруживается, что уже в исходных точках исследования выдвигается целый ряд предпосылок, которые затем наносят существенный ущерб убедительности дальнейшего изложения. Именно, можно заметить, что обычно уже при постановке основных теоретико-познавательных проблем принимаются известные скрытые допущения. Но если неверна постановка вопросов в какой-либо науке, то можно, конечно, заранее сомневаться и в правильном их разрешении. История науки ведь учит нас, что бесчисленные заблуждения, которыми болели целые эпохи, объясняются единственно и только тем, что известные проблемы были неверно поставлены. Чтобы подкрепить это утверждение, нам нет надобности восходить до физики Аристотеля или *Ars magna Lulliana* ["*Великое искусство*" - логическое сочинение Раймунда Луллия. - (Прим. ред.)]; мы можем найти достаточно примеров и в новое время. Многочисленные вопросы о значении рудиментарных органов у известных организмов только тогда могли быть поставлены правильно, когда, благодаря найденному основному биогенетическому закону, для этого были созданы подходящие условия. Пока биология находилась под влиянием телеологических воззрений, было невозможно так поставить соответствующие проблемы, чтобы стал возможен удовлетворительный ответ. Какие причудливые представления, например, относительно задачи шишковидной железы в человеческом мозгу господствовали до тех пор, пока вообще спрашивали о такой задаче! Лишь когда стали искать решения этого вопроса путём сравнительной анатомии и спрашивать себя, не есть ли этот орган просто остановившийся у человека остаток низших форм развития, удалось прийти к цели. Или, чтобы привести ещё пример, какие изменения претерпели известные постановки вопросов в физике благодаря открытию механического эквивалента тепла и закона сохранения энергии! Словом, успех научных исследований очень существенно зависит от того, в состоянии ли мы правильно поставить проблемы. И хотя теория познания занимает в качестве предпосылки всех прочих наук совершенно особое положение, все же можно предвидеть, что и в ней успешное движение

вперёд в исследовании станет возможным лишь в том случае, если главные вопросы будут поставлены в правильной форме.

В нижеследующих рассуждениях содержится стремление, прежде всего, к такой формулировке проблемы познания, которая строго отвечала бы характеру теории познания как науки, вполне лишённой предпосылок. В них также получает освещение отношение фихтевского "Наукоучения" к этой основной философской науке. Почему мы приводим в тесную связь с этой задачей именно фихтевскую попытку создать для науки безусловно достоверную основу - это выяснится само собой в ходе исследования.

II. Основной теоретико-познавательный вопрос Канта

Создателем теории познания в современном смысле этого слова обыкновенно называют Канта. Против такого взгляда можно было бы, пожалуй, справедливо возразить, что история философии до Канта знает много исследований, которые, все же, должны считаться чем-то большим, нежели простыми *зачатками* подобной науки. Так, Фолькельт в своём основном труде по теории познания(*1) замечает, что критический способ изложения этой науки берёт свое начало уже у Локка. Но и у более ранних философов, даже уже в философии греков, можно найти рассуждения, к каким в настоящее время принято прибегать в теории познания. Однако все принимаемые здесь во внимание проблемы были глубоко "вскопаны" Кантом, и многочисленные мыслители, примыкая к нему, так всесторонне проработали их, что встречавшиеся раньше попытки разрешения этих проблем находим снова либо у самого Канта, либо у его эпигонов. Когда, таким образом, дело идёт о чисто *фактическом*, а не *историческом* изучении теории познания, то мы едва ли упустим из виду какое-либо важное явление, если учтём лишь время, начиная с того момента, когда Кант выступил с критикой чистого разума. Все, что на этом поприще было достигнуто прежде, повторяется снова в эту эпоху.

Основной теоретико-познавательный вопрос Канта следующий: *каким образом возможны синтетические суждения a priori?* Рассмотрим этот вопрос с точки зрения его свободы от предпосылок. Кант ставит его потому, что придерживается того мнения, что мы можем достичь безусловно достоверного знания лишь в том случае, если в состоянии доказать правомерность синтетических суждений a priori. Он говорит: "В разрешении указанной выше задачи заключается одновременно возможность чистого употребления разума при обосновании и изложении всех наук, которые содержат теоретическое познание a priori предметов"(*2), и "от разрешения этой задачи зависит всецело возможность метафизики, а следовательно, и ее существование"(*3).

Так свободен ли этот вопрос, как его ставит Кант, от предпосылок? Отнюдь нет, ибо он ставит возможность безусловно достоверной системы знания в зависимость от того, что она строится только из синтетических и таких суждений, которые добываются независимо от всякого опыта. Синтетическими Кант называет такие суждения, в которых понятие предиката привносит в понятие субъекта что-либо, лежащее совершенно вне этого последнего, "хотя бы оно и стояло с ним в связи"(*4), в то время как в аналитических суждениях предикат высказывает лишь нечто, уже содержащееся (в скрытом виде) в субъекте. Здесь, пожалуй, не к месту входить в рассмотрение остроумных возражений Иоганна Ремке(*5) против такого деления суждений. Для настоящей нашей цели достаточно убедиться, что истинного знания мы можем достигнуть только при помощи таких суждений, которые к одному понятию присоединяют второе, содержание которого, по крайней мере *для нас*, не заключено ещё в первом. Если мы суждения этого класса назовём, вместе с Кантом, *синтетическими*, то мы всё же можем признать, что знания в форме суждений могут быть добыты лишь в том случае, если соединение предиката с субъектом будет таким синтетическим. Но иначе обстоит дело со второй частью вопроса,

которая требует, чтобы эти суждения были априорными, то есть добытыми независимо от всякого опыта. Вполне возможно (мы подразумеваем под этим, конечно, простую возможность мышления), что таких суждений вообще не существует. Для начала теории познания должно считаться совершенно не установленным, можем ли мы приходить к суждениям независимо от опыта или только через него. Более того, для непредвзятого размышления такая независимость кажется заранее невозможной. Ибо, что бы ни было предметом нашего знания, оно должно встретиться нам сначала как непосредственное индивидуальное переживание, то есть стать опытом. Также и математические суждения мы добываем не иначе, как *получая опыт* о них в определённых отдельных случаях. Даже если, как это делает, например, Отто Либман(*6), считать их основанными на определенной организации нашего сознания, то дело от этого не меняется. Конечно, тогда можно утверждать, что то или иное положение имеет принудительную значимость, поскольку, если снимается его истинность, то, *вместе с тем* снимается и сознание; однако содержание такого положения как познание мы ведь можем получить только в том случае, если оно станет для нас переживанием совершенно так же, как какое-нибудь событие во внешней природе. Пусть содержание такого положения будет заключать в себе элементы, которые служат рудиментом его абсолютной значимости, или пусть эта значимость будет обеспечиваться в силу других оснований, - я всё же не могу овладеть им иначе, как при условии, что это положение явится мне в виде опыта. Это одно.

Второе возражение заключается в том, что в начале теоретико-познавательных исследований никак нельзя утверждать, будто бы из опыта не может исходить никаких безусловно значимых познаний. Несомненно, можно вполне допустить, что сам опыт мог бы обнаружить такой признак, которым была бы обеспечена достоверность добытых из него истин.

Итак, в кантовской постановке вопроса заложены две предпосылки: во-первых, что кроме опыта мы должны иметь ещё один путь для достижения познаний, и, во-вторых, что всякое опытное знание имеет только относительную значимость. Что эти положения нуждаются в проверке, что в них можно сомневаться, этого Кант совершенно не сознаёт. Он просто заимствует их как предрассудки из догматической философии и кладёт в основу своих критических исследований. Догматическая философия считает их значимыми и просто применяет их для достижения соответствующего им знания; также и Кант считает их значимыми и только спрашивает себя: при каких условиях могут они быть значимыми? Ну, а если они вообще не имеют значимости? Тогда всё здание кантовского учения лишается всякого основания.

Всё, что излагает Кант в пяти параграфах, предшествующих формулировке его основного вопроса, есть попытка доказать, что математические суждения суть синтетические(*7). Но приведённые нами выше две его предпосылки остаются тут как раз в качестве научных предрассудков. Во втором введении к "Критике чистого разума" говорится: "Опыт, правда, учит нас, что нечто обладает теми или иными свойствами, но не учит, что оно не может быть иным", и: "опыт никогда не даёт своим суждениям истинной или строгой всеобщности, но только условную и относительную (посредством индукции)". В "Пролегоменах", §1, мы находим: "Во-первых, что касается *источников* метафизического познания, то уже в самом его понятии заложено, что они не могут быть эмпирическими. Принципы такого познания (к которым относятся не только его основные положения, но и его основные понятия) никогда, таким образом, не могут быть добыты из опыта, так как оно должно быть не физическим, а метафизическим, то есть познанием, лежащим по ту сторону опыта". Наконец, в "Критике чистого разума"(*8) Кант говорит: "Прежде всего, следует заметить, что собственно математические положения суть всегда суждения а priori, а не эмпирические, потому что они обладают необходимостью, которая не может быть заимствована из опыта. Если же этого не захотят признать, то я готов свое

утверждение ограничить областью чистой математики, само понятие которой уже указывает на то, что оно содержит не эмпирическое, а только чистое познание a priori". Можно открыть "Критику чистого разума" на любом месте, и повсюду мы найдём, что все исследования в этом сочинении ведутся с предпосланием указанных математических положений. Коген(*9) и Штадлер(*10) пытаются доказать, что Кант выявил априорную природу догматических и чисто естественнонаучных положений. Но всё, что пыталась сделать его "Критика", может быть сведено к следующему: так как математика и чистое естествознание суть априорные науки, то форма всякого опыта должна основываться в субъекте. Итак, данным эмпирически остаётся лишь материал ощущений. Этот материал, посредством заложенных в душе форм, слагается в систему опыта. Формальные истины априорных теорий имеют свой смысл и значение лишь в качестве упорядочивающих принципов для материала ощущений; они делают возможным опыт, но не выходят за его пределы. Ведь эти формальные истины суть синтетические суждения a priori, которые поэтому, как условия всякого возможного опыта, не должны идти дальше самого опыта. Таким образом, "Критика чистого разума" отнюдь не доказывает априорности математики и чистого естествознания, а только определяет область их значимости при наличии той *предпосылки*, что истины этих наук должны быть добыты независимо от опыта. И Кант настолько мало вдаётся в доказательство этой априорности, что просто выпускает всю ту часть математики (смотри конец его выше приведенной цитаты), в которой эта априорность также и по его мнению может быть подвергнута сомнению, и ограничивается лишь той частью, в которой, как он думает, он может вывести априорность из чистого понятия. Иоганн Фолькельт также находит, что "Кант исходит из недвусмысленной предпосылки, что действительно существует всеобщее и необходимое знание". Он говорит об этом далее: "Эта никогда специально не подвергнутая Кантом исследованию предпосылка находится в таком противоречии с характером критической теории познания, что приходится серьёзно задавать себе вопрос, а может ли "Критика чистого разума" считаться критической теорией познания". Фолькельт, правда, находит, что в силу веских оснований необходимо на этот вопрос ответить утвердительно, но "всё же из-за этой догматической предпосылки критическая позиция кантовской теории познания коренным образом нарушается"(*11). Словом, и Фолькельт находит, что "Критика чистого разума" не является лишенной предпосылок теорией познания.

В существенном с нашим взглядом согласуются относительно того обстоятельства, что Кант априорную значимость чистой математики и естествознания ставит в качестве *предпосылки* во главе своих рассуждений, также взгляды О. Либмана(*12), Гёльдера(*13), Виндельбанда(*14), Ибверга(*15), Эд. ф. Гартмана(*16) и Куно Фишера(*17).

Что мы действительно обладаем познаниями, независимыми от всякого опыта, и это они дают нам знания лишь относительной всеобщности, - мы могли бы признать это лишь как вывод из других суждений. Этим утверждениям должно было бы обязательно предшествовать исследование сущности опыта, а также сущности нашего познания. Из первого исследования могло бы следовать первое, из второго - второе из вышеприведённых положений.

На наши направленные против критики разума доводы можно было бы сделать следующее возражение. Можно было бы сказать, что ведь всякая теория познания должна была бы сначала приводить читателя туда, где можно найти лишенную предпосылок исходную точку, ибо то, чем мы в какой-нибудь момент нашей жизни обладаем как познанием, далеко отошло от этой исходной точки, и мы должны сначала вновь быть искусственно возвращены к ней. В самом деле, для каждого гносеолога такой чисто дидактический уговор относительно начала его науки является необходимостью. Но этот уговор должен непременно ограничиться указанием, насколько то начало познания, о котором идёт речь, есть действительно начало; он должен был бы состоять из совершенно

само собой разумеющихся аналитических положений и не выдвигать никаких действительных содержательных утверждений, оказывающих влияние на содержание дальнейших рассуждений, как это происходит у Канта. Гносеолог обязан также показать, что принятое им начало действительно свободно от предпосылок. Но всё это не имеет ничего общего с самой сущностью этого начала, стоит совершенно вне его, ничего не высказывает о нем. И начиная преподавать математику, я также должен стараться убедить ученика в аксиоматическом характере известных истин. Однако, никто не станет утверждать, что *содержание* аксиомы ставится в зависимость от этих предварительных соображений(*18). Точно таким же образом и гносеологу в его вводных замечаниях следовало бы показать путь, каким можно прийти к свободному от предпосылок началу; само же содержание этого начала должно быть независимым от этих соображений. Но от такого введения в теорию познания, во всяком случае, далек тот, кто, подобно Канту, в начале ставит утверждения совершенно определённого догматического характера.

III. Теория познания после Канта

Ошибочная постановка вопроса у Канта оказала большее или меньшее влияние на всех последующих гносеологов. У Канта взгляд, что все данные нам предметы суть наши *представления*, является как *результат* его априоризма. С тех пор этот взгляд сделался основным положением и исходной точкой почти всех теоретико-познавательных систем. Что является для нас прежде всего и непосредственно достоверным, - это единственно лишь то положение, что мы имеем знание о наших представлениях; это стало почти общепризнанным убеждением философов. Г. Е. Шульце еще в 1792 году в своём "Aenesidemus" утверждал, что все наши познания суть просто представления, и что мы никогда не сможем выйти за пределы наших представлений. Шопенгауэр со свойственным ему философским пафосом отстаивает взгляд, что прочным приобретением кантовской философии является воззрение, что мир есть "моё представление". Эд. ф. Гартман находит это положение настолько бесспорным, что для своего труда "Критическое обоснование трансцендентального реализма" предполагает вообще лишь таких читателей, которые освободились критически от наивного отождествления образа своих восприятий с вещью в себе и для которых стала очевидной *абсолютная гетерогенность* данного через посредство акта представления, в виде субъективно-идеального содержания сознания, объекта созерцания и независимой от акта представления и формы сознания, существующей в себе и для себя вещи; т.е. таких читателей, которые проникнуты убеждением, что вся совокупность того, что нам дано непосредственно, есть ряд *представлений*(*19). В своей последней теоретико-познавательной работе Гартман пытается, правда, ещё и *обосновать* свой взгляд. Наши дальнейшие рассуждения покажут, как должна отнестись к такому обоснованию свободная от предрассудков теория познания. Отто Либман высказывает в качестве священнейшего, высшего принципа всякого учения о познании следующее: "Сознание не может перепрыгнуть через само себя"(*20). Фолькельт назвал суждение, что первая, самая непосредственная истина состоит в том, что "все наше знание простирается, прежде всего, только на наши представления", позитивистским принципом познания; и он считает "в высшей степени критической" только такую теорию познания, которая этот "принцип, как единственно твёрдо установленное в начале всякого философствования, ставит во главу угла, и уже затем последовательно продумывает его"(*21). У других философов мы находим поставленными во главу теории познания иные утверждения, например, что настоящая проблема теории познания заключается в вопросе об отношении между мышлением и бытием и в возможности коммутации между ними(*22); или в вопросе о том, каким образом осознается сущее (Ремке) и т. д. Кирхман исходит из двух

гносеологических аксиом: "воспринятое существует" и "противоречие не существует"(*23). Согласно Е.Л. Фишеру, познание состоит в знании о *фактическом, реальном*(*24), и он оставляет эту догму столь же не проверенной, как и Гёринг, утверждающий нечто подобное: "Познавать всегда означает познавать нечто сущее; это факт, которого не может отрицать ни скептицизм, ни кантовский критицизм"(*25). Оба они, и Фишер и Гёринг, просто объявляют: вот что такое познание, - не задаваясь вопросом, по какому праву они это делают.

Даже если бы эти различные утверждения были верны или вели к верной постановке проблемы, то и в таком случае было бы совершенно невозможно поставить их на рассмотрение в начале теории познания. *Ибо все они, как совершенно определённые воззрения, заключаются уже в пределах области познания.* Когда я говорю, что моё знание распространяется, прежде всего, только на мои представления, то это уже совершенно определенное познавательное суждение. Выдвигая это положение, я присоединяю к данному мне миру предикат, именно существование в форме представления. Откуда же, однако, *прежде всякого познания* могу я знать, что данные мне вещи суть *представления*?

Мы лучше всего убедимся в верности утверждения, что это положение нельзя ставить во главе теории познания, если проследим тот путь, на который должен ступить человеческий дух, чтобы прийти к нему. Положение это стало почти составной частью всего современного научного сознания. Доводы, приведшие к нему это сознание, мы находим со сравнительной полнотой систематически изложенными в первом отделе сочинения Эд. ф. Гартмана "Основная проблема теории познания". Приведенное там может служить своего рода путеводной нитью, если поставить себе задачу рассмотреть все основания, могущие побудить принять ту гипотезу.

Основания эти суть физикалистские, психо-физические, физиологические и собственно философские.

Наблюдая явления, разыгрывающиеся в нашем окружении, например, когда мы имеем ощущение звука, физик приходит к предположению, что в этих явлениях не содержится ровно ничего такого, что имело бы хотя бы самое отдаленное сходство с тем, что мы воспринимаем непосредственно как звук. Там, снаружи, в окружающем нас пространстве, можно найти одни только продольные колебания тел и воздуха. Из этого делается вывод, что называемое нами в обыкновенной жизни звуком или тоном является исключительно субъективной реакцией нашего организма на то волновое движение. Совершенно так же находят, что свет и цвет или теплота суть нечто чисто субъективное. Явления разложения света, преломления, интерференции и поляризации учат нас, что во внешнем пространстве вышеназванным качествам ощущения соответствуют некие поперечные колебания, которые мы чувствуем себя вынужденными приписать частью телам, частью неизмеримо тонкому эластическому флюиду - эфиру. Далее, физик находит себя вынужденным из-за некоторых явлений в телесном мире отказаться от веры в непрерывность предметов в пространстве и свести эти предметы к системам мельчайших частиц (молекул, атомов), величины которых, в сравнении с расстояниями между ними, неизмеримо малы. Из этого заключают, что всякое действие тел друг на друга происходит через пустое пространство и, таким образом, является настоящим *actio in distans*. Физика считает себя вправе допускать, что действие тел на наши чувства осязания и теплоты происходит не через непосредственное соприкосновение, поскольку ведь всегда должно существовать некоторое, хотя бы самое малое расстояние между местом на коже, к которому прикасается тело, и самим этим телом. Из этого следует, что ощущаемое нами как твёрдость или теплота тела есть лишь реакция окончаний наших осязательных или связанных с чувством тепла нервов на действующие через пустое пространство *молекулярные силы* тел.

К этим доводам физика присоединяются, в виде дополнения, доводы психофизика, находящие свое выражение в учении о специфических энергиях органов чувств. И. Мюллер показал, что каждый орган чувств может быть возбуждён только свойственным ему образом, обусловленным его организацией, и что он реагирует всегда одинаково, какое бы внешнее впечатление не производилось на него. Если возбуждается зрительный нерв, то ощущается свет, безразлично, является ли то, что действует на нерв, давлением, электрическим током или светом. С другой стороны, одинаковые внешние процессы вызывают совершенно различные ощущения, смотря по тому, каким органом чувств они воспринимаются. На этом основании сделан был вывод, что существует лишь *один* род процессов во внешнем мире, а именно движения, и что многообразие воспринимаемого нами мира, по существу, есть реакция наших органов чувств на эти процессы. Согласно этому взгляду, мы воспринимаем не внешний мир, как таковой, а лишь вызванные им в нас субъективные ощущения.

К доводам физики добавляются ещё доводы физиологии. Первая исследует явления, совершающиеся вне нашего организма и соответствующие восприятиям; вторая пытается исследовать процессы в собственном теле человека, разыгрывающиеся в то время, когда в нас вызывается известное чувственное качество. Физиология учит, что эпидермис совершенно нечувствителен к раздражениям внешнего мира. Так, например, чтобы воздействия внешнего мира могли возбудить на периферии тела окончания наших осязательных нервов, процесс колебаний, лежащий вне нашего тела, должен сначала распространиться сквозь эпидермис. Кроме того, в чувствах слуха и зрения внешний процесс движения, прежде чем он достигнет нерва, изменяется целым рядом органов в инструментах чувственного восприятия. Возбуждение конечных органов должно теперь через нерв дойти до центрального органа, и там только может совершиться то, чем на основании чисто механических процессов в мозгу вызывается ощущение. Ясно, что благодаря этим превращениям, которые испытывает раздражение, действующее на органы чувств, оно столь полно изменяется, что должен стереться всякий след сходства между первым воздействием на органы чувств и появляющимся, наконец, в сознании ощущением. Гартман подводит этим рассуждениям итог следующими словами: "Это содержание сознания состоит первоначально из ощущений, которыми душа рефлекторно реагирует на состояния движения своего высшего мозгового центра, но которые не имеют ни малейшего сходства с молекулярными состояниями движения, их вызывающими".

Тот, кто продумает полностью, до конца этот ход мыслей, должен согласиться, что если бы он был верен, то в содержании нашего сознания не заключалось бы ни малейшего остатка того, что можно назвать внешним существованием.

Гартман присоединяет к физическим и физиологическим доводам, выдвигаемым против так называемого "наивного реализма", ещё такие, которые он называет философскими в собственном смысле этого слова. Просматривая логически со всей тщательностью оба первых довода, мы замечаем, что к указанному результату мы можем, в сущности говоря, прийти только, если будем исходить из существования и взаимосвязи внешних вещей, какими их принимает наивное сознание, а затем исследуем, как может этот внешний мир при нашей организации вступать в наше сознание. Мы видели, что всякий след такого внешнего мира теряется для нас на пути от чувственного впечатления до вступления в сознание, и в этом последнем не остаётся ничего, кроме наших представлений. Поэтому мы должны допустить, что тот образ внешнего мира, который мы имеем в действительности, строится душой на основании материала ощущений. Сначала из ощущений, доставляемых чувствами зрения и осязания, конструируется пространственный образ мира, в который затем включаются ощущения остальных чувств. Если мы видим себя вынужденными мыслить известный комплекс ощущений как нечто взаимосвязанное, то мы приходим к понятию субстанции, которую рассматриваем как их

носительницу. Если мы замечаем, что в какой-нибудь субстанции одни качества ощущений исчезают, а другие снова появляются, то приписываем это регулируемой законом причинности смене в мире явлений. Так, согласно этому пониманию, весь наш образ мира слагается из субъективного содержания ощущений, упорядочиваемого нашей собственной душевной деятельностью. Гартман говорит: "Воспринимаемое субъектом есть всегда лишь модификации его собственных психических состояний и ничто другое"(*26).

Теперь спросим себя: каким образом приходим мы к такому убеждению? Схема приведенного здесь хода мысли следующая: если внешний мир существует, то он воспринимается нами не как таковой, но преобразуется, благодаря нашей организации, в мир представлений. Мы имеем тут дело с предпосылкой, которая, будучи последовательно прослеженной, упраздняет саму себя. Но способен ли такой ход мысли обосновать какое-либо убеждение? Вправе ли мы данный нам образ мира рассматривать как субъективное содержание представлений только потому, что к этому взгляду приводит, если её строго продумать, позиция наивного сознания? Цель наша, вроде бы, как раз в том и заключается, чтобы доказать недействительность самой этой позиции. А в таком случае должно было бы быть возможным, что утверждение оказалось бы неверным, а результат, к которому оно приводит, все-таки был бы верен. Вообще говоря, такое могло бы где-то случиться, но тогда полученный результат ни в коем случае нельзя было бы рассматривать как *доказанный* из того утверждения.

Обыкновенно мировоззрение, принимающее реальность непосредственно данного нам образа мира как нечто не подлежащее более сомнению, само собой разумеющееся, называют наивным реализмом. Противоположное же ему мировоззрение, считающее этот образ мира лишь содержанием нашего сознания, называют трансцендентальным идеализмом. И мы можем, таким образом, результат предыдущих рассуждений резюмировать следующими словами: *трансцендентальный идеализм доказывает свою правильность, оперируя средствами наивного реализма, к опровержению которого он стремится*. Он правомерен, если наивный реализм ложен; но его ложность доказывается лишь с помощью воззрения, которое само неверно. Для того, кто это поймёт, не останется ничего другого, как покинуть путь, намеченный здесь для выработки воззрения на мир и пойти иным путём. Однако должны ли мы делать это наугад, предпринимая на пробу разные шаги, пока случайно не набредём на верный путь? Эд. ф. Гартман, несомненно, придерживается этого взгляда, когда полагает, что он доказал значимость своей теоретико-познавательной точки зрения тем, что она объясняет явления мира, между тем как другие этого не делают. Согласно воззрению этого мыслителя, отдельные мировоззрения вступают в своего рода борьбу за существование, и мировоззрение, которое в той борьбе выдерживает испытание наилучшим образом, признается, в конце концов, победителем. Но такой способ действия кажется нам уже потому несостоятельным, что ведь прекрасно может существовать несколько гипотез, которые *одинаково* удовлетворительно ведут к объяснению мировых явлений. Поэтому будем лучше держаться вышеупомянутого хода мыслей для опровержения наивного реализма и посмотрим, в чем, собственно, состоит его недостаток. Ведь наивный реализм - это такой взгляд на вещи, из которого исходят все люди. Уже по одной этой причине желательно начинать исправление именно с него. Когда мы затем найдём, почему он оказывается недостаточным, тогда мы выйдем на верный путь уже с совсем иной уверенностью, чем если будем пытаться отыскать его просто наугад.

Очерченный выше субъективизм основывается на *мысленной* переработке определенных фактов. Он, следовательно, предполагает, что, отталкиваясь от фактической исходной точки, с помощью последовательного мышления (логического сочетания тех или иных наблюдений) можно добыть верные убеждения. Но само *право* на такое

применение нашего мышления этой точкой зрения не проверяется. И в этом состоит её слабость. В то время как наивный реализм исходит из непроверенного допущения, что воспринятое нами содержание опыта содержит в себе объективную реальность, охарактеризованная точка зрения исходит также из непроверенного убеждения, что применением мышления можно прийти к научно правомерным убеждениям. В противоположность наивному реализму эту точку зрения можно назвать наивным рационализмом. Чтобы оправдать такую терминологию, мы хотели бы здесь вставить короткое замечание о понятии "наивного". Дёринг пытается ближе определить это понятие в своей статье "О понятии наивного реализма" (*27). Он пишет о нем: "Понятие наивности обозначает как бы нулевую точку на шкале рефлексии над своим собственным поведением. По своему содержанию наивность может вполне совпадать с правильным, поскольку, хотя она и лишена рефлексии и именно поэтому лишена и критики, или некритична, но это отсутствие рефлексии и критики исключает лишь объективную уверенность в правильности; оно заключает в себе возможность и опасность ошибки, но ни в коем случае не необходимость её. Существует наивность как чувства и желания, так и представления и мышления в самом широком смысле этого слова; далее, существует наивность выражений этих внутренних состояний, в противоположность подавлению и изменению этих выражений, вызванным соображениями тактичности и рефлексией. Наивность не подвергается, по крайней мере сознательно, влиянию традиционного, заученного и предписанного; она, как выражает само слово *nativus*, во всех областях является бессознательным, импульсивным, инстинктивным" демонической". Исходя из этих положений, мы хотим, все-таки ещё чуть точнее определить понятие наивного. Во всякой деятельности, которую мы совершаем, принимается во внимание двойное: сама деятельность и знание о её закономерности. Мы можем всецело углубиться в первую, не спрашивая о второй. В таком положении находится художник, который не знает законов своего творчества в рефлексивной форме, а *пользуется* ими по чувству, по ощущению. Мы называем его наивным. Но существует особого рода самонаблюдение, которое спрашивает себя о законности собственного делания и которое заменяет только что описанную наивность сознанием, что оно знает в точности пределы и правомерность того, что оно совершает. Такого рода самонаблюдение мы назовем *критическим*. Мы думаем, что таким образом мы лучше всего схватываем смысл этого понятия, каким оно с более или менее ясным сознанием приобрело право гражданства в философии со времён Канта. Критическая рассудительность, согласно сказанному, является противоположностью наивности. Мы называем *критическим* такой образ действий, который овладевает законами собственной деятельности, чтобы узнать ее надежность и границы. Теория познания может быть только критической наукой. Ее объектом является в высшей степени субъективная деятельность человека, а именно *познание*, и то, что она хочет показать, есть *закономерность познания*. Таким образом, из этой науки должна быть исключена всякая наивность. Ей следует видеть свою силу как раз в том, что она осуществляет деятельность, относительно которой многие обращенные к практическому уму хвалятся, что они никогда ее не совершали, а именно "мышление о мышлении".

IV. Исходные точки теории познания

В начале теоретико-познавательных исследований, после всего, что мы видели, необходимо отвергнуть всё то, что относится уже к самой области познания. Познание есть нечто, произведённое человеком, нечто, возникшее через его деятельность. Для того, чтобы теория познания простиралась на *всю* область познания, действительно бросая на неё свет, она должна взять за исходную точку нечто такое, что остаётся совершенно незатронутым этой деятельностью, от чего эта деятельность, скорее, сама только получает

толчок. То, с чего нужно начинать, лежит *вне* познания, оно само еще не может быть познанием. Но мы должны искать его *непосредственно перед* познанием, так что уже следующий шаг, который, исходя из него, предпринимает человек, является *познавательной* деятельностью. Способ же, которым следует определять это абсолютно первое, должен быть таким, чтобы в это абсолютно первое не вливалось ничего такого, что уже проистекает из познания.

Но так начать можно лишь *с непосредственно данного образа мира*, т.е. с того образа мира, который предлежит человеку, прежде чем он подвергнет его каким бы то ни было образом процессу познания, стало быть, прежде чем он сделал хотя бы малейшее высказывание о нём, предпринял малейшее мысленное определение его. То, что в таком случае проходит перед нами и перед чем проходим мы, этот лишённый всякой связи и всё-таки не разделенный на индивидуальные частности образ мира(*28), в котором ничто ни от чего не отличается, ничто ни с чем не соотносено, ничто ничем не определено, - это есть непосредственно данное. На этой ступени существования - если мы вправе употребить это выражение - ни один предмет, никакое событие не является важнее, значительнее другого.

Рудиментарный орган животного, не имеющий, может быть, на более поздней, уже освещенной познанием, ступени бытия никакого значения для его развития и жизни, присутствует здесь с тем же правом на внимание, как и самая благородная и необходимая часть организма. *До* всякой познавательной деятельности в образе мира ничто не является как субстанция, ничто как акциденция, ничто как причина или действие; противоположности материи и духа, тела и души еще не созданы. Но и от всякого другого предиката должны мы воздержаться в отношении образа мира, которого мы придерживаемся на этой ступени. Этот образ мира не может быть понимаем ни как реальность, ни как видимость, ни как субъективный, ни как объективный, ни как случайный, ни как необходимый; есть ли он "вещь в себе" или простое представление - этого нельзя решить на этой ступени. Ибо, как мы уже видели, познания физики и физиологии, соблазняющие нас на подведение данного под одну из указанных категорий, не могут быть поставлены во главе теории познания.

Если бы внезапно из ничего было создано существо с вполне развитым человеческим интеллектом и оно тут же вступило бы в отношение с миром, то *первое* впечатление, которое мир оказал бы на его чувства и его мышление, было бы приблизительно тем, что мы назвали непосредственно данным образом мира. Человеку, конечно, этот образ мира ни в одно мгновение его жизни не представляется в таком виде; в развитии человека нигде не существует границы между чистым, пассивным обращением вовне к непосредственно данному и мыслительным его познанием. Это обстоятельство могло бы вызвать сомнение в правильности того, как мы установили начало теории познания. Эд. ф. Гартман, например, говорит: "Мы не спрашиваем, каково содержание сознания у просыпающегося к сознанию ребёнка или у стоящего на низшей ступени живых существ животного, так как философствующий человек не имеет об этом никакого опыта, и выводы, при помощи которых он пытается реконструировать это содержание сознания примитивных биогенетических или онтогенетических ступеней, всегда должны основываться опять-таки на его личном опыте. Мы, таким образом, прежде всего должны установить, что представляет собой содержание сознания, находимое философствующим человеком при начале философской рефлексии"(*29). Но на это можно возразить, что образ мира, который мы имеем в начале философской рефлексии, уже несёт в себе предикаты, добытые лишь посредством познания. Их не следует принимать без критики, они должны быть тщательно выделены из образа мира, дабы он явился совершенно чистым от всего присоединяемого через процесс познания. Граница между данным и познанным вообще не совпадает ни с каким моментом человеческого развития, и её нужно проводить

искусственно. И это можно сделать на каждой ступени развития, если только мы правильно проведём границу между тем, что является нам без мысленного определения до познания, и тем, что познание еще только создаёт из него.

Теперь нас можно упрекнуть в том, что вот мы уже накопили целый ряд мыслительных определений для того, чтобы тот якобы непосредственный образ мира выделить из образа мира, дополненного познавательной обработкой его человеком. Но против этого можно возразить следующее: те мысли, которые мы привели, не должны были как-либо характеризовать тот образ мира, не должны были указывать на какие-либо его свойства или вообще что-то высказывать о нём, а должны были лишь так направить наше рассмотрение, чтобы оно было приведено к той границе, где познание видит себя поставленным в своё начало. Поэтому нигде не может быть речи об истине или заблуждении, правильности или неправильности тех рассуждений, которые, согласно нашему пониманию, предшествуют моменту, когда мы стоим в начале теории познания. Все они имеют задачей лишь *целесообразно* привести к этому началу. Никто из намеревающихся заниматься теоретико-познавательными проблемами не стоит в то же время перед - по праву так названным - началом познания, но имеет уже до известной степени развитые познания. Удаление из этих познаний всего, что добыто через работу познания, и установление начала, лежащего до этой работы, может произойти только через соображения, выраженные в форме понятий. Но на этой ступени понятия не имеют никакой познавательной ценности, они имеют чисто отрицательную задачу: удалить из поля зрения всё, что принадлежит к познанию, и привести туда, где это последнее только начинается. Эти соображения являются указателями пути к тому началу, к которому примыкает акт познания, но сами ещё не принадлежат к нему. Во всём, что гносеолог должен изложить до установления начала, содержится, таким образом, только целесообразность или нецелесообразность, но не истина или заблуждение. Но и в самой этой начальной точке исключено всякое заблуждение, поскольку оно может возникнуть только вместе с познанием, следовательно, не может лежать *до* него.

На это последнее положение не может притязать никакая другая теория познания, кроме той, которая исходит из наших рассуждений. Где, исходя из объекта (или субъекта), начальная точка устанавливается с мыслительным определением, там, конечно, заблуждение возможно и в начале, именно при самом этом определении. Ведь оправдание последнего зависит от законов, которые акт познания за основу. Но оно может быть получено лишь в ходе теоретико-познавательных исследований. Только когда говорят: я исключаю из моего образа мира все мысленные, достигнутые через познание определения и удерживаю лишь то, что появляется на горизонте моего наблюдения без моего участия, - только тогда всякая ошибка исключена. Где я принципиально воздерживаюсь от всякого высказывания, там я не могу совершить и никакой ошибки.

Поскольку *заблуждение* рассматривается теоретико-познавательным, то оно может пребывать *лишь внутри акта познания*. Обман чувств не есть заблуждение. Когда луна при восхождении кажется большей, чем в зените, мы имеем дело не с заблуждением, а с фактом, хорошо обоснованным в законах природы. Ошибка в познании возникла бы лишь в том случае, если бы мы при сочетании в мышлении данных восприятий неправильным образом истолковали эти "больше" и "меньше". Но это истолкование лежит *внутри* акта познания.

Если действительно хотят понять познание во всём его существе, то нужно, без сомнения, прежде всего, взяться за него там, где оно поставлено в своё начало, где оно начинается. Ясно также, что лежащее *до* этого начала не может быть привлечено для объяснения познания, но должно быть именно предпослано ему. В проникновении в сущность того, что нами здесь предпосылается, заключается задача научного познания в его отдельных областях. Но мы хотим здесь получить не особые познания о том или

другом, а исследовать само познание. Лишь после того, как мы поймем акт познания, можем мы составить суждение о том, какое значение имеют высказывания о содержании мира, делаемые при его *познавании*.

Поэтому воздержимся от какого бы то ни было определения непосредственно данного до тех пор, пока нам остаётся неизвестным, какое отношение имеет такое определение к определяемому. Даже самим понятием "непосредственно данного" мы ничего не высказываем о том, что лежит до познавания. Единственная цель этого понятия состоит в том, чтобы указать на непосредственно данное, направить на него взгляд. Понятийная форма здесь, в начале теории познания, есть только первое отношение, в которое познание встает к содержанию мира. Таким обозначением предусмотрен и тот случай, когда все содержание мира являлось бы лишь построением нашего собственного "я", т.е. когда сохранил бы свои права и исключительный субъективизм; ибо о *данности* этого положения вещей ведь не может быть и речи. Оно могло бы быть лишь результатом познающего соображения, т. е. благодаря теории познания ещё только оказаться правильным, а не служить ей предпосылкой.

Итак, в этом непосредственно данном содержании мира заключено все, что только может вообще появиться в пределах горизонта наших переживаний в самом широком смысле слова: ощущения, восприятия, созерцания, чувства, акты воли, образы сновидений и фантазии, представления, понятия и идеи.

Иллюзии и галлюцинации на этой ступени ещё совершенно равноправны с другими частями содержания мира. Ибо тому, какое отношение они имеют к другим восприятиям, может научить только познающее рассмотрение.

Если теория познания исходит из допущения, что всё только что приведённое есть содержание нашего сознания, то, естественно, тут же возникает вопрос: каким образом приходим мы от сознания к познанию бытия? где находится тот трамплин, что переносит нас из субъективного в трансубъективное? Но для нас дело обстоит совершенно иначе. Для нас как сознание, так и представление о "я" сначала являются лишь частями непосредственно данного, а знание о том, какое отношение первое имеет к последнему, является уже результатом познания. Не из сознания хотим мы определить познание, а наоборот: из познавания - сознание и отношение субъективного и объективного. Так как мы оставляем данное пока без всяких предикатов, то мы должны спросить: каким образом мы вообще приходим к его определению? Как возможно начать где-либо акт познавания? Как можем мы одну часть образа мира обозначить, например, как восприятие, а другую как понятие, одну как бытие, другую как видимость, ту как причину, эту как следствие; как можем мы отделить нас самих от объективного и рассматривать себя как "я" в противоположность "не-я"?

Нам необходимо найти мост от данного образа мира к тому, который мы развиваем через наше познание. Но при этом мы встречаемся со следующей трудностью. До тех пор, пока мы лишь пассивно глазеем на данное, мы нигде не можем найти начальной точки, на которую мы могли бы опереться, чтобы, исходя из нее вести далее нить нашего познавания. Мы должны были бы где-нибудь в данном найти такое место, в котором мы могли бы вступить в него, где заложено нечто гомогенное с познаванием. Если бы действительно всё было *только* дано, то пришлось бы остаться при простом глазении на внешний мир и совершенно равноценном ему глазении в мир нашей индивидуальности. Самое большее, что мы могли бы тогда, - это *описывать* вещи, как находящиеся вовне, но никогда не *понимать* их. Наши понятия имели бы лишь чисто внешнее отношение к тому, к чему они относятся, но никакого внутреннего. Для истинного познавания всё зависит от того, чтобы мы где-нибудь в данном нашли область, в которой наша познающая деятельность не просто *предпосылала* бы себе нечто как данное, но пребывала бы деятельно внутри этого данного. Другими словами, если строго держаться просто

данного, то именно тогда и выяснится, что не всё есть только данное. Наше требование должно было быть таким, чтобы при строгом соблюдении его оно частично упразднило само себя. Мы выдвинули его не для того, чтобы установить произвольно какое-либо начало теории познания, а чтобы действительно отыскать таковое. Стать *данным* в нашем смысле слова может всё, даже *по своей внутренней природе не данное*. Тогда оно является нам именно только формально как данное, а затем, при более точном рассмотрении, само собою раскрывается как то, что оно есть на самом деле.

Вся трудность в понимании познавания заключается в том, что мы не производим содержания мира из самих себя. Если бы мы это делали, то не было бы вообще никакого познавания. Вопрос по поводу вещи может для меня возникнуть только тогда, когда она мне "дана". То, что я произвожу, я *наделяю* определениями; следовательно, мне не нужно сначала ещё спрашивать об их правомерности.

Таков второй пункт нашей теории познания. Он заключается в постулате: в области данного должно находиться нечто такое, где наша деятельность не витает бы в пустоте, где в эту деятельность входит само содержание мира.

Определив начало теории познания таким образом, что мы поставили его всецело *перед* познающей деятельностью, чтобы никаким предрассудком не затемнять внутри познания само это познание, мы теперь первый шаг, делаемый в развитии нашего хода мысли, определяем таким образом, что также и тут не может быть речи о заблуждении и неверности. Ибо мы не высказываем никакого суждения о чём-либо, но лишь выявляем требование, которое надлежит выполнить, чтобы познание вообще могло состояться. Все дело в том, что мы с полной критической осмотрительностью сознаем следующее: мы выдвигаем как постулат саму характеристику, какую должна иметь та часть содержания мира, с которой мы можем начать нашу деятельность познания.

Иначе поступить совершенно невозможно. Ведь содержание мира, как данное, начисто лишено каких-либо определений. Ни одна его часть не может сама собой дать толчок к тому, чтобы [именно] с неё начать вносить порядок в этот хаос. Стало быть познающая деятельность должна здесь принять безапелляционное решение, сказав: такие-то свойства должна иметь эта часть. Такое решение также несколько не затрагивает данного в его качестве. Оно не вносит в науку никакого произвольного утверждения. Оно именно ничего не утверждает, но только говорит: если возможность познания должна поддаваться объяснению, то нужно искать такую область, как она охарактеризована выше. Если такая область существует, тогда существует и объяснение познания, в противном случае - нет. Между тем как мы начали теорию познания с "данного" вообще, теперь мы ограничиваем требование тем, что обращаем внимание на определённый пункт этого данного.

Подойдём теперь ближе к нашему требованию. Где находим мы в образе мира нечто такое, что есть не просто данное, но данное лишь постольку, поскольку оно в то же время произведено в акте познания?

Нам должно быть совершенно ясно, что такое произведение мы должны иметь снова данным самым непосредственным образом. Для его познания ещё не должно быть нужды в умозаключениях. Из этого следует, что чувственные качества не удовлетворяют нашему требованию, ибо о том, что они возникают не без нашей деятельности, мы узнаём не непосредственно, а только принимая во внимание соображения физики и физиологии. Но действительно непосредственно знаем мы, что понятия и идеи вступают в сферу непосредственно данного всегда лишь в акте познания и через него. Поэтому ни один человек и не обманывается относительно такого характера понятий и идей. Можно, конечно, какую-нибудь галлюцинацию принять за данное извне, но никто никогда не будет думать о своих понятиях, что они даны нам без нашей собственной мыслительной работы. Человек с повреждённой психикой считает реальными только вещи и отношения, снабжённые предикатом "действительности", хотя бы фактически они не были таковыми;

но он никогда не станет говорить о своих понятиях и идеях, что они появляются в мире данного без его собственной деятельности. Всё другое в нашем образе мира носит именно такой характер, что оно должно быть дано, если мы хотим его пережить, и только в случае понятий и идей выступает ещё и противоположное: *мы должны их произвести, если хотим их пережить*. Одни лишь понятия и идеи даны нам в форме, которая называется *интеллектуальным созерцанием*. Кант и более новые, примыкающие к нему философы совершенно отказывают человеку в этой способности, поскольку всякое мышление, якобы, выступает только в отношении к предметам и абсолютно ничего не производит из самого себя. В интеллектуальном же созерцании вместе с формой мышления должно быть одновременно дано и содержание. Однако не имеет ли это действительно место при чистых понятиях и идеях? (*30) Их только нужно рассматривать в той форме, в которой они ещё совершенно свободны от всякого эмпирического содержания. Когда, например, хотят постигнуть чистое понятие причинности, то нельзя придерживаться какой-нибудь определённой причинности или суммы всех причинностей, но одного лишь только понятия её. Причины и следствия нам следует отыскивать в мире; *причинность* как мыслеформу мы должны произвести сами, прежде чем сможем найти в мире причины и следствия. Но если держаться кантовского утверждения, что понятия без созерцания являются пустыми, то было бы немислимо показать возможность определять данный мир через понятия. Ибо, допустим, что даны два элемента содержания мира: *a* и *b*. Если мне нужно отыскать отношение между ними, то я должен это сделать при помощи правила с определённым содержанием; но такое правило я могу произвести лишь в самом акте познания, поскольку из объекта я потому не могу его извлечь, что определения этого последнего должны быть ещё только добыты при помощи правила. Такое правило для определения действительного возникает, таким образом, всецело внутри чисто понятийной сущности.

Прежде чем идти далее, устраним ещё одно возможное возражение. Может показаться, будто в нашем ходе мысли бессознательно определенную роль играет представление "я", "личного субъекта", и что мы пользуемся этим представлением в ходе развития наших мыслей, не доказав права на это. Такое может случиться, когда мы, например, говорим: *"мы производим понятия"*, или *"мы ставим те или иные требования"*. Однако, ничто в нашем изложении не даёт повода видеть в таких предложениях нечто большее, чем стилистические обороты. Что акт познания принадлежит какому-то "я" и от него исходит, это, как мы уже говорили, может быть установлено только на основании познавательных соображений. Нам следовало бы, собственно, говорить пока лишь об акте познания, даже не упоминая о его носителе. Ибо всё установленное до сих пор ограничивается тем, что перед нами "данное" и что из одного пункта этого "данного" проистекает приведённый выше постулат; наконец, что понятия и идеи являются той областью, которая соответствует этому постулату. Сказанным, впрочем, не отрицается, что пункт, из которого проистекает этот постулат, есть "я". Но на первое время мы ограничиваемся установлением обоих указанных шагов теории познания в их чистоте.

V. Познание и действительность

Итак, понятия и идеи - вот в чём мы имеем данным то, что одновременно выводит и за пределы данного. Но через это даётся возможность определить также и сущность остальной деятельности познания.

Посредством постулата мы выделили из данного образа мира некую часть, ибо это заложено в природе познания - исходить как раз из такого рода части. Такое выделение было, таким образом, сделано только для того, чтобы можно было понять познание. Но нам при этом должно быть совершенно ясно, что мы искусственно разорвали единство

образа мира. Нам следует понять, что выделенный нами из данного сегмент, независимо от нашего требования и вне его, стоит в необходимой связи с содержанием мира. Этим теории познания дан следующий шаг. Он будет состоять в том, чтобы восстановить единство, которое было разорвано ради того, чтобы сделать возможным познание. Это восстановление совершается в *мышлении* о данном мире. В мыслительном рассмотрении мира происходит фактически соединение двух частей содержания мира: той, которую мы обозреваем как данное на горизонте наших переживаний, и той, которая должна быть произведена в акте познания, чтобы быть также данной. Акт познания есть синтез этих обоих элементов. И притом в каждом отдельном акте познания один из них является произведённым в самом акте, привнесённым через этот акт в только лишь данное. Только в начале самой теории познания то, что обычно бывает произведённым, является как данное.

Но пронизание данного мира понятиями и идеями и есть *мыслительное* рассмотрение вещей. Таким образом, мышление, фактически, и есть тот акт, посредством которого осуществляется познание. Лишь когда мышление из себя упорядочивает содержание образа мира, может состояться познание. Мышление само есть деяние, которое в момент познавания производит собственное содержание. Поскольку, таким образом, познанное содержание вытекает из одного лишь мышления, оно для познавания не представляет никакой трудности. Здесь нам достаточно лишь просто наблюдать, и мы имеем сущность непосредственно данной. *Описание* мышления есть в то же время наука мышления. На деле также и логика никогда не была ничем иным, как лишь описанием форм мышления, никогда не была она доказующей наукой. Доказательство наступает только тогда, когда происходит синтез мыслимого с прочим содержанием мира. Поэтому справедливо говорит Гидеон Спикер в своей книге "Мировоззрение Лессинга": "Что мышление само по себе (*an sich*) правильно, этого мы никогда не можем узнать, ни эмпирически, ни логически" (стр. 5). Мы можем к этому прибавить: при мышлении прекращается всякое доказывание, ибо доказательство предполагает уже мышление. Можно, конечно, доказать отдельный факт, но не само доказывание. Мы можем только описать, что такое доказательство. В логике всякая теория есть лишь эмпирия; в этой науке содержится одно только наблюдение. Но когда мы хотим что-либо познать вне нашего мышления, то мы можем это сделать только при помощи мышления, т.е. мышление должно подступить к чему-нибудь данному и перевести его из хаотической в систематическую связь с образом мира. Мышление, таким образом, подступает к данному содержанию мира как формирующий принцип. Процесс, совершающийся при этом, следующий: сначала мысленно из совокупности мирового целого выделяются определённые отдельные. Ибо в данном, собственно говоря, нет ничего отдельного, но всё находится в непрерывной связи. Эти вычленённые отдельные мышление затем соотносит друг с другом сообразно произведённым им формам и, нако-нец, определяет, что вытекает из этого отношения. Создавая отношение между двумя обособленными частями содержания мира, мышление тем самым, ещё ничего не определяет из себя относительно этих частей. Оно выжидает, что получится само собою вследствие установления этого отношения. Только этот результат и есть познание о соответствующих частях содержания мира. Если бы это было в природе последнего - вообще ничего не выражать о себе самом через установленное отношение, тогда попытка мышления, конечно, должна была бы не удасться и на её место явиться новая. Все познания основываются на том, что человек два или несколько элементов действительности приводит в правильную взаимосвязь и постигает то, что из этого получается.

Несомненно, не только в науках, как об этом вдоволь учит нас их история, но и в обыкновенной жизни мы совершаем много таких тщетных попыток мышления; только в обыкновенных случаях, которые встречаются нам чаще всего, правильная попытка так

быстро заступает место ложных, что эти последние очень редко или совсем не доходят до нашего сознания.

Перед Кантом при выведении им его "синтетического единства апперцепций" носилась выведенная нами деятельность мышления, служащая для систематического расчленения содержания мира. Но сколь мало сознавал он при этом собственную задачу мышления, видно из того, что он полагал, будто бы из правил, по которым совершается этот синтез, можно вывести законы а priori чистого естествознания. Он при этом не сообразил, что синтетическая деятельность мышления есть только та, которая *подготавливает* нахождение законов природы в собственном смысле. Представим себе, что мы выделяем из картины мира каких-нибудь два содержания: *a* и *b*. Для того, чтобы дойти до познания закономерной связи между *a* и *b*, мышление должно сначала привести *a* в такое отношение к *b*, которое сделает возможным, чтобы существующая зависимость предстала нам как данная. Таким образом, собственное содержание закона природы вытекает из данного, и на долю мышления остается лишь вызвать возможность, благодаря которой части образа мира приводятся в такие отношения, что становится очевидной их закономерность. Итак, из одной только синтетической деятельности мышления ещё не вытекает никаких объективных законов.

А теперь мы должны спросить себя, какое участие принимает мышление при установлении нашего научного образа мира в противоположность только данному образу мира. Из нашего изложения следует, что мышление производит форму закономерности. Допустим, что в приведённой нами выше схеме *a* есть причина, а *b* - действие. Причинная связь между *a* и *b* никогда не могла бы стать познанием, если бы мышление не было в состоянии образовать понятие причинности. Но для того, чтобы признать в данном случае *a* за причину, *b* за действие необходимо, чтобы они оба соответствовали тому, что понимается под причиной и действием. Совершенно так же обстоит дело и с другими категориями мышления.

Здесь будет целесообразно указать в нескольких словах на рассуждения Юма о понятии причинности. Юм говорит, что понятия причины и действия берут своё начало исключительно в нашей *привычке*. Мы часто наблюдаем, что за определённым событием следует другое, и приучаем себя мыслить оба события в причинной связи, так что, когда мы замечаем первое, то ожидаем, что наступит и второе. Но это понимание исходит из совершенно ошибочного представления об отношении причинности. Если я в течение ряда дней, выходя из ворот моего дома, встречаю всегда одного и того же человека, то я, правда, постепенно привыкну ожидать, что оба события будут следовать во времени одно за другим, но мне вовсе не придёт в голову констатировать здесь причинную связь между появлением в одном и том же месте меня и другого человека. Я буду искать для объяснения непосредственного следования приведённых фактов существенно других частей содержания мира. Мы определяем причинную связь именно вовсе не по следованию во времени, а по содержательному значению обозначенных как причина и действие частей содержания мира.

Из того, что при образовании нашего научного образа мира мышление осуществляет лишь формальную деятельность, следует, что содержание любого познания не может быть установленным а priori до наблюдения столкновения мышления с данным, но должно без остатка проистекать из последнего. В этом смысле все наши познания эмпиричны. Но и совершенно непонятно также, как это могло бы быть иначе. Ибо кантовские суждения а priori, в сущности, вовсе не познания, а только постулаты. В кантовском смысле можно всегда лишь сказать: чтобы вещь могла стать объектом какого-либо возможного опыта, ей необходимо подчиниться этим законам. Таковы предписания, которые субъект делает объектам. Однако всё же следовало бы думать, что если мы можем быть наделены

познаниями о данном, то они должны проистекать не из субъективного, а из объективного.

Мышление ничего не высказывает а priori о данном, но оно устанавливает те формы, которые, будучи взяты за основу, дают возможность а posteriori выявиться закономерностям явлений.

Ясно, что этот взгляд не может а priori ничего решать о степени достоверности, которую имеет добытое познавательное суждение. Ибо ведь и достоверность не может быть добыта ни из чего другого, как из самого данного. На это можно возразить, что наблюдение всегда говорит лишь о том, что однажды имело место некая связь явлений, а не о том, что это должно [было] произойти и всегда будет происходить в аналогичных случаях. Однако и это допущение ошибочно. Ибо когда я познаю некую связь между частями образа мира, то она в нашем смысле есть не что иное, как то, что проистекает из самих этих частей; она не есть нечто такое, что я примышляю к этим частям, но нечто существенно принадлежащее к ним, что, следовательно, неизбежно всегда должно присутствовать, когда присутствуют они.

Только воззрение, исходящее из того, что всякая научная деятельность заключается лишь в соединении фактов опыта на основании вне их лежащих субъективных правил, способно думать, что *a* и *b* сегодня могут быть соединены по одному, а завтра по другому закону (Дж. Ст. Милль). Но кто понимает, что законы природы происходят из данного и потому они суть то, что составляет и определяет связь явлений, тому совсем не придёт в голову говорить о лишь относительной всеобщности полученных из наблюдений законов. Этим мы, конечно, не хотим сказать, что законы, признанные нами однажды за правильные, должны иметь и безусловное значение. Но если последующий случай опрокинет установленный закон, то это произойдет не потому, что в первый раз его удалось вывести лишь с относительной всеобщностью, но потому, что ещё тогда он был выведен не вполне правильно. Настоящий закон природы есть не что иное, как выражение связи в данном образе мира, и он столь же мало существует без фактов, которыми он управляет, сколь и эти факты без него.

Выше мы определили это как природу акта познания - что данный образ мира в процессе мышления пронизывается понятиями и идеями. Что следует из этого факта? Если бы в непосредственно данном заключалась завершённая целостность, тогда такая его обработка в познании была бы невозможна, а также и не нужна. Мы тогда просто принимали бы данное, как оно есть, и были бы удовлетворены им в таком виде. Лишь если в данном скрыто нечто, что ещё не явлено, когда мы рассматриваем данное в его непосредственности, а появляется лишь с помощью порядка, внесённого мышлением, то только в таком случае возможен акт познания. Содержащееся в данном до его мыслительной обработки не составляет полной его целостности.

Сказанное тотчас же станет ещё яснее, если мы ближе займемся факторами, принимаемыми во внимание в акте познания. Первый из них есть данное. Данность - это не свойство данного, а только выражение его отношения ко второму фактору акта познания. Чт? есть данное по своей природе - это, следовательно, остаётся при таком определении [*данного*. - *Ред.*] совершенно не выясненным. Второй фактор, понятийное содержание данного, мышление находит в акте познания необходимо связанным с данным. И теперь спросим себя: 1) где происходит разделение между данным и понятием? 2) где находится их соединение? Ответ на оба эти вопроса, без сомнения, дан в наших предыдущих изысканиях. Разделение происходит исключительно в акте познания, соединение заключено в данном. Из этого с необходимостью следует, что понятийное содержание есть только часть данного и что акт познания состоит в том, чтобы соединить друг с другом данные ему сначала раздельно составные части образа мира. Итак данный образ мира становится полным только через тот косвенный род данности, который

вызывается мышлением. Через форму непосредственности образ мира сначала является в совершенно неполном виде.

Если бы в содержании мира с самого начала содержание мыслей было соединено с данным, то не существовало бы никакого познания. Ибо нигде не могло бы возникнуть потребности выйти за пределы данного. Но если бы мы вместе с мышлением и в нём самом порождали всё содержание мира, то тогда познания также не существовало бы. Ибо то, что мы сами производим, нам нет нужды познавать. Познание, таким образом, покоится на том, что содержание мира дано нам первоначально в такой форме, которая не завершена, содержит его не всецело, но которая кроме того, что она предлагает непосредственно, имеет ещё вторую существенную сторону. Эта вторая, первоначально не данная, сторона содержания мира открывается через познание. Итак, представляющее нам в мышлении обособленным - это не *пустые* формы, а сумма определений (категорий), которые, однако, являются формой для остального содержания мира. *Только добытый через познание образ содержания мира, в котором соединены обе указанные его стороны, может быть назван действительностью.*

VI. Свободная от предпосылок теория познания и наукоучение Фихте

С помощью предшествующих рассмотрений мы установили идею познания. Непосредственно эта идея дана, как мы видели, в человеческом сознании, поскольку оно отдаётся познавательной деятельности. "Я" как средоточию(*31) сознания непосредственно даны внешнее и внутреннее восприятие и его собственное существование. "Я" чувствует стремление находить в этом данном больше, чем то, что дано в нем *непосредственно*. Навстречу данному миру у него возникает ещё один - мир мышления, и оно соединяет оба мира, осуществляя свободным решением то, что мы установили как идею познания. В этом заключается основное различие между тем, каким образом в самом объекте человеческого сознания понятие и непосредственно данное оказываются соединёнными в цельную действительность, и тем, как это происходит в отношении остального содержания мира. В случае любой другой части образа мира мы должны представлять себе, что соединение есть первоначальное, необходимое с самого начала, и что *для познания* только в начале познания наступает искусственное разделение, которое, однако, в конце концов, через познание снова устраняется, сообразно первоначальному существу объективного. Для человеческого сознания это обстоит иначе. Здесь соединение имеется налицо только тогда, когда оно осуществляется сознанием в действительной деятельности. При каждом другом объекте разделение не имеет никакого значения для объекта, а только для познания. Соединение здесь есть первое, разделение - производное. Познание совершает разделение только потому, что оно неспособно овладеть на свой манер соединением, если до того не произвело разъединения. Понятие же и данная действительность сознания разъединены изначально; соединение тут является производным, и поэтому познание таково, каким мы описали его выше. Поскольку в сознании идея и данное необходимо выступают раздельно, то вся действительность для сознания расщепляется поэтому на эти две части, и поскольку сознание только путём собственной деятельности может осуществить соединение обоих указанных элементов, то *полной действительности* оно достигает лишь через осуществление акта познания. Остальные категории (идеи) были бы по необходимости также и тогда связаны с соответствующими формами данного, если бы не были восприняты в познание; идея познания может быть соединена с соответствующим ей данным только через деятельность сознания. *Действительное* сознание существует только тогда, когда оно само себя осуществляет. Теперь мы полагаем, что всем сказанным мы достаточно подготовлены для того, чтобы обнаружить основную ошибку

"Наукоучения" Фихте и в то же время дать ключ к его пониманию. Фихте - это тот философ, который среди преемников Канта живее всех чувствовал, что основание (Grundlegung) всех наук может состоять лишь в теории сознания; но он никогда не дошёл до познания, почему это так. Он ощущал, что то, что мы обозначаем как второй шаг теории познания и чему мы даём форму постулата, должно действительно быть выполнено нашим "я". Мы видим это, например, из следующих его слов: "Итак, наукоучение, поскольку оно должно быть систематической наукой, возникает совершенно так же, как вообще все возможные науки, поскольку они должны быть систематичны, - через определение свободы, которая в особенности здесь предназначена к тому, чтобы вообще поднять до сознания способ (род) действия интеллигенции (Intelligenz)... Через это свободное действие нечто, что уже само по себе есть форма, именно необходимое действие интеллигенции, принимается как содержание в новую форму знания или сознания..."(*32) Что надо понимать здесь под способом (родом - Art) действия "интеллигенции", если то, что смутно чувствуется, высказать в ясных понятиях? Ничто другое, как совершающееся в сознании осуществление идеи познавания. Если бы Фихте вполне ясно сознавал это, он сформулировал бы вышеприведённое положение просто так: наукоучение имеет задачей поднимать познавание, поскольку оно есть ещё бессознательная деятельность "я", до сознания; наукоучение имеет задачей показать, что в "я" выполняется, как необходимое действие, объективация идеи познавания.

Фихте хочет определить деятельность "я". Он находит, что "то, чьё бытие (сущность) состоит только в том, что оно полагает себя как сущее, есть Я как абсолютный субъект"(*33). Это полагание Я есть для Фихте первое безусловное деяние-действие (Tathandlung), которое "лежит в основе всего остального сознания"(*34). Я может, таким образом, в смысле Фихте, начать любую свою деятельность также только через абсолютное решение. Но для Фихте является невозможным помочь этой своей абсолютно положенной Я-деятельности дойти до какого-либо содержания ее делания. Ибо у Фихте нет ничего такого, на что могла бы направиться эта деятельность, на основании чего она могла бы себя определить. Его Я должно совершить деяние-действие; но *что* должно оно сделать? Поскольку Фихте не установил понятия познания, которое (понятие) должно осуществить Я, то он напрасно старался найти какой-нибудь переход от своего абсолютного деяния-действия к дальнейшим определениям Я. В отношении такого перехода он, в конце концов, даже объявляет, что исследование его лежит за пределами теории. В своей дедукции представления он не исходит ни из абсолютной деятельности Я, ни из таковой же не-Я; он исходит из одной определённости, которая в то же время есть акт определения, поскольку в сознании ничего другого непосредственно не содержится и не может содержаться. Что, в свою очередь, определяет это определение - это остаётся в теории совершенно неразрешённым, и эта неопределённость увлекает нас за пределы теории в практическую часть наукоучения(*35). Но этим объяснением Фихте уничтожает вообще всякое познавание. Ибо практическая деятельность Я относится к совершенно другой области. Что установленный нами выше постулат может быть реализован только свободным поступком Я - это ясно; но если Я должно проявляться познавательно, то дело заключается в том, что решение этого "я" сводится к осуществлению идеи познавания. Конечно, верно, что "я" на основании свободного решения может совершить еще многое другое. Но в вопросе о теоретико-познавательном основании всех наук дело заключается в характеристике не "*свободного*", а "*познающего*" Я. Фихте, однако, допустил слишком большое влияние на себя своего субъективного тяготения к выставлению в самом ярком свете свободы человеческой личности. Гармс справедливо замечает в своей речи "О философии Фихте": "Его мировоззрение его по преимуществу и исключительно этическое, и его теория познания носит тот же характер" (стр. 15). Познавание не имело бы абсолютно никакой задачи, если бы все области действительности были даны в их

тотальности. Но поскольку Я, пока оно не включено мышлением в систематическое целое образа мира, также есть не что иное, как не-посредственно данное, то простого выявления его деятельности вовсе недостаточно. Фихте, однако, держится того взгляда, что в вопросе о Я всё уже сделано простым *отысканием*. "Мы должны *отыскать* абсолютно первый, в прямом смысле безусловный принцип всякого человеческого знания. *Доказать* или *определить* его нельзя, если он должен быть абсолютно первым принципом"(*36). Мы видели, что доказывание и определение неуместны исключительно лишь по отношению к содержанию чистой логики. Но Я принадлежит к действительности, а здесь необходимо устанавливать наличие в данном той или иной категории. Фихте этого не сделал. И в этом надо искать причину, почему он дал своему наукоучению такой неудачный образ. Целлер замечает, что логические формулы, через которые Фихте хочет прийти к понятию Я, лишь плохо скрывают то обстоятельство, что он, собственно говоря, хочет какой бы то ни было ценою достичь уже заранее намеченной цели, прийти к этой начальной точке(*37). Эти слова относятся к первому облику, который Фихте придал своему наукоучению в 1794 году. Если мы будем придерживаться того, на том, что Фихте на самом деле, в силу всего склада своего философствования, не мог желать ничего другого, как заставить науку начинаться через абсолютное веление, то существует лишь два пути, которые делают объяснимым это начинание. Один из них заключается в том, чтобы взяться за сознание при какой-нибудь из его эмпирических деятельностей и через постепенное снятие всего того, что не следует из него первоначально, выкристаллизовать чистое понятие Я. Другой путь заключается в том, чтобы начать сразу же с первоначальной деятельности Я и показать его природу через обращение мысли на себя и через самонаблюдение. Первым путем пошёл Фихте в начале своего философствования, но в ходе его он, однако, постепенно перешёл ко второму.

Исходя из синтеза "трансцендентальной апперцепции" Канта, Фихте нашёл, что всякая деятельность Я состоит в соединении материала опыта согласно формам суждения. Акт суждения состоит в связывании предиката с субъектом, что чисто формальным образом выражается положением: $a=a$. Это положение было бы невозможным, если бы x , соединяющий оба a , не основывался на способности простого полагания. Ибо положение это означает не a есть, но: если a есть, то есть a . Таким образом, об абсолютном полагании a не может быть и речи. Итак, чтобы вообще прийти к абсолютному, просто значимому, ничего не остаётся, как только объявить абсолютным само полагание. Между тем как a обусловлено, полагание a безусловно. Но это полагание есть деяние-действие Я. Я принадлежит, таким образом, способность простого и безусловного полагания. В положении $a = a$ одно, а только полагается, между тем как другое пред-полагается; и притом полагает его Я. "Когда a положено в Я, то оно положено"(*38). Эта связь возможна лишь при том условии, что в Я есть нечто, остающееся постоянно равным себе (Gleichbleibendes), нечто, переводящее от одного a к другому. И упомянутый выше x основан на этом остающемся равным себе *нечто*. Я, которое полагает одно a , есть то же самое, что и Я полагающее другое a . Но это значит $Я = Я$. Это положение, будучи выраженным в форме суждения: если есть Я, то оно есть,- не имеет никакого смысла. Ведь Я полагается не при условии пред-положения (Voraussetzung) другого; нет, оно имеет предпосылкой само себя. Но это означает, что оно есть просто [абсолютно] и безусловно. Гипотетическая форма суждения, которая без пред-положенности абсолютного Я присуща всякому акту суждения, превращается здесь в форму абсолютного экзистенциального положения: Я просто *есмь*. Фихте выражает это ещё следующим образом: "Я первоначально полагает просто своё собственное бытие"(*39). Мы видим, что всё это выведение Фихте есть не что иное, как род разъяснения, имеющего целью привести читателей туда, где им откроется познание безусловной деятельности. Для них должно быть сделано наглядным то действие Я, без выполнения которого вообще нет никакого Я.

Оглянемся ещё раз на ход мыслей Фихте. При более пристальном рассмотрении выясняется, что в нём есть скачок, и притом такой, что он ставит под вопрос правильность воззрения на первоначальное деяние-действие. Что же, собственно, является действительно абсолютным в полагании Я? Высказывается суждение: если *a* есть, то есть *a*. Я полагает *a*. Относительно этого полагания не может быть, таким образом, никакого сомнения. Однако, и будучи как деятельность безусловным, Я всё же может полагать только *что-нибудь*. Оно не может полагать "деятельность в себе и для себя", но лишь определённую деятельность. Короче говоря, полагание должно иметь содержание. Но оно не может взять его из себя самого, поскольку в таком случае оно не могло бы делать ничего другого, как вечно полагать полагание. Таким образом, для полагания, для абсолютной деятельности Я, должно существовать нечто такое, что через неё реализуется. Без обращения к чему-либо данному, которое оно полагает, Я вообще "*ничего*" не может, следовательно, *не может и полагать*. Это показывает и фихтевское положение: Я полагает своё бытие. Это бытие есть категория. Мы снова приходим к нашему положению: деятельность Я основывается на том, что Я из собственного свободного решения полагает понятия и идеи данного. Только благодаря тому, что Фихте бессознательно преследует цель представить Я как "сущее", приходит он к своему результату. Если бы он развил понятие познания, он пришел бы к истинной исходной точке теории познания: Я *полагает познание*. Поскольку Фихте не уяснил себе, чем определяется деятельность Я, то он просто обозначил полагание бытия как характер этой деятельности. Но этим он ограничил и абсолютную деятельность Я. Ибо если безусловно только "полагание бытия" нашим Я, то условно всё прочее, исходящее из Я. Но оказался отрезанным также и всякий путь от безусловного к обусловленному. Если Я безусловно только в указанном направлении, то для него тотчас же прекращается возможность полагания чего-либо другого через первоначальный акт, кроме своего собственного бытия. Поэтому возникает необходимость указать основание для всякой другой деятельности Я. Фихте тщетно искал таковое, как мы уже это видели выше.

А потому ради дедукции Я он обратился к другому из указанных выше путей. Уже в 1797 году, в "Первом введении в наукоучение", он рекомендует самонаблюдение как правильный путь для познания Я в его исконном характере. "Наблюдай за собой, отвращай твой взор от всего, что тебя окружает, и направляй его внутрь себя - вот первое требование, которое ставит своему ученику философия. Речь не идёт ни о чём, что вне тебя, но исключительно о тебе самом" (*40). Этот род введения в наукоучение, конечно, имеет большое преимущество перед другими. Ибо самонаблюдение показывает деятельность Я действительно не односторонне, в одном определенном направлении; оно являет его не просто бытие-полагающим, но являет его в его всестороннем раскрытии, как оно, мысля пытается, понять непосредственно данное содержание мира. Самонаблюдению Я является как строящее себе образ мира из сочетания данного и понятия. Но для того, кто не проделал вместе с нами нашего вышеприведённого рассмотрения - кто, таким образом, не знает, что Я приходит к полному содержанию действительности, только когда оно подступает со своими формами мышления к *данному*, - для того процесс познания представляется в виде плетения мира из Я. Для Фихте поэтому образ мира всё более становится конструкцией, построенной Я. Он всё сильнее подчёркивает, что в наукоучении дело идет о том, чтобы пробудить то разумное, которое было бы в состоянии подслушать Я при этом конструировании мира. Тот, кто это может, кажется ему стоящим на более высокой ступени знания, чем тот, кто видит только сконструированное, готовое бытие. Кто наблюдает только мир объектов, тот не познаёт, что они прежде творятся "я". Но кто рассматривает Я в его акте конструирования, тот видит *основание* готового образа мира; он знает, благодаря чему он возник; он является для него следствием, к которому ему даны предпосылки. Обыкновенное сознание видит только то, что положено, что так

или иначе определено. Ему недостаёт понимания первоположений, основ: почему оно положено именно так, а не иначе. Сообщать знание об этих первоположениях - в этом, по мнению Фихте, состоит задача совершенно нового органа чувств. Я нахожу это выраженным яснее всего во "Вступительных лекциях к наукоучению, читанных осенью 1813 года в Берлинском университете". Он говорит там: "Это учение предполагает совершенно новый внутренний инструмент чувства; через него дается новый мир, которого для обыкновенного человека совершенно не существует". Или: "Пока что ясно определен мир, открывающийся с помощью нового органа чувств, и тем самым - сам орган; этот мир есть видение первоположений, на которых основывается суждение: нечто *есть*; *основание* бытия, которое потому именно, что оно само является таковым, не есть снова само и является бытием"(*41).

Однако ясное понимание содержания выполненной Я деятельности отсутствует у Фихте и здесь; он так и не проник до неё. Поэтому его наукоучение не смогло стать тем, чем оно иначе должно было бы стать по всей своей предрасположенности: теорией познания как основной философской наукой. Действительно, если однажды было познано, что деятельность Я должна *полагаться* им самим, то легко было прийти к мысли о том, что свое определение она получает от Я. Но как может это происходить иначе, нежели через наделение чисто формального делания Я содержанием? Для того же, чтобы через Я в его иначе совершенно неопределённую деятельность было действительно вложено содержание, это последнее должно быть определено и в отношении его природы. Иначе оно могло бы быть осуществлено самое большее через находящуюся в Я "вещь в себе", орудием которой служит Я, а не через само Я. Если бы Фихте попытался выработать это определение, он пришёл бы к понятию познания, которое должно осуществляться Я. Наукоучение Фихте служит подтверждением того, что даже самому пронизательному мышлению не удаётся действовать плодотворно на каком-либо поприще, не придя к правильной мыслепорме (категории, идее), которая, будучи дополнена данным, даёт действительность. С таким исследователем происходит то же, что и с человеком, которому предлагают прекраснейшие мелодии, но он их совсем не слышит, так как не имеет никакой восприимчивости к мелодии. Сознание, как данное, может характеризовать только тот, кто знает, как овладеть "идеей сознания".

Однажды Фихте был даже совсем близок к правильному воззрению. В 1797 году во "Введениях к наукоучению" он пишет, что существуют две теоретические системы: догматизм, определяющий Я через вещи, и идеализм, определяющий вещи через Я. Обе, по его мнению, существуют в качестве вполне возможных мировоззрений. Как та, так и другая, допускают последовательное их выведение. Но если мы предадимся догматизму, то должны будем отказаться от самостоятельности Я и сделать его зависимым от "вещи в себе". В противоположном положении находимся мы, когда склоняемся к идеализму. Какую из систем хочет избрать тот или другой философ, это Фихте всецело предоставляет на усмотрение Я. Но если оно хочет сохранить свою самостоятельность, то пусть откажется от веры в вещи вне нас и предастся *идеализму*.

Теперь недостаёт одного лишь соображения, что Я ведь никак не может прийти к действительному, обоснованному решению и определению, если не предположит нечто такое, что поможет ему в этом. Всякое определение, исходящее из Я, останется пустым и бессодержательным, если Я не найдет чего-то содержательного, до конца определённого, что сделает для него возможным определение данного и через это позволит произвести выбор между идеализмом и догматизмом. Но это до конца содержательное есть мир мышления. И определять данное через мышление называется *познавать*. Мы можем раскрыть Фихте, где угодно: всюду мы найдем, что ход его мыслей тотчас же приобретает твердую почву, как только мы помыслим совсем серую, пустую у него деятельность Я наполненной и упорядоченной тем, что мы назвали процессом познания.

То обстоятельство, что Я через свободу может перейти к деятельности, делает для него возможным осуществить из себя, через самоопределение категорию познания, между тем как в остальном мире категории оказываются связанными с соответствующим им данным через объективную необходимость. Исследование сути свободного самоопределения станет задачей основанных на нашей теории познания этики и метафизики. Им предстоит также исследовать вопрос, способно ли Я осуществить ещё другие идеи, кроме познания. Но что осуществление познания происходит через свободу - это уже ясно следует из сделанных выше замечаний. Ибо когда непосредственно данное и принадлежащая ему форма мышления соединяются через Я в процессе познания, то соединение этих остающихся иначе всегда разделёнными в сознании двух элементов действительности может происходить только через акт свободы.

Но наши рассуждения ещё и совершенно иным образом проливают свет на критический идеализм. Кто подробно занимался системой Фихте, мог заметить, что как бы задушевным желанием этого философа является сохранение в силе положения, что в Я ничто не может войти извне и что в нём не встречается ничего такого, что не было бы положено первоначально им самим. Между тем бесспорно, что никакой идеализм никогда не будет в состоянии вывести из Я ту форму содержания мира, которую мы обозначили как непосредственно данную. Эта форма может быть именно только *дана*, а ни в коем случае не построена из мышления. Подумаем только о том, что когда нам дана вся шкала цветов, мы не в состоянии, исходя из одного Я, дополнить её хотя бы *одним* цветовым оттенком. Мы можем составить себе картину самых отдалённых, никогда не виданных нами стран, если однажды пережили индивидуально соответствующие элементы как данные. Мы тогда комбинируем себе образ, руководствуясь отдельными пережитыми нами фактами. Но тщетны будут наши усилия, если мы пожелаем, исходя из себя, сочинить хотя бы один элемент восприятия, никогда не бывший в области данного нам. Но одно дело - простое *знание* данного мира, а другое - *познание* его существа. Это существо, несмотря на то, что оно тесно связано с содержанием мира, не станет для нас ясным, пока мы сами не построим действительности из данного и мышления. Непосредственное "что" данного полагается для Я только самим данным. У Я же не было бы никакого повода полагать в себе сущность данного, если бы сначала оно не видело перед собою вещь в совершенно лишённом определения образе. Итак, то, что полагается Я как существо мира, полагается *не без Я, а через него само*.

Не тот первый образ, в котором действительность появляется перед Я, есть её истинный образ, а последний, который Я создаёт из неё. Тот первый образ вообще не имеет значения для объективного мира; он значим лишь как основание для процесса познания. Итак, не *тот* образ мира, который дается его теорией, *субъективен*, но, скорее, тот, который впервые даётся Я. Если этот данный мир называть опытом, как это делает Фолькельт и другие, то нужно сказать: образ мира, являющийся вследствие устройства нашего сознания в субъективной форме как опыт, наука восполняет до того, что он есть по существу.

Наша теория познания даёт основу для в истинном смысле этого слова понимающего себя идеализма. Она обосновывает убеждение, что в мышлении нам сообщается сущность мира. Ни через что иное, как только через мышление, может быть раскрыто отношение частей содержания мира, будь то отношение солнечной теплоты к нагретому камню или нашего Я к внешнему миру. Только в мышлении дан элемент, определяющий все вещи в их взаимных отношениях.

Возражение, которое ещё могло бы сделать кантианство, заключается в том, что охарактеризованное выше определение существа данного будет таковым только *для Я*. На это мы должны в духе нашего основного понимания возразить, что ведь и разделение на Я и внешний мир существует лишь в пределах данного, что, таким образом, это "для Я" не

имеет никакого значения в случае *мыслительного* рассмотрения, соединяющего все противоположности. Я как нечто отделённое от внешнего мира всецело тонет в мыслительном рассмотрении мира; таким образом, нет более никакого смысла говорить об определениях *только для Я*.

VII. Заключительное теоретико-познавательное рассмотрение

Мы обосновали теорию познания как науку о значении всякого человеческого знания. Только благодаря ей мы получаем разъяснение об отношении содержания отдельных наук к миру. Она делает для нас возможным с помощью наук прийти к мировоззрению. Положительное знание приобретаем мы через отдельные познания; о ценности же знания для действительности мы узнаём через теорию познания. Благодаря тому, что мы строго придерживались этого основного положения и не пользовались в наших рассуждениях никакими частными знаниями, мы преодолели все односторонние мировоззрения. Односторонность обычно возникает из-за того, что исследование, вместо того чтобы заниматься самим процессом познания, сейчас же приступает к каким-нибудь объектам этого процесса. После наших разъяснений *догматизм* должен отказаться от своей "вещи в себе", а *субъективный идеализм* - от своего "я", как от основного принципа, поскольку в своём взаимоотношении они существенно определяются лишь в мышлении. "Вещь в себе" и "я" нельзя определить, выводя одно из другого, но оба они должны быть определены из мышления сообразно их характеру и отношению. Скептицизм должен оставить своё сомнение в познаваемости мира, так как относительно "данного" не в чем сомневаться, ибо оно ещё не затронуто никакими дарованными через познание предикатами. Ну а если бы скептицизм захотел утверждать, что *мыслительное* познание никогда не может подойти к вещам, то он мог бы это сделать только через само мыслительное соображение, чем он и опроверг бы сам себя. Ибо кто хочет через мышление обосновать сомнение, тот *implicite* признает за мышлением достаточную силу, чтобы обосновывать убеждения. Наконец, наша теория познания преодолевает односторонний *эмпиризм* и односторонний *рационализм* тем, что соединяет оба на *более высокой ступени*. Таким способом она отдаёт должное им обоим. Эмпирику мы отдаём должное, показывая, что *по содержанию* все познания о данном могут быть достигнуты только в непосредственном соприкосновении с самим данным. Также и рационалист находит в наших разъяснениях причитающееся ему, ибо мы объявляем мышление *необходимым и единственным* посредником познания.

Ближе всего наше мировоззрение, каким мы его обосновали теоретико-познавательным соприкасается с мировоззрением А. Е. Бидермана(*42). Но Бидерман пользуется для обоснования своей точки зрения утверждениями, совершенно неуместными в теории познания. Так, он оперирует понятиями бытия, субстанции, пространства, времени и т. д., не исследовав предварительно самый процесс познания. Вместо того, чтобы установить, что в процессе познания находятся, прежде всего, только два элемента: данное и мышление, - он говорит о *способах бытия* (Seinsweisen) действительности. Так, например, в §15 он пишет: "Во всем содержании сознания имеются два основных факта: 1) нам дано в нём *двойное бытие*; эту противоположность бытия мы обозначаем как *чувственное и духовное, вещественное и идеальное бытие*". И в §19: "То, что имеет пространственно-временное бытие, существует как нечто материальное; что является основой всего процесса бытия и субъектом жизни, существует идеально, оно реально как *идеально-сущее*". Подобные соображения неуместны в теории познания, они уместны в метафизике, которая с помощью теории познания может быть ещё только обоснована. Необходимо признать, что утверждения Бидермана во многом сходны с нашими; но наш *метод* совершенно не соприкасается с его методом. Поэтому мы нигде не нашли повода

непосредственно дискутировать с ним. Бидерман стремится с помощью некоторых метафизических аксиом добыть теоретико-познавательную точку зрения. Мы стремимся через рассмотрение процесса познания прийти к воззрению на действительность.

И мы думаем, что действительно показали, что все споры между мировоззрениями происходят оттого, что люди стремятся приобрести знание об объективном (вещь, "я", сознание и т. д.) без предварительного точного знания о том, что единственно может дать разъяснение о всяком другом знании, - *о природе самого знания*.

VIII. Заключительное практическое рассмотрение

Позиция нашей познающей личности по отношению к объективному существу мира - вот что стремились мы выяснить посредством предыдущих рассмотрений. Что означает для нас обладание познанием и наукой? Вот тот вопрос, ответа на который мы искали.

Мы видели, что в нашем знании изживает себя наивнутреннейшее ядро мира. Закономерная гармония, которой управляется Вселенная, приходит в человеческом познании к явлению.

Поэтому призванием человека является перенесение основных мировых законов, которые хотя и управляют вообще всяким существованием, однако сами никогда бы не пришли к существованию, в область *являющейся* действительности. В том и заключается сущность знания, что в нём проявляется никогда не находимое в объективной реальности основание мира. Наше познание, выражаясь образно, есть постоянное вживание в основание мира.

Такое убеждение должно также бросать свет и на наше практическое понимание жизни.

Наш образ жизни по всему своему характеру обусловлен нашими *нравственными идеалами*. Это идеи, которые мы имеем в жизни о наших задачах или, другими словами, которые мы образуем относительно того, что мы должны совершать через нашу деятельность.

Наша деятельность есть часть общего мирового свершения. Тем самым она также подчинена общей закономерности этого свершения.

Когда где-то во Вселенной возникает какой-либо процесс, то в нем нужно различать двоякое: *внешнее* протекание его в пространстве и времени и его *внутреннюю* закономерность.

Познание этой закономерности для человеческой деятельности есть только особый случай познания. Выведенные нами воззрения на природу познания должны быть, таким образом, применимы и здесь. Итак, познать себя как действующую личность означает овладеть для своей деятельности соответствующими законами, то есть нравственными понятиями и идеалами как *знанием*. Если мы познали эту закономерность, то и наша деятельность становится *нашим делом*. Закономерность тогда не дана нам как нечто, лежащее вне объекта, на котором проявляется процесс, но как содержание самого занятого живым деланием объекта. Объект в данном случае есть наше собственное Я. Если оно свою деятельность, согласно её сущности, действительно пронизало познанием, тогда оно, в то же время, чувствует себя и её властелином. До тех пор, пока этого не случилось, законы деятельности противостоят нам как нечто чуждое; *они владеют нами*; то, что мы совершаем, мы совершаем по принуждению, которое они оказывают на нас. Если же они из такого чуждого существа превращены в изначально собственное делание нашего Я, тогда это принуждение прекращается. Принуждающее стало нашей собственной сущностью. Закономерность властвует уже более не *над* нами, а *в* нас, над исходящей из нашего Я деятельностью. Осуществление какой-либо деятельности в силу стоящей вне осуществителя закономерности есть акт несвободы, а то же осуществление

через самого осуществителя - акт свободы. *Познавать законы своей деятельности - значит сознавать свою свободу.* Процесс познания, согласно нашим рассуждениям, есть процесс развития к свободе.

Не вся человеческая деятельность носит этот характер. Во многих случаях мы обладаем законами нашей деятельности не как знанием. Эта часть нашей деятельности есть несвободная часть. Ей противостоит другая часть, где мы совершенно вживаемся в эти законы. Это - *свободная* область. Лишь поскольку наша жизнь принадлежит *ей*, можно называть ее *нравственной*. Превращение первой области в такую, которая носит характер второй, есть задача всякого индивидуального развития, а также и развития всего человечества.

Самая важная проблема всякого человеческого мышления следующая: *понять человека как основанную на себе самой свободную личность.*

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie, S. 20.

2. Kritik der reinen Vernunft, S. 61 ff., издание Kirchmann'a. Согласно этому изданию даны и все другие обозначения страниц в цитатах из "Критики чистого разума" и "Пролегомен".

3. Prolegomena, §5.

4. Kritik d. r. V., S. 53 f.

5. Die Welt als Wahrnehmung und Begriff, S. 161 ff.

6. Zur Analyse der Wirklichkeit. Gedanken und Tatsachen.

7. Попытка, которая, если не совершенно опровергнута, то все же сделана очень спорной возражениями Роберта Циммермана (Ueber Kants mathematisches Vorurteil und dessen Folgen).

8. S. 58.

9. Cohen, Kant's Theorie der Erfahrung, S. 90 ff.

10. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantschen Philosophie, S. 76 f.

11. Erfahrung und Denken, S. 21.

12. Zur Analysis der Wirklichkeit, S. 211 ff.

13. Alfr. Holder, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie, S. 14 ff.

14. Vierteljahrschrift für wiss. Philosophie, S. 239. Jahrg. 1877.

15. System der Logik. 3. Aufl, S. 380 f.

16. Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus, S. 142-172.

17. Geschichte der neueren Philosophie Bd.V., S. 60. В отношении Куно Фишера Фолькельт ошибается, когда (Kant's Erkenntnistheorie, S. 198 f. Anmerkung) говорит: "Из изложения Куно Фишера не ясно, предполагает ли, по его мнению, Кант только психологическую фактичность всеобщих и необходимых суждений или одновременно и объективную их значимость и правомерность". Ибо Фишер в приведённом месте говорит, что главную трудность "Критики чистого разума" надо искать в том, что её "обоснования зависят от известных предпосылок, которые надо принять, чтобы признать последующее". Эти предпосылки и для Фишера являются тем положением, что "сначала" устанавливается "факт познания", а затем при помощи анализа находятся способности познания, "из которых объясняется самый факт познания".

18. Насколько точно так же мы обращаемся с нашими собственными теоретико-познавательными соображениями, мы покажем в главе "Исходные точки теории познания".

19. Kritische Grunglegung des transcendentalen Realismus. Vorrede, S. 10.
20. Otto Liebmann, Zur Analysis der Wirklichkeit. Strassb. 1876. S. 28 ff.
21. Volkelt, Kant's Erkenntnistheorie. §1.
22. A. Dorner, Das menschliche Erkennen. Berlin 1887.
23. Kirchmann, Die Lehre vom Wissen, Berlin 1768.
24. Die Grundfragen der Erkenntnistheorie. Mainz 1887. S. 385.
25. Goring, System der kritischen Philosophie. I. Teil, S. 257.
26. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 37.
27. Philosoph. Monatshefte. Bd. XXVI, S. 390. Heidelberg 1890.
28. Выделение индивидуальных частных из совершенно лишеного различий данного образа мира есть уже акт мыслительной деятельности.
29. Das Grundproblem der Erkenntnistheorie, S. 1.
30. Под понятием я разумею правило, по которому бессвязные элементы восприятия соединяются в единство. Например, причинность есть понятие. Идея есть тоже понятие, но с большим содержанием. Организм, взятый совершенно абстрактно, есть идея.
31. Едва ли нужно говорить, что с обозначением "средоточие" мы не соединяем здесь никакого теоретического взгляда на природу сознания; мы употребляем его только как стилистическое сокращение при обращении к общему облику сознания.
32. Fichte, Uber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie. Samtl. Werke, Berlin 1845, Bd. I, S. 71 f.
33. Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. S.W. I, S. 97.
34. S.W.I., S.91.
35. S. W. I, S. 178.
36. S. W. I, S. 91.
- 37 Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, Munchen 1871 bis 1875, S. 605.
38. S. W. I, S. 94.
39. S. W. I, S. 98.
40. S. W. 1, S. 422.
41. J. G. Fichtes nachgelassene Werke. Herausgegeben von J. H. Fichte, Bd. I, Bonn 1834, S. 4 und S. 16.
42. См. А. Е. Biedermann, Christliche Dogmatik. 2 Aufl. Berlin 1884/5. Теоретико-познавательные исследования в I томе. Исчерпывающее разъяснение этой точки зрения дал Эдуард фон Гартман (см."Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart", S. 200 ff).

Список литературы:

Для теории познания во внимание приняты:

- Richard Avenarius*, Philosophie als Denken gemäß dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung; Leipzig 1876.- Kritik der reinen Erfahrung, I. Band; Leipzig 1888.
- Julius F. A. Bahnsen*, Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt. Prinzip und Einzelbewährung der Realdialektik, I.Band; Berlin 1880.
- Julius Baumann*, Philosophie als Orientierung über die Welt; Leipzig 1872.
- Jacob Sigismund Beck*, Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß; Riga 1796; d.i. Band III von: Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Prof. Kant, auf Anraten desselben; Riga 1793-1796.
- Friedrich Eduard Beneke*, System der Metaphysik und Religionsphilosophie, aus den natürlichen Grundverhältnissendes menschlichen Geistes abgeleitet; Berlin 1839.

Julius Bergmann, Sein und Erkennen. Eine fundamental-philosophische Untersuchung; Berlin 1880.

Alois Emanuel Biedermann, Christliche Dogmatik, Band I:Der prinzipielle Teil; 2.erw. Aufl. Berlin 1884; Band II:Der positive Teil, 1885.

Hermann Cohen, Kants Theorie der Erfahrung; Berlin 1871.

Paul Deussen, Die Elemente der Metaphysik als Leitfaden zum Gebrauche bei Vorlesungen sowie zum Selbststudium zusammengefaßt, nebst einer Vorbetrachtung über das Wesendes Idealismus; Leipzig 1890 (2.verm. Aufl.)

Wilhelm Dilthey, Einleitungen in die Geisteswissenschaften.Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Band I, Leipzig 1883. — В особенности вводные главы, в которых речь идёт об отношении теории познания к остальным наукам. — Далее можно еще принять во внимание его Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht; Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin 1890, S. 977-1022.

August Dörmann, Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnistheorie und Metaphysik; Berlin 1887.

Eugen Dreher, Über Wahrnehmung und Denken. Ein Beitrag zur Erkenntnislehre; Verhandlungen der Philosophischen Gesellschaft Heidelberg 1878.

Gustav Engel, Sein und Denken; Berlin 1889.

Wilhelm Enoch, Der Begriff der Wahrnehmung. Eine Studie zur Psychologie und Erkenntnistheorie; Hamburg 1890.

Benno Erdmann, Kants Kritizismus in der ersten und zweiten Auflage der Kritik der reinen Vernunft; Leipzig 1878.

Ferdinand Fellner, Ritter v. Feldegg, Das Gefühl als Fundament der Weltordnung; Wien 1890.

Engelbert Lorenz Fischer, Die Grundfragen der Erkenntnistheorie; Mainz 1887.

Kuno Fischer, System der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre; 2. Aufl., Heidelberg 1865.

- Geschichte der neueren Philosophie; Mannheim 1860(besonders die auf Kant bezüglichen Teile): Immanuel Kant. Entwicklungsgeschichte und System der kritischen Philosophie; I. Band: Entstehung und Begründung der kritischen Philosophie. Die Kritik der reinen Vernunft; II.Band: Das Lehrgebäude der kritischen Philosophie. Das System der reinen Vernunft (d.i. Band III und IV der Geschichte der neueren Philosophie).

A. Ganser, Die Wahrheit. Kurze Darlegung der letzten und wahren Weltprinzipien. Entwurf zu einer transzendentalen Logik; Graz 1890.

Carl Göring, System der kritischen Philosophie, 2 Teile; Leipzig 1874 und 1875.

- Über den Begriff der Erfahrung; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1.Jahrg., Leipzig 1877,S. 384-419 und S. 525-539; sowie 2. Jahrg. 1878,S. 106-114.

Eduard Grimm, Zur Geschichte des Erkenntnisproblems. Von Bacon zu Hume; Leipzig o. J. (1890).

Vranz Grung, Das Problem der Gewißheit. Grundzüge einer Erkenntnistheorie; Heidelberg 1886.

Robert Hamerling, Die Atomistik des Willens. Beiträge zur Kritik der modernen Erkenntnis, 2 Bände; Hamburg 1891.

Friedrich Harms, Die Philosophie seit Kant; Berlin 1876.

Eduard von Hartmann, Kritische Grundlegung des transzendentalen Realismus. Eine Sichtung und Fortbildung der erkenntnistheoretischen Prinzipien Kant's; Berlin 1875;d. i. 2. Auflage von: Das Ding an sich und seine Beschaffenheit. Kantische Studien zur Erkenntnistheorie und Metaphysik; Berlin 1870.

- J.H.v. Kirchmanns erkenntnistheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transzendentalen Realismus; Berlin 1875.
- Das Grundproblem der Erkenntnistheorie. Eine phänomenologische Durchwanderung der möglichen erkenntnistheoretischen Standpunkte; Leipzig 1889.
- Kritische Wanderungen durch die Philosophie der Gegenwart; Leipzig 1889.
- Hermann L. F. v. Helmholtz*, Die Tatsachen der Wahrnehmung. Rede, gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelm-Universität zu Berlin am 3. August 1878; Berlin 1879.
- Gerardus Heymans*, Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens. Ein Lehrbuch der Erkenntnistheorie in Grundzügen; Leyden und Leipzig 1890.
- Alfred Holder*, Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie mit besonderer Berücksichtigung der verschiedenen Fassungen der transzendentalen Deduktion der Kategorien; Tübingen 1874.
- Adolf Horwicz*, Analyse des Denkens. Grundlinien einer Erkenntnistheorie; Halle 1875; d.i. Band II, I. Teil von: Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage. Ein Versuch zur Neubegründung der Seelenlehre; Halle und Magdeburg 1872-1878.
- Friedrich Heinrich Jacobi, David Hume* über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch; Breslau 1787.
- Matthias Kappes*, Der «Common Sense» als Prinzip der Gewißheit in der Philosophie des Schotten Thomas Reid; München 1890.
- Max Kauffmann*, Fundamente der Erkenntnistheorie und Wissenschaftslehre; Leipzig 1890.
- B. Kerry*, System einer Theorie der Grenzgebiete. Ein Beitrag zur Erkenntnistheorie, 1. Teil; Wien 1890.
- Julius Heinrich von Kirchmann*, Die Lehre vom Wissen als Einleitung in das Studium philosophischer Werke; Berlin 1868 (Band I der «Philosophischen Bibliothek»).
- Ernst Laas*, Die Kausalität des Ich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie; 4. Jahrg., Leipzig 1880, S. 1-54, S. 185-224, S. 311-367.
- Idealismus und Positivismus. Erster allgemeiner und grundlegender Teil: Die Prinzipien des Idealismus und Positivismus, historische Grundlegung; Berlin 1879-
- Friedrich Albert Lange*, Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, 2 Bände; 2. Auflage Iserlohn 1873 und 1875.
- Anton von Leclair*, Das kategoriale Gepräge des Denkens in seinem Einflüsse auf die Probleme der Philosophie insbesondere der Erkenntnistheorie; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie; 7. Jahrg., Leipzig 1883, S. 257-295.
- Otto Liehmann*, Kant und die Epigonen; Stuttgart 1865;
- Zur Analysis der Wirklichkeit. Eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie; 2. beträchtlich verm. Auflage, Straßburg 1880.
- Gedanken und Tatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen und Studien; 1. Heft, Straßburg 1882 (2. und 3. Heft, Straßburg 1899).
- Die Klimax der Theorien. Eine Untersuchung aus dem Bereich der allgemeinen Wissenschaftslehre; Straßburg 1884.
- Theodor Lipps*, Grundtatsachen des Seelenlebens; Bonn 1883.
- Rudolf Hermann Lotze*, System der Philosophie, Teil I: Logik; Leipzig 1874.
- Joseph Valentin Mayer*, Vom Erkennen; Freiburg. Br. 1885.
- Alexius Meinong*, Hume-Studien, Band I: Zur Geschichte und Kritik des modernen Nominalismus; Wien 1877.
- John Stuart Mill*, Die induktive Logik. Eine Darlegung der philosophischen Prinzipien wissenschaftlicher Forschung, insbesondere der Naturforschung; (Original London 1843) deutsch von J. Schiel, Braunschweig 1849.
- System der deduktiven und induktiven Logik; deutsch von J. Schiel, Braunschweig 1868.
- Wilhelm Münz*, Die Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie; 2. Aufl. Breslau 1885.

- Georg Neudecker*, Das Grundproblem der Erkenntnistheorie; Nördlingen 1881.
- Friedrich Paulsen*, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantschen Erkenntnistheorie; Leipzig 1875.
- Johannes Rehmke*, Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnistheorie; Berlin 1880.
- Thomas Reid*, Untersuchungen über den menschlichen Geist nach den Grundsätzen des gemeinen Menschenverstandes; deutsch Leipzig 1782; Original: An inquiry into the human mind on the principle of common sense; Edinburgh 1765.
- Aloys Riehl*, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft; Band I: Geschichte und Methode des philosophischen Kritizismus; Band II, 1: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis; Band II, 2: Zur Wissenschaftstheorie und Metaphysik; Leipzig 1876-1887.
- Isaac Rülf*, Wissenschaft des Weltgedankens und der Gedankenwelt. System einer neuen Metaphysik, 2 Bände; Leipzig 1888.
- Richard von Schubert-Soldem*, Grundlagen einer Erkenntnistheorie; Leipzig 1884.
- Gottlob Ernst Schulze*, Aenesidemus - oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie; Helmstädt 1792 (Neuausgabe der Kantgesellschaft Berlin 1911).
- Wilhelm Schuppe*, Zur «voraussetzungslosen Erkenntnistheorie»; Philosophische Monatshefte, Band XVIII, Berlin, Heidelberg, Leipzig 1882, Heft 6 und 7, S. 375-386.
- Rudolf Seydel*, Logik oder Wissenschaft vom Wissen; Leipzig 1866.
- Christoph v. Sigwart*, Logik, 2 Bände; Tübingen 1873 und 1878.
- August Stadler*, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Kritische Darstellung; Leipzig 1876.
- Hippolyte Taine*, De L'Intelligence; 5. Auflage, Paris 1888.
- Adolf Trendelenburg*, Logische Untersuchungen; Leipzig 1862.
- Friedrich Überweg*, System der Logik und Geschichte der logischen Lehren; 3. verm. und verb. Auflage, Bonn 1868.
- Hans Vaihinger*, Hartmann, Dühring und Lange; Iserlohn 1876.
- Theodor Vambühler*, Widerlegung der Kritik der reinen Vernunft; Prag und Leipzig 1890.
- Johannes Volkelt*: Immanuel Kant's Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert. Ein Beitrag zur Grundlegung der Erkenntnistheorie; Leipzig 1879-- Erfahrung und Denken. Kritische Grundlegung der Erkenntnistheorie; Hamburg und Leipzig 1886.
- Richard Wähle*, Gehirn und Bewußtsein. Physiologisch-psychologische Studie; Wien 1884.
- Wilhelm Windelband*, Präludien. Aufsätze und Reden zur Einleitung in die Philosophie; Freiburg i. Br. und Tübingen 1884.
- Über die verschiedenen Phasen der Kantischen Lehre vom Ding-an-sich; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie, 1. Jahrg. Leipzig 1877, S. 224-266.
- Johannes Witte*, Beiträge zum Verständnis Kants; Berlin 1874.
- Vorstudien zur Erkenntnis der unerfahrbaren Seins; Bonn 1876.
- Hermann Wolff*, Über den Zusammenhang unserer Vorstellungen mit den Dingen außer uns; Leipzig 1875.
- Johannes Wolff*, Das Bewußtsein und sein Objekt; Berlin 1889.
- Wilhelm Wundt*, Logik. Eine Untersuchung der Prinzipien der Erkenntnis und der Methoden wissenschaftlicher Forschung; Band I: Erkenntnislehre; Stuttgart 1880.

Для Фихте приняты во внимание:

F. C. Biedermann, De Genetica philosophandi ratione et methodo, praesertim Fichtii, Schellingii, Hegelii, Dissertationis particula prima, syntheticam Fichtii methodum exhibens usw.; Lipsiae 1835.

Friedrich Frederichs, Der Freiheitsbegriff Kants und Fichtes; Berlin 1886.

Otto Gühloff, Der transzendente Idealismus J. G. Fichtes; Halle 1888.

Paul Mensel, Über die Beziehung des reinen Ich bei Fichte zur Einheit der Apperzeption bei Kant; Freiburg i. Br. 1885.

G. Schwabe, Fichtes und Schopenhauers Lehre vom Willen mit ihren Konsequenzen für Weltbegreifung und Lebensführung; Jena 1887.

Многочисленные сочинения, появившиеся к юбилею Фихте в 1862 г., естественно, во внимание здесь не приняты; за исключением разве только речи Тренделенбурга, содержащей важные теоретические точки зрения.